

Palabra(s) de ounagülei(s)

La espiritualidad garífuna de
Livingston, Guatemala

UN TEXTO DE JUAN CARLOS SÁNCHEZ

COMPILADO Y EDITADO POR AUGUSTO PÉREZ GUARNIERI

FLACSO-ARGENTINA Y FLACSO-GUATEMALA

305.89 7281 Sánchez, Juan Carlos y Pérez Guarnieri, Augusto. (comp.)
S26 Palabra(s) de OUNAGÜLEI(S): La espiritualidad Garífuna
2018 de Livingston, Guatemala.
.-- Guatemala: FLACSO, 2018.
116 p. : 14X21.59 cm

I.S.B.N: 978-9929-585-61-4

1. Espiritualidad Garífuna. - Livingston - Guatemala. -- 2. Garí-
funas - Afro-indígenas caribeños - Livingston - Guatemala.

© Juan Carlos Sánchez y Augusto Pérez Guarnieri

© De la edición: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Guatemala

3a calle 4-44 zona 10, ciudad de Guatemala

PBX (502) 2414 7444

<http://www.flacso.edu.gt>

Revisión académica: Dr. César Ceriani Cernadas (IICSAL-FLACSO/CONICET, Argentina)

Cuidado en la edición y corrección: Daniela A. González (UBA, Argentina)

Cuidado de la edición y diseño de portada: Hugo Leonel de León Pérez

Fotografía de portada: Antonio Sánchez Núñez y Ana Ramírez, abuelos de Juan Carlos Sánchez (de su archivo personal)

ISBN: 978-9929-585-61-4

Editorial de Ciencias Sociales

3a calle 4-44 zona 10, ciudad de Guatemala

PBX (502) 2414 7444

<http://www.flacso.edu.gt>

Todos los derechos reservados. Queda prohibida cualquier forma de reproducción parcial o total por cualquier procedimiento sin el permiso expreso del editor.

Impreso y hecho en Guatemala

Printed and made in Guatemala

PRESENTACIÓN

En el año 2018, Augusto Pérez Guarnieri, como parte de la preparación de su disertación de doctorado en FLACSO-Argentina, realizó una de las fases de su trabajo de campo en el municipio de Livingston, departamento de Izabal, Guatemala. Al ser instituciones que forman parte de un mismo sistema, tratamos desde FLACSO-Guatemala darle el apoyo a Augusto para que pudiera hacer su trabajo en las mejores condiciones posibles.

Fue así que de las pláticas cotidianas y de la discusión de sus experiencias de campo en Livingston, surgió el tema sobre un material escrito que venía construyendo Juan Carlos Sánchez, líder espiritual garífuna, con quien Augusto venía trabajando como una suerte de colaboración para poder elaborar un texto con posibilidad de publicar.

En Guatemala no es frecuente encontrarse en una situación en la que un actor social le pide al etnógrafo le acompañe en la construcción escrita de su experiencia social. En tal contexto, para un antropólogo, el nivel de profundidad de la información que se puede lograr, difícilmente se podría obtener en las condiciones “normales” del trabajo de campo. Aun cuando la relación entre Augusto y Juan Carlos no era nueva, la vinculación entre la visión del mundo sagrado garífuna relatada por uno de sus interlocutores, con el trabajo de un etnomusicólogo argentino interesado en las prácticas musicales de esta cultura fue una feliz coincidencia.

En FLACSO-Guatemala tomamos la decisión de apoyar la publicación de este etnotexto, no solo para fortalecer las publicaciones que sobre la población garífuna se han realizado en Centroamérica, sino también para promover la difusión de materiales antropológicos que aportan a la discusión del hecho religioso y del rol que puede jugar el etnógrafo en situaciones concretas del trabajo de campo.

Felicitamos a Augusto por su esfuerzo académico, a FLACSO-Argentina por las facilidades aportadas para poder concretar esta publicación y a Juan Carlos Sánchez por la confianza que nos depositó para dar a conocer los sueños y memorias de sus ancestros, pertenecientes una cultura relativamente poco estudiada en Guatemala.

Dr. Virgilio Reyes
Director
FLACSO-Guatemala

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
INTRODUCCIÓN	
<i>El elegido</i>	15
<i>Yurumein</i>	18
<i>Geografía espiritual garífuna</i>	21
<i>La espiritualidad garífuna: chugú y dügü</i>	21
<i>Marco teórico-metodológico</i>	22
<i>Organización del texto</i>	27
PRIMERA PARTE	
<i>Ounagülei – Mensajero de los ancestros</i>	33
<i>Del sueño del ounagülei</i>	33
<i>Del cuaderno del etnógrafo</i>	34
<i>Palabra(s) de ounagülei(s)</i>	37
<i>Vivencia con el abuelo guía: Basilio Castillo Arzú</i>	41
SEGUNDA PARTE	
<i>Chugú – Ceremonia</i>	51
<i>Espiritualidad garífuna</i>	51
<i>El andar ancestral: las juntas espirituales</i>	53
<i>Dabúyaba</i>	57
<i>Chugú</i>	62
<i>Vestimenta</i>	69
<i>Adugahani (pesca ceremonial)</i>	72
<i>Lanigi garawoun</i>	73
<i>Un cerdo y un gallo en el templo ceremonial</i>	76
<i>Invocación y alimentación</i>	77
<i>Secretos y misterios</i>	80

TERCERA PARTE	
<i>Seiri – Cielo</i>	85
<i>Chugú: antes y después</i>	85
<i>Mensajes y consejos de nuestros abuelos</i>	88
<i>La fe del garífuna</i>	91
<i>Mensaje final del ounagülei</i>	93
GLOSARIO DE TÉRMINOS GARÍFUNA-ESPAÑOL	101
ANEXO 1	
<i>Organigrama del Circulo Espiritual Garífuna</i>	105
ANEXO 2	
<i>Imágenes</i>	106
BIBLIOGRAFÍA	111
BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES	115

PRÓLOGO

“¿Esto es todo lo que sé sobre espiritualidad, puedes ayudarme a publicarlo?”, fueron las certeras palabras que Juan Carlos Sánchez le envió por correo electrónico a Augusto Pérez Guarnieri promediando el 2013. No fueron palabras excéntricas, pues el especialista religioso garífuna y el etnomusicólogo argentino venían trabajando juntos por más de tres años en Livingston (Guatemala), abocados al paciente registro de las expresiones musicales rituales y, particularmente el primero, a la reglamentación de las prácticas ceremoniales. En dicho contexto, el maestro guatemalteco le había entregado al joven etnógrafo un conjunto de escritos sobre las ideas, valores y actividades clave de la “espiritualidad garífuna”, bajo el permiso dado a él por los ancestros según le fue revelado en un visionario sueño. Lo detonante aquí fue la segunda parte de la oración: el expreso pedido de ayuda para que los textos fueran publicados. El interés por editar estos escritos sobre la espiritualidad garífuna devino así en una misión compartida con el etnógrafo desde su misma génesis.

Fruto de aquella experiencia vivida y del vínculo de confianza forjado a través del tiempo, tenemos ahora en nuestras manos la labor de aquellos dones y contradones: un libro cautivante, narrado y explicado por sus protagonistas, donde en dosis equilibradas se ensamblan ambas construcciones epistemológicas, la del líder espiritual y la del antropólogo cultural. Una obra que retoma un interés cabal de la antropología contemporánea respecto al trabajo en colaboración simétrica con los interlocutores de las investigaciones, acción que Augusto y Juan Carlos emprendieron bajo un orden meticuloso y progresivo. Estas *palabras de los ancestros* nos habilitan así una inmersión en la espiritualidad garífuna guatemalteca desde el lugar de enunciación de uno de sus actores clave: don Juan Carlos Sánchez, líder religioso y embajador cultural de este pueblo afro-indígena caribeño radicado en Livingston desde los albores del siglo XIX.

“¿Qué pasa con ese nieto que ya no quiere tocar el tambor?”, es la pregunta fantasma que recorre la imaginación activa de Sánchez para dar cuenta de los contenidos esenciales de la espiritualidad garífuna, cometido central de su escrito. La dimensión performática de la obra es, en este sentido, clara y contundente: presentar la validez de la cosmología y ritualidad garífuna expresada en el culto a los ancestros a través de sus mediadores claves, los *buyeis* (líderes espirituales), las *gayusas* (cantantes ceremoniales), los *ebus* (personas médiums) y los *ounagülei* (mensajeros de los ancestros). Este efecto de legitimidad social se asienta, en primera instancia, en la figura del propio Sánchez, dada su visión de liderazgo espiritual a partir del mandato de los omnipresentes *abuelos* (ancestros), hecho que lo conduce al escenario de la autoafirmación cultural. Asumiendo la herencia étnica y filial con el pionero garífuna de Livingston, Marcos Sánchez Díaz (auténtico héroe cultural de dicha sociedad), Juan Carlos dispone en su escrito los fundamentos en este orden: del *liderazgo* (roles del *buyei* y, de modo especial, del *ounagülei*), el *ritual* (el *chugú*) y la *cosmología* (el *seiri* o morada de los ancestros).

La disposición en la escritura es, retomando lo señalado al inicio, la piedra de toque de esta obra en colaboración entre Juan Carlos y Augusto, situación que define el horizonte utópico e ideológico que la anuda. Los autores se vinculan en el propósito de dar a conocer la perspectiva garífuna sobre su propia espiritualidad, uno en tanto actor relevante de la misma, otro como etnógrafo. El primero, consagrando su posición de *ounagülei* delimitando los contenidos medulares de aquello que él denomina “la fe del pueblo garífuna”. El segundo, reflexivo y sensible respecto a su profunda implicancia en la investigación, pero asimismo con los lentes antropológicos ajustadamente calibrados para dar cuenta de las tramas biográficas, históricas y estructurales que articulan y tensan, al mismo tiempo, la experiencia social de esta sociedad afroindígena caribeña. Lograr una regla unificada de la ceremonia del *chugú* (orientada a la comunicación con los ancestros, vía el diálogo y la posesión), circunscribir con precisión los roles de sus especialistas y asentar las bases cosmológicas de la “fe garífuna” (que da cuenta de una creativa fusión de horizontes y legitimidades con el catolicismo) se yerguen, de esta manera, como ejes axiales en la misión de Juan Carlos Sánchez. Unido a esto, la pertenencia al linaje fundador del poblado confiere al líder espiritual

su lugar de interlocutor privilegiado con el ancestro Marcos Sánchez Díaz, mito en acción cuya cualidad tutelar sobre la comunidad garífuna de Livingston asume múltiples facetas.

“*Augusto niribeí*” (me llamo Augusto), respondió el etnógrafo al ser interpelado por un *abuelo*, años atrás, en un *chugú*. Como palabras llave, ese incipiente conocimiento del idioma garífuna fue determinante para el progreso de una larga conversación que ya supera la década. Ese breve diálogo con el ancestro fue el símbolo maestro para que los especialistas religiosos le abrieran las puertas a su exuberante mundo espiritual. Este libro es una prueba fehaciente del trabajo sistemático, obsesivo y comprometido, que Pérez Guarnieri ha estado llevando a cabo en pos de experimentar y comunicar entre especialistas de la música y la religión en América Latina el *ethos* luminoso y expansivo de la espiritualidad garífuna.

“*Como Ustedes saben, es muy difícil escapar al poder de los ancestros*”, asevera Sánchez en un momento de su reflexión. Ciertamente, la relación entre el *ounagülei* garífuna y el estudioso argentino, junto a los saberes vertidos y emergentes de la obra en mano, nos ofrecen un testimonio encantado de esta potencia y, como Ustedes saben, de la veracidad de dicha frase.

Dr. César Ceriani Cernadas
IICSAL-FLACSO/CONICET
Florida, Buenos Aires, diciembre de 2018

INTRODUCCIÓN

El elegido

Augusto Pérez Guarnieri

Juan Carlos Sánchez nació en 1966 en Livingston, departamento de Izabal, en la costa nororiental de Guatemala, donde el río Dulce desemboca en el mar Caribe conformando un área natural de gran valor ecológico. Su infancia estuvo rodeada de los colores, olores, sabores y sonidos de esa maravillosa selva tropical que se hunde en el océano, a la vez que de las tradiciones culturales garífunas desarrolladas en el seno de su familia. Es descendiente de Marcos Sánchez Díaz, líder garífuna que, de acuerdo con la tradición oral, arribó a esas costas en 1802 junto a un grupo de familias que buscaban un espacio donde asentarse y, comenzar así, una nueva etapa en la historia de este grupo étnico expulsado por los ingleses de la isla *Yurumein* –San Vicente y las Grenadinas– en 1797.

Durante su niñez, Juan Carlos practicaba canciones de Bob Marley con una escoba frente al espejo en la habitación de su abuela y jugaba –como todos los niños garífunas– a imitar el sonido de los tambores *garawouns* con latas de leche. A medida que fue creciendo tuvo que buscar oportunidades educativas y laborales en otras ciudades de Guatemala, en Belice y en Estados Unidos, como muchos garífunas de Livingston, un pueblo al margen del mapa y de las políticas del Estado-nación guatemalteco.

Sus recorridos lo llevaron a participar como músico en bandas de *punta rock*,¹ en pleno apogeo de este género durante la década de

1 El punta es una de las danzas seculares de la tradición garífuna más practicadas y difundidas. Se trata de un género musical que se interpreta tradicionalmente con dos tambores (garawoun primera y segunda), sonajas (sisiras) y cantos, en diversas ocasiones sociales (velorios, fiestas comunales, aniversarios, entre otros). Hacia la década de 1970 comenzaron a popularizarse en Belice agrupaciones de músicos que sumaron otros instrumentos a su interpretación como caparzones de tortuga, redoblantes y guitarra. Este movimiento difundido por todos los poblados garífunas centroamericanos es conocido como punta rock ya que también fue incorporando formatos e instrumentos de la música popular caribeña y esta-

1980. Un día juntó veinticinco quetzales y compró una guitarra. Por la tarde, se encontró a sí mismo cantando, sentado sobre una piedra al pie de una de las cascadas de los *Siete Altares* –lugar donde uno de los más antiguos *buyeis* del pueblo había practicado ceremonias y curaciones. Ya no eran el *reggae* y el *calypso*, tampoco el *punta rock* los géneros musicales que elegía para expresarse. Esa tarde había empezado a rememorar y comprender muchas de las señales que había estado teniendo, vinculadas con la espiritualidad y la historia de su pueblo. Con la ayuda de un “método fácil para guitarra” en el que invirtió quince quetzales y la experiencia de su querido y finado maestro Sidu,² se inició en los misterios de los toques de *paranda*, género del cual es hoy el único cultor en Livingston.

Como un griot de África Occidental o un payador afroargentino, siguió la inspiración susurrada por los espíritus de sus ancestros para mantener vivas las historias y tradiciones de su pueblo. Desde la vibración de las cuerdas de su guitarra y de su voz, sus *parandas* rápidamente fluyeron por todos los poblados garífunas como parte importante de la memoria local. Pero había algo más, algo que él sentía desde pequeño, algo que se aparecía por las noches y lo intrigaba, algo de lo que no podría huir, algo que lo llevaría a soñar, viajar, escuchar, recibir, hablar, cantar y escribir las palabras, los pensamientos y los sueños que aquí se presentan. Un día, en una ceremonia de culto a los ancestros, le fue comunicada su misión como “elegido”: sería *ounagülei*, mensajero de los ancestros, y dedicaría su vida a la espiritualidad garífuna.

Conocí a Juan Carlos en 2010, durante uno de mis trabajos de campo en Livingston. En la primera entrevista que tuvimos, en el Hotel Ríos Tropicales, registramos de modo audiovisual algunas de sus canciones. Recuerdo particularmente el registro de su voz interpretando esta *paranda* con su guitarra:

dounidense de difusión masiva en aquella época, sumando instrumentos como batería, sintetizadores y guitarra eléctrica (Greene, 2002: 196). Entre sus máximos exponentes en el marco del entonces recientemente independizado Belice (Honduras Británica hasta 1981) encontramos a Pen Cayetano y Andy Palacio. El hit comercial “Sopa de caracol”, creación original del garífuna beliceño Hernán “Chico” Ramos y adaptado por el grupo hondureño “Banda Blanca”, contribuyó a la difusión internacional de este género.

- 2 Se trata de Jursino Cayetano, un referente de la *paranda* con guitarra de reconocimiento internacional, que participó en uno de los compilados más difundidos sobre el género, “Paranda: Africa in Central America” (Stonetree records, 1999) junto con Paul Nabor y Andy Palacio, entre otros. Falleció en Livingston en 2006.

<i>Casa megeibeibu libaribaba</i>	¿Qué te pasa a ti, nieto?
<i>Doumbey me tia lira farara won</i>	Toca el tambor para que bailemos
<i>Lu wabinaha ya, lu wafeduha ya</i>	Para festejar aquí
<i>Ibuganali loubá indura</i>	He caminado las costas hondureñas
<i>Eibuganali loubá balice</i>	He caminado las costas de Belice
<i>Ca nadairubei garinago</i>	¿A quién encontré? A los garífunas
<i>Narihibei ni, garinago</i>	¿A quién vi? A los garífunas
<i>Doumbey bigarawoun, doumbou maraga nu</i>	Toca tu tambor, toca las maracas
<i>Anate tia hará wawa, lu wabinaha ya</i>	Allí vienen ellos, para bailar aquí
<i>Anate gusa hara wawa, lu hafeduha ya</i>	Allí vienen ellos, para festejar aquí

Juan Carlos expresó así su preocupación por la pérdida de la tradición, como cada noche que tiene la oportunidad de hacerlo allí en el *Dugu Bar*, cerca del muelle en la entrada del pueblo, ante tripulantes de cruceros y turistas ocasionales. Se pregunta, una y otra vez, jugando con la melodía parandera: “¿Qué pasa con ese nieto que ya no quiere tocar el tambor?”.

Desde ese encuentro fue mi referente principal para dilucidar los misterios de la espiritualidad garífuna. En cada ceremonia a la que tenía la oportunidad de ser invitado lo observaba trabajando, organizando y controlando, según sus palabras, “que cada detalle del ritual se cumpla tal como indicaron los abuelos”. Al término de estas ceremonias, yo tenía cientos de preguntas que él, con paciencia y dedicación, me iba contestando en interminables reuniones o caminatas por la playa. Un día me dijo que tenía algo para mí y me entregó un manuscrito con algunos de sus textos sobre espiritualidad. Entusiasmado los leí y lo animé a seguir escribiendo, ya que creía muy importante que fueran los propios garífunas los que pudieran escribir y publicar información sobre su cultura. La contestación no tardó en llegar y en un *mail*, en 2013, me escribió: “¿Esto es todo lo que sé sobre espiritualidad, puedes ayudarme a publicarlo?”. Con mucha ansiedad imprimí el archivo adjunto y lo leí infinitas veces, subrayando, remarcando y anotando mis dudas, ya que la información allí contenida era invaluablemente novedosa, inédita y compleja. A los meses decidí volver a Livingston

a reunirme con él y comenzar a trabajar en su texto con miras a una futura publicación. Horas de entrevistas, canciones y anotaciones fueron registrándose, a la par que algunas ideas respecto a cómo, dónde y a través de qué canal hacer la publicación.

Pasaron algunos años y en 2018, como estudiante del doctorado en Ciencias Sociales de FLACSO-Argentina, tuve la oportunidad de hacer una estancia de investigación doctoral gracias a una beca financiada por el Ministerio de Cultura y Educación de Argentina en FLACSO-Guatemala. Durante ese período compartí mi entusiasmo con colegas y autoridades de dicha institución, quienes no solo favorecieron la publicación mediante su apoyo económico, sino que me acompañaron ofreciendo tiempo, recursos y espacio para que pudiéramos reunirnos con Juan Carlos allí, en la Sala de Reuniones “Fantina Rodríguez Padilla” y compartir horas de trabajo increíbles. En FLACSO-Argentina el entusiasmo no fue menor y el apoyo por medio de la evaluación académica fue sustanciado con la seriedad y calidad requeridas.

A continuación podrán apreciar en formato de texto la sabiduría de Juan Carlos sobre la espiritualidad garífuna. Se trata de un trabajo dirigido no solo al pueblo garífuna sino también a estudiantes e investigadores de antropología y ciencias sociales interesados en temas de religión y etnicidad. Por ello, en esta introducción haré una breve presentación del pueblo garífuna de Livingston y una contextualización teórico-metodológica del trabajo realizado junto al autor. Unido a esto, aclararé algunas cuestiones sobre mi tarea particular en las notas de edición que acompañan el texto.

Yurumein

Los garífunas forman parte de un grupo social cuya etnogénesis se remonta al siglo XVI cuando toda la Cuenca del Caribe era un escenario de relevancia para la avanzada colonial europea y su necesidad de mano de obra y de expansión mercantil. En ese marco, se gestaron complejos y cambiantes procesos de encuentros, intercambios y disputas por territorios y rutas comerciales, conformando las naves extranjeras en esta región hacia 1630 un tercio de la totalidad de las flotas internacionales que surcaban el Océano Atlántico (Wolf, 1993 [1982]: 189).

Haciendo foco en las Antillas Menores, con especial énfasis en la Isla de San Vicente, observamos una porción de esta zona de contacto del Caribe. De la misma nos interesa particularmente la interacción entre grupos de arahuacos (habitantes originarios de dicho territorio, al que denominaban *Yurumein*) y cimarrones (africanos esclavizados escapados de colonias europeas vecinas y naufragios). Estas alianzas interétnicas, que incluían procesos de intercambios sexuales y comerciales, estaban principalmente movilizadas por la intención de presentar una resistencia ante la hostilidad colonial y esclavista de franceses e ingleses que pugnaban por la posesión de la isla (Arrivillaga Cortés, 1988a). El encuentro entre esta diversidad de personas y procedencias en un contexto de guerra y sometimiento dio lugar a procesos de creación cultural particulares y complejos que fueron modelando instituciones y prácticas culturales (Mintz y Price, 2012 [1976]) que dieron lugar a una nueva identidad colectiva: la garífuna.

La etnogénesis de esta “tribu colonial” [una mezcla circuncaribeña, síntesis de etnicidad y religión ocurrida por un encuentro “no elegido” por ninguno de los grupos que la integran (Helms, citado por Wolf, 1993 [1982])] incluye un acontecimiento histórico que se relaciona con la “guerra caribe” en la Isla de San Vicente (Arrivillaga Cortés, 2009), en el marco del enfrentamiento entre Inglaterra y Francia por los preciados territorios antillanos (Johnson, 2007). Los garífunas, aliados de los franceses, resistieron contra los ingleses que pretendían poseer la isla y esclavizarlos pero fueron derrotados por la superioridad del armamento en 1796. En abril de 1797, los 2 080 garífunas sobrevivientes fueron deportados a la Isla de Roatán en Honduras, en lo que se considera “el día más triste en la historia garífuna”. A partir de ese momento, en el marco de los mencionados procesos de expansión colonialista europea, y los posteriores movimientos independentistas y de conformación de los Estado-nación centroamericanos, los garífunas se diversificaron en asentamientos poblacionales alrededor del golfo de Honduras, incluyendo los actuales países de Belice, Guatemala, Honduras y Nicaragua. Es en este primer movimiento diaspórico que, de acuerdo con la tradición oral, Marcos Sánchez Díaz arriba en 1802 al paraje actualmente conocido como Livingston, departamento de Izabal, República de Guatemala, en un bergantín junto a unos 200 garífunas que sentaron las bases del pueblo. Al mismo se accede aún únicamente por vía fluvial y se estima que está compuesto por una

población minoritaria de aproximadamente 5 000 personas dentro de un país con una población aproximada de 17 millones de habitantes.

La zona forma parte de los escasos kilómetros de costa atlántica poseídos por Guatemala que fueron defendidos gracias a la presencia garífuna. Esto último pone en tensión la actitud de marginalización sistemática que el gobierno ha tenido con este pueblo (Arrivillaga Cortés, 2016).

Dentro de la propia Guatemala, poco se conoce de la historia garífuna y, generalmente, abundan los estereotipos que sobre la cultura negra afroamericana se han instalado a lo largo de todo el continente. Es decir, prima una visión pintoresca, caribeña y exótica que tiende hacia la marginación, discriminación, extranjerización, el negacionismo y la invisibilización de los mismos (Arrivillaga Cortés, 2009), en un contexto de expansión del sistema mundial y de un ejercicio del poder estructural violento (Mintz y Price, 2012 [1976]). Esta marginalidad no es, entonces, meramente espacial ni está fundamentada en su condición de minoría étnica y lingüística, sino que se evidencia a través de una falta de atención a necesidades básicas —salud, infraestructura, educación— por parte de los organismos gubernamentales que cercenan, de esta manera, la igualdad de oportunidades y posicionan a esta población en una situación de pobreza estructural y vulnerabilidad.

Por ese motivo, desde mediados del siglo XX y de manera creciente hasta la actualidad, se ha generado un segundo movimiento diaspórico de este grupo hacia Estados Unidos, con asentamientos en los barrios bajos de la ciudad de Nueva York, hacia donde viajan garífunas desde Guatemala, Belice, Honduras y Nicaragua en busca del “sueño americano”. En dichos asentamientos se estima que viven unos 120 000 garífunas, número que supera su presencia total en Centroamérica, que se resume así: 98 000 en Honduras; 14 061 en Belice; 5 000 en Guatemala, y 500 en Nicaragua (Arrivillaga Cortés, 2009). Esta nueva diáspora suscita intercambios económicos, simbólico-identitarios, religiosos y políticos de impacto en las comunidades locales centroamericanas donde gran parte de las familias depende económicamente de alguno de sus integrantes emigrados.

Geografía espiritual garífuna

Como resultado de estos procesos identitarios, los garífunas identifican a *Yurumein* como el espacio axial de sus prácticas religiosas desde hace más de dos siglos, siendo que desde allí los ancestros vuelven a través de la posesión espiritual para encontrarse con sus descendientes vivos en rituales cuya geografía espiritual es portadora de la memoria originaria de la vida en dicha isla.

Considerando que, a partir de las problemáticas socioeconómicas generadas en cada uno de los países centroamericanos habitados por garífunas, las nuevas generaciones han migrado principalmente hacia la ciudad de Nueva York, el horizonte diaspórico se ha ampliado transformando dicha geografía espiritual. Esta transformación se relaciona con una serie de intercambios culturales en los que los garífunas entran en contacto con otros cultores de religiones afrodiaspóricas (santería, vudú, espiritismo y devociones de procedencia Yoruba de gran difusión en el Bronx), hacen relecturas de sus propias prácticas e introducen modificaciones que entran en tensión con las prácticas tradicionalizadas en sus lugares de nacimiento [que a la vez son producto de los intercambios históricos entre el protestantismo, el catolicismo, el chamanismo indígena y la religiosidad de grupos de África Occidental y Central (Johnson, 2007)]. En el marco de este dinamismo transnacional, las ceremonias garífunas comparten el objetivo común de rendir culto a los ancestros en rituales de diversa duración y bajo estrictas normas litúrgicas en el que se promueven la unidad, la solidaridad y el tributo constante al linaje familiar-comunal (Jenkins, 1983).

La espiritualidad garífuna: chugú y dügü

Tal como veremos en detalle en el texto, los *chugú* son ceremonias de culto a los espíritus de los ancestros que pueden durar unas horas, un día o hasta tres jornadas, a diferencia de los *dügü* cuya duración se extiende a una o dos semanas (ya que se inicia con la pesca ceremonial que ocupa tres días). Se realizan de acuerdo con el deseo de los ancestros quienes las piden por diversos motivos: una acción de gracias, una rogativa por algún problema particular o una necesidad de promover la reunión y reconciliación familiar.

Las ceremonias se preparan bajo estrictas normas de acción que son dirigidas por el *buyei*, a quien se le atribuyen no sólo dotes de liderazgo sino, fundamentalmente, poderes espirituales de importancia en el marco de un complejo organigrama funcional-jerárquico conocido como el “Círculo de Espiritualidad Garífuna” que incluye guías espirituales, médiums, músicos, cocineros y otros auxiliares –tal como surge del Anexo 1. Cada una de las personas que participa de las ceremonias ha sido *elegida* para tal fin, es decir, los ancestros han comunicado su voluntad de que realicen la función que se les otorga, constituyéndose en un mandato, una obligación a la que no pueden negarse, bajo la pena de consecuencias graves para quien lo hiciere.

Los momentos de la ceremonia son variados y complejos, incluyen algunas instancias que alternan rezos católicos en español y en garífuna, otros momentos de comida y descanso, e instancias en las que los cantos y los tambores generan rondas y danza en el centro del templo. El objetivo de la ceremonia es recordar y ofrendar a los espíritus de los ancestros como un modo de aplacarlos, ya que éstos afligen, afectan a sus descendientes por medio de apariciones y enfermedades que requieren ser curadas mediante la realización de estos rituales. Al mismo tiempo, la necesidad de realizar las ceremonias agrupando a las familias, es interpretada entre los cultores de la espiritualidad como un modo de promoción de la solidaridad.

Marco teórico-metodológico

Al momento de abordar el *corpus* de textos que Juan Carlos me fue presentando, que se fue acrecentando en la medida en la que fuimos generando nuestros encuentros, resultó necesario buscar marcos teórico-metodológicos que, desde la antropología, hubieran sido utilizados para la producción de textos generados por los mismos protagonistas de los grupos étnicos estudiados. En consonancia con Jack Goody en cuanto a la necesidad de problematizar la cultura escrita en sociedades “tradicionales”, es importante aclarar que la cultura garífuna de Livingston, al igual que “la amplia mayoría de los pueblos del mundo” ha vivido “influida en algún grado por la circulación de la palabra escrita, por la presencia de grupos o individuos que sabían leer y escribir” (1996: 15). Si bien la categoría de *etnotexto* podría ofrecer una definición para el compilado de escritos aquí presentado (en el sentido

de que es una producción de un escritor no occidental referida a su propia cultura), debemos mencionar que Juan Carlos Sánchez actualmente cursa la licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales con énfasis en Medio Ambiente en la Universidad Rural de Guatemala. Esta situación no invalida la observación en este trabajo de características atribuibles al *etnotexto*, como sus aspectos performáticos y su dinamismo, a la vez que su construcción como expresión de conocimiento comunitario, cuya voz es canalizada por este líder espiritual (Niño, 1998). Como *etnotexto*, no posee pretensiones literarias o investigativas, sino que se presenta como un relato que guía y construye la identidad garífuna en el marco de la espiritualidad.

Es importante destacar, que si bien la cultura garífuna está totalmente influida por la presencia de la cultura escrita, se encuentra en muchos aspectos en los márgenes de la misma. Esta observación evita conceptualizarla como una “aldea homogénea” y ágrafa en los términos planteados por Goody (1996) en su crítica a los estudios antropológicos tradicionales. La transmisión generacional de la tradición está basada en la oralidad, lo cual no implica dejar de observar la vigencia de los flujos migratorios, culturales y tecnológicos de los que forman parte, ni argumentar en favor de una perspectiva bucólica, ya que aquella descripción generalizada que presenta a los garífuna como un grupo social basado en la pesca y el cultivo de la yuca, no resulta aplicable al Livingston contemporáneo, en el que la mayoría de las familias dependen de algún integrante emigrado con actividad laboral o militar en ciudades como Nueva York o la propia capital guatemalteca.

Los relatos aquí presentados pueden ser pensados desde el género “historias de vida”, por ejemplo, el trabajo de Elizabeth Burgos en relación con la vida de Rigoberta Menchú, reconocida referente de la lucha por los derechos humanos —perteneciente al grupo étnico *quiché* de Guatemala (2013, [1985]). Se trata de un antecedente de importancia en el campo de interés de esta publicación, aunque con diferencias metodológicas y de objetivos asociadas con el particular momento de opresión y violencia instaurado en Guatemala durante los períodos dictatoriales y hasta la firma de los acuerdos de la paz en 1996. Podríamos también mencionar el trabajo de Miguel Barnet, titulado “Biografía de un cimarrón” (1996 [1966]), en el cual se presenta la historia de vida de Esteban Montejo, quien tenía 104 años de edad al momento de la entrevista, y relata haber sido esclavizado, luego

fugitivo y cimarrón en los montes de la provincia de Las Villas, Cuba. Si bien el mismo Barnet sostiene que “nuestro interés primordial radicaba en aspectos generales de las religiones de origen africano que se conservan en Cuba” (1996: 1), el libro –narrado en primera persona por el entrevistado– presenta también detalles significativos sobre la vida de los esclavizados en los barracones de los ingenios azucareros y una diversidad de temas vinculados con esta particular historia. Los problemas que menciona el autor en términos de paráfrasis y sintaxis de los relatos son comunes en trabajos como el que aquí presentamos.

Haciendo foco en el lugar de procedencia de Juan Carlos Sánchez, merecen atención los “Documentos para el estudio de la historia popular de los caribes negros de Livingston, Guatemala” (Arrivillaga Cortés, 1988c), una publicación que contiene una serie de textos producidos por garífunas livingsteños que compilan historias orales sobre la etnogénesis y otros aspectos culturales. Entre esos mismos documentos se publica el Acta de fundación de la Hermandad de San Isidro Labrador, un antecedente de interés para el estudio particular de las relaciones entre el catolicismo y la garifunidad local. Esa información fue facilitada por Tomás García Zúñiga al antropólogo Alfonso Arrivillaga Cortés (el autor más prolífico sobre este pueblo). En dicha publicación se incluyen textos de Edmundo Martínez y de Antonio Sánchez Núñez quien se reconoce bisnieto de Marcos Sánchez Díaz (fundador del pueblo) y, por lo tanto, abuelo de Juan Carlos Sánchez, autor del texto que aquí presentamos.

Como afirma Crapanzano (1980) en su trabajo sobre *Tuhami* (un fabricante marroquí de azulejos casado con un demonio femenino), la realidad emergente del encuentro etnográfico es el resultado de una negociación entre el etnógrafo y su informante. Por ello, debemos problematizar este aspecto en el sentido de comprender las implicancias políticas y éticas de nuestra disciplina, considerando la compulsión académica por otorgar la autoría de esa realidad negociada al informante. En el encuentro etnográfico, es central diferenciar la historia de vida expresada por el interlocutor a un “otro” antropólogo y esa misma historia de vida analizada y producida por el antropólogo para su audiencia de lectores. En esta última, el antropólogo intenta dar sentido a los relatos y comprender cómo su interlocutor organiza el mundo y se sitúa en él, sin perder de vista que su propia presencia es la que favorece la articulación y emergencia de estas historias de vida

que luego racionalizará y categorizará. Al producir sus textos, el antropólogo está completando el diálogo con su interlocutor, incluyendo también todo lo que no puede decir y, a través de ello, todo lo que su interlocutor no dice pero que su silencio revela.

En los textos que aquí se presentan, hemos procurado escuchar y hacer audible gran parte de ese silencio, de esa segunda voz subterránea, silenciosa, sabia y esquivia a la otredad. Se trata de la “silenciosa subcanción del diálogo” referida por Crapanzano (1977: 4, traducción propia). Canción que en perspectiva garífuna solo se transmite a los *elegidos* en ceremonias, sueños y/o apariciones, lo que hace que lo indecible alcance un carácter misterioso, críptico e inmanente, ya que el silencio opera como un dispositivo de control y salvaguarda de estas prácticas. Cuando Juan Carlos Sánchez me expresa “esto es todo lo que sé sobre espiritualidad”, está indicando también todo lo que deliberadamente decide omitir. Nuestros encuentros exploraron esos límites, con la complejidad que adquiere la temática de lo invisible e intangible para la perspectiva occidental de un “mundo real” construido o habitado únicamente por todo aquello que nuestras manos y ojos nos permiten percibir, es decir: lo visible y lo tangible.

En este marco, el libro que aquí presentamos permite acceder al modo en el que Juan Carlos Sánchez aprecia y utiliza los símbolos de su cultura desde su propia perspectiva garífuna. Al leerlo, al escucharlo, podemos comprender y analizar su retórica, pero no podemos saber cómo estos símbolos son experimentados. Por eso debemos estar alertas a la advertencia que al respecto hace Crapanzano (1977) en el sentido de creer que podremos descubrir los modos en los que se observa una perspectiva cultural desde adentro por medio de las historias de vida. Sería un acto de ingenuidad y –agregaría yo– de atrevimiento. Lo que podemos hacer a través de estos textos es observar el modo en el que Sánchez utiliza el idioma para articular su propia experiencia cultural con nuestras particulares formas de pensar, escribir y experimentar.

Es necesario enfatizar la dimensión antropológica en la que se enmarca esta publicación, a modo de problematizar el lugar en el que Sánchez se posiciona como enunciador. Siguiendo los preceptos de la antropología simbólica propuestos por Víctor Turner (1999 [1967]) para el estudio de los rituales, es importante destacar que la perspectiva que los actores sociales tienen en relación con sus propios símbolos

y prácticas se encuentra delimitada por la estructura social y vinculada a sentimientos e intereses particulares. Una mirada antropológica de estas prácticas debe traducirse en una abstracción integral que permita una visión de conjunto, distinguiendo grupos, relaciones y conflictos para descubrir el sistema de relaciones sociales que las acciones rituales informan.

Al analizar la trayectoria biográfica de Juan Carlos Sánchez, observamos que se encuentra atravesada por las experiencias de carácter transnacional y transcultural que caracterizan de modo general a la cultura garífuna. La transnacionalidad genera lazos sociales y familiares entre poblaciones y asentamientos garífunas de Guatemala, Honduras, Nicaragua, Belice y Estados Unidos. Los intercambios dinamizados por esta situación generan una serie de (re)interpretaciones y (re)lecturas de saberes y prácticas que se constituyen como el lente a través del cual el autor presenta su particular mirada sobre la espiritualidad garífuna. Su autoidentificación como integrante del linaje del fundador del pueblo y como heredero de las enseñanzas espirituales, *elegido* por los propios ancestros, surge desde las primeras líneas del texto y se presenta como una forma de legitimar su posición de liderazgo hacia el interior de la comunidad, dentro de la cual otros líderes disputan símbolos y conocimientos. Siguiendo la propuesta de Keesing (1987) es importante cuestionar la idea de que la cultura es un fenómeno colectivo de símbolos y significados públicos compartidos, por lo que debemos entender que el conocimiento cultural siempre es controlado y distribuido de modo asimétrico, ya que no todos pueden acceder al contenido profundo de las prácticas sociales.

La publicación de este texto es, sin dudas, una acción que Sánchez interpreta en el marco de una legitimación y empoderamiento de su posición como “experto” (Keesing, 1987), líder espiritual y/o distribuidor de conocimiento, más allá de que su preocupación por el modo en el que las prácticas espirituales se han ido transformando sea genuino, al igual que su vocación por interpretar e intentar representar el deseo de sus ancestros. Al identificarse como un heredero protector del conocimiento ancestral, Sánchez utiliza esta publicación para detallar aspectos ontológicos y organizativos de la espiritualidad que se proponen como una reinvención de la tradición y empoderamiento étnico garífuna en el marco de la modernidad. Al problematizar el rol y el lugar del enunciador, se propone asignarle a este texto un valor

etnográfico superador de cualquier interpretación esencializadora y reificante de los temas que aquí se presentan.

Asimismo, este trabajo se inscribe en el marco de la “antropología colaborativa” (Rappaport y Ramos, 2005) y constituye un intento por construir perspectivas alternativas a aquellas en las que las voces de los protagonistas son mediadas por marcos epistemológicos ajenos a las culturas que proponen analizar. La coteorización es uno de los objetivos fundamentales, ya que, a través de estos dispositivos, intelectuales con inquietudes de reivindicación étnica pueden no solo (re) analizar y (re)interpretar sus propias experiencias sino también actuar políticamente en la transformación de la realidad social. Rappaport y Ramos (2005) cifran algunos antecedentes de estos intentos en la “antropología nativa” postulada por Delmos Jones, y se inspiran en el trabajo pionero del afroamericano William E. B. Du Bois quien ya en 1903 (y luego de ser el primer afroamericano en doctorarse en Harvard) plantea la necesidad de una “mirada alternativa” y establece el concepto de “doble conciencia” para referir a su condición de afroamericano integrante de un grupo subalternizado y miembro de la academia. Dicho concepto permite pensar en esa situación ambivalente de la colonialidad y la postcolonialidad del poder y es, sin dudas, importante al momento de entender la necesidad de generar teorizaciones desde el interior de las culturas nativas. Para alcanzar los objetivos planteados desde esta perspectiva, es necesaria una permanente apertura al diálogo por parte de los participantes nativos, académicos nativos y no nativos, lo cual implica el intercambio de formas de pensar, investigar y analizar de manera colaborativa.

Organización del texto

Este texto se presenta como una combinación de mi trabajo etnográfico en Livingston (focalizado en las relaciones entre música, espiritualidad y etnicidad del pueblo garífuna) y la producción escrita de Juan Carlos Sánchez referida a la espiritualidad local. Privilegiando la voz de su autor, la cohesión y la transparencia, el texto entrama su producción escrita con fragmentos de entrevistas en las que Sánchez fue respondiendo a mis dudas e inquietudes respecto a cada uno de los temas expuestos. Mi función en este trabajo fue la de investigador-colaborador, puesto que mi tarea estuvo centrada en diagramar,

organizar, editar y sugerir algunos temas con la convicción de poder ampliar el universo de lectores hacia el público en general y la comunidad académica, que seguramente podrá valorar este como un aporte al campo de estudio de la antropología de la religión.

En aras de cumplir con los formatos y los objetivos científicos, los trabajos académicos son difundidos entre la comunidad de pares pero sus resultados son generalmente desconocidos por las personas estudiadas. Muchos de esos trabajos asumen un valor documental de importancia cuando registran voces, prácticas y tradiciones que con la dinámica social pueden cambiar o perder vigencia. Pensando en ello, decidí incluir en las notas al pie de página algunos de los registros etnográficos más significativos producidos sobre la espiritualidad garífuna, con el fin de entablar un diálogo intertemporal (los textos más importantes fueron realizados en la primera mitad del siglo XX) e “interepistemológico”, el pensamiento antropológico de cada autor podrá dialogar con el pensamiento expresado por Sánchez. De este modo, los investigadores contarán con una síntesis de los antecedentes sobre prácticas, conceptos y categorías de acción que podrán relacionarse con las propuestas del autor.

Para citar un ejemplo de lo anterior, cuando Sánchez explica cuáles son los pasos para la organización de una ceremonia de culto a los ancestros –*chugú*– se refiere al proceso de “ancestralización”, necesario para que el espíritu de una persona pueda convertirse en ancestro o espíritu protector. Respecto a esto observa que “muchos estudiosos han escrito que este proceso es un pasaje de *gubida* a *ahari*”, afirmación con lo que no acuerda. Retomando este comentario, en una nota al pie de página incluí algunas de las aseveraciones que en los trabajos académicos se hacen al respecto, con la idea de que puedan dialogar con las expresiones del texto principal. El objetivo no es polemizar con Sánchez, ni mucho menos deslegitimar el dedicado trabajo de muchos de los autores, sino permitir que los lectores encuentren algunos de los conceptos claves para interiorizarse en la temática, hagan deducciones y profundicen a futuro con nuevos estudios, siempre considerando los alcances y los límites de la perspectiva antropológica favorecida en esta introducción. En ese sentido, me siento obligado a aclarar que los antecedentes académicos sobre la espiritualidad garífuna más citados son estudios de caso en localidades de Belice (Taylor, 1951; Jenkins,

1983) y Honduras (Coelho, 1995 [1955]), a los que deberíamos sumar los más actuales en Belice (Greene, 1998 y 2014) y en Honduras (Johnson, 2007), por lo que asumo que la inclusión de dichos autores podría resultar problemática si atendemos al necesario “particularismo cultural”, el cual instaría a centrarse solo en estudios de caso sobre Livingston, Guatemala. Dicho esto, asumo que los estudios mencionados han influenciado sobremanera todo lo que desde aquel entonces se escribió sobre la espiritualidad garífuna en general, por lo que el diálogo aquí propuesto justifica la constitución del campo de estudio sobre la espiritualidad garífuna de Livingston como un área de vacancia.

Los textos escritos por Juan Carlos Sánchez abordan diversas temáticas sobre la espiritualidad. Los modos en los que se expresa también varían de acuerdo con el momento en el que los escribe y a sus propias inquietudes al hacerlo. El autor me entregó oportunamente tres textos con los siguientes títulos y composición de páginas:

1. “Andar ancestral” (2010): 50 páginas.
2. “Basilio Castillo: Vivencia del abuelo Guía” (2011): 40 páginas.
3. “Espiritualidad garífuna: Obediencia y caridad” (2012): 47 páginas.

Al estudiarlos en profundidad, observé y destacué aquellos pasajes en los que el autor relataba sus vivencias y aprendizajes dentro de la espiritualidad en un tono prevalentemente oral que constituye, desde mi parecer, la mayor riqueza de su obra. En otros pasajes los textos adquieren un tono problemático, que dan cuenta del esfuerzo del autor por intentar fundamentar algunos postulados, no desde la vivencia personal, sino a partir de algunas investigaciones a las que fue accediendo. Por ello, la primera decisión en este proceso de edición fue consensuar con el autor la importancia de que esta publicación destaque su propia voz como portador del conocimiento tradicional que representa. Una vez definido el tono del texto (y haciendo foco en la narrativa más ligada a la historia de vida del autor) hice una primera selección de los pasajes de interés que él mismo fue ratificando y modificando. Esta tarea nos condujo a una segunda decisión editorial: ¿cuáles eran los temas que se iban a abordar?

Considerando el claro énfasis que daríamos a la oralidad, se transcribió la totalidad de entrevistas que mantuvimos entre 2010 y 2018,

conformándose un *corpus* de más de un centenar de páginas que se sumó a los escritos a editar. Cada pasaje de los textos y las entrevistas fue etiquetado de acuerdo con los temas tratados, por ejemplo: palabras de Basilio Castillo; procesos de cambio social; mensajes de los espíritus; valores transmitidos; objetivos de la espiritualidad; tambor y canto ceremonial; organización ceremonial (*chugú*, juntas espirituales, pesca, alimentación, vestimenta, cuadrilla); secretos y misterios; templos; sueños; catolicismo; posesión; médiums; *elegido*; aflicción; migración; jerarquías espirituales; relación con la naturaleza (fase lunar, herboristería, deificación de la tierra y el mar). De esta manera, se compilaron los textos y se agruparon dentro de estas etiquetas temáticas, lo que permitió jerarquizar la información relevante en el marco del tono elegido, siempre considerando la vivencia personal del autor, su necesidad de establecer normas litúrgicas para el ejercicio espiritual, y la transmisión de enseñanzas morales como los ejes vertebradores de su narrativa.

En la siguiente etapa se planteó un formato que permitiera agrupar los temas de forma tal que les otorgara mayor legibilidad. En una entrevista en la que trabajamos la cuestión de la temporalidad de las ceremonias, donde desde el presente las personas vivas invocan al pasado (los ancestros, la sabiduría) para vivir un mejor futuro, surgió la idea de organizar el texto en tres grandes partes que agruparan los temas con un criterio temporal. La primera parte (*ounagülei*) refiere a las vivencias personales del autor desde su infancia, sus charlas con Basilio Castillo y las enseñanzas que de él fue recibiendo. Se trata de una selección de textos pertenecientes a la formación del autor, a su pasado biográfico. La segunda parte (*chugú*) hace foco en una descripción de las ceremonias de culto a los ancestros, tal y como son organizadas en la actualidad y en las que Juan Carlos Sánchez suele participar en su carácter de “mensajero de los ancestros”. Se incluyen detalles de la organización y la logística, y definiciones sobre el sistema de creencias y los modos de comunicación con los ancestrales. En la tercera y última parte (*seiri*), el autor establece comparaciones entre los modos en los que se rendía el culto a los ancestros antiguamente y cómo se hace en la actualidad, dando ejemplos de continuidades y rupturas que expone junto con algunos mensajes de los espíritus de los ancestros recibidos en el contexto ceremonial. Hace un ensayo de definición de la “fe garífuna” y cierra con una serie de pensamientos

dirigidos a todos los garífunas, animándolos y resaltando la importancia de practicar la espiritualidad como un legado ancestral, compartiendo su propia perspectiva sobre la necesidad de preservar esta expresión cultural en el futuro.

Muchos son los objetivos de esta publicación. A nivel local se propone la difusión de las principales normas, valores y enseñanzas de la espiritualidad garífuna, mediante una serie de informaciones y fundamentaciones en el marco de las relaciones asimétricas de poder que mantiene esta población con la Iglesia católica y el Estado-nación guatemalteco. Asimismo, se trata de una publicación pionera dentro de FLACSO-Guatemala, en donde no se registran antecedentes sobre la temática garífuna. A nivel regional, propone la difusión de un material inédito sobre las particularidades de las prácticas religiosas de este grupo y la visibilización de estas prácticas en el ámbito de la religiosidad diaspórica afroamericana e indígena, ámbito en el cual suelen omitirse. A nivel académico, la publicación de información de primera mano sobre espiritualidad garífuna se presenta como una oportunidad para cubrir un área de vacancia temática. Asimismo, el relato de la experiencia etnográfica, del proceso de producción del texto y de la figura del investigador-colaborador posee implicancias metodológicas de relevancia para la investigación cualitativa en ciencias sociales.

Por último, es relevante destacar que pese a la cantidad de tiempo dedicado y al volumen de información compilado, todos los comentarios y conjeturas que aquí presento forman parte de un trabajo aún en proceso. El nivel de complejidad de estas prácticas y los detalles que aborda Juan Carlos Sánchez abren temas y conceptos que requerirán la sustanciación de futuros análisis, en la convicción de que la cultura garífuna posee invalores aportes para realizar a nuestro conocimiento sobre el mundo.

PRIMERA PARTE

Ounagülei – Mensajero de los ancestros

Juan Carlos Sánchez

Del sueño del ounagülei

Soñé una gran reunión, exactamente donde está el Hotel Blanco, donde antes estaba el Salón Blanco. La gente de Livingston lo va a recordar. Allí había un gran salón. Era una cantina grandísima, administrada por el señor Victoriano Ramírez Blanco, Don Pitó. Allí adentro estaban reunidos los ancestros principales, vestidos con camisas manga larga, color claro, pantalón largo... Eran muchos, no sé, quizás unos cien o ciento cincuenta... Estaban discutiendo y decidiendo si iban a dar permiso para escribir nuestra historia como garífunas. Allí adentro estaba mi abuelo, el papá de mi papá, Antonio Sánchez Núñez, que en paz descanse... ahí, en esa reunión. Afuera había mucha gente, como unas trescientas personas, esperando qué era lo que allí se decidía. Entonces yo entendí lo que estaba pasando en esa reunión, porque recuerdo que mi abuelo había estado escribiendo esa historia, especialmente sobre el líder de la comunidad Marcos Sánchez Díaz, Tata Marco, nuestro *ahari* principal. Porque para eso se estaban reuniendo los ancestros, para hablar sobre el escribir o el no escribir sobre nosotros, garífunas. Cuando terminó la reunión, hubo un acuerdo. Yo estaba a una cierta distancia, pero cuando vi salir a los ancestros de la reunión y toda la gente allí afuera, me di cuenta por las actitudes de las personas, por los gestos y los movimientos, que el permiso había sido concedido. Entonces yo entendí con ese sueño que era la apertura, que era el permiso para poder escribir la historia garífuna en lo espiritual. Entonces yo entendí cómo iba a seguir mi misión. Entonces yo entendí que los abuelos me seguirían guiando para que demos a conocer nuestra espiritualidad. Hasta hoy, pues nadie me ha venido a decir “no escribas”. Soy heredero de esto. Soy la sexta generación de Marcos Sánchez Díaz.³ Entonces yo entendí con esa reunión, en ese sueño, que sí, yo tenía que escribir.

3 En la Imagen 1 puede apreciarse parte del árbol genealógico de la familia Sánchez confeccionado por el propio Juan Carlos y con la que fundamenta esta afirmación. Actualmente se encuentra buscando información para continuar conformándolo.

Del cuaderno del etnógrafo⁴

En una ceremonia en Livingston, en el “Templo de Oración Marcos Sánchez Díaz”, en la zona de la pista de aterrizaje, camino a *Quehueche*, tuve nuevamente la oportunidad de conversar con *gayusas* –cantantes ceremoniales– *ebus* –médiums– y espíritus de ancestros. No era mi primera experiencia en una ceremonia, motivo por el cual ya no me sentía tan extrañado allí y comenzaba a disfrutar de esos momentos de unión y alegría evidenciados en cada ritual. La persona que me había invitado me había dicho que podría participar pero sin registrar ni audio, ni video, ni fotografías, “ni andar escribiendo en esa libretilla que siempre lleva Usted, porque ya sabe que a los ancestros no les gusta”.

Hacía tiempo que Doña Teresa,⁵ una de las *gayusas* cuya voz me había cautivado, solía mostrarse esquiva a mis propuestas de hacer alguna grabación de las canciones del *dabúyaba*. Fue así que Doña Coca –la *gayusa* más importante– ya había intercedido por mí, animándola a darme la entrevista, pero Teresa me repetía una y otra vez “Es que tengo que pedirle permiso a mis ancestros para hacerle esa grabación a Usted”.

Luego de una breve misa católica oficiada allí mismo por un joven sacerdote perteneciente a la parroquia del pueblo (Nuestra Señora del Rosario), observé desde afuera cómo en un pequeño compartimento ubicado al costado del altar central llamado *guli*, Doña Coca –poseída por el espíritu de uno de los ancestros– tomaba las manos de cada uno de los *ebu* allí presentes, las estrechaba fuertemente y, mirándolos a los ojos, agitaba su brazo en un movimiento rápido, firme e incesante, hacia atrás y adelante, como moviendo el aire. No era la primera vez que observaba el estado de trance de Doña Coca, pero sí me sorprendió esa vez contemplar con mayor detalle su poderoso accionar. Seguramente fue por la cercanía con la que me permití instalarme frente a la puerta del *guli*, vedada al público en general, lo que había hecho que en anteriores ocasiones ni siquiera me animara a observar. Esta vez, parado junto a la puerta veía como

4 Este apartado está escrito por el editor del trabajo y por eso se establece en otra tipografía, emulando el modelo de antropología colaborativa propuesto por Rappaport y Ramos (2005).

5 Considerando el régimen de control de la información vigente sobre las prácticas espirituales locales, los nombres de las personas vivas participantes de las ceremonias han sido reemplazados por otros.

esa mujer –o ese espíritu que poseía el cuerpo de esa mujer– generaba con ese movimiento de brazos, el estremecimiento de los médiums, invocando e invitando a los espíritus de los ancestros, quienes tomaban esos cuerpos y se sumaban a la reunión.

En estos estados de trance o posesión espiritual, podían escucharse gritos y observarse estremecimientos propios de una falta de dominio corporal y pérdida del equilibrio, motivo por el cual eran asistidos por los allí presentes, quienes evitaban que se calleran o lastimaran. Seguido a esos desvaríos venían el gesto del abrazo, el saludo y la alegría por ese (re)encuentro del espíritu –ahora corporizado– con sus descendientes. Algunos espíritus eran bien histriónicos, se quedaban conversando con algún familiar o grupo de familiares por un buen rato, haciendo bromas, palmeando sus espaldas, balanceándose sobre sí mismos intentando mantener el equilibrio, pidiendo un cigarro, un trago o algún plato de comida favorito. Otros eran más tranquilos y buscaban alguna persona en particular para transmitir sus mensajes. Tanto unos como otros, generalmente se tomaban el tiempo para recorrer el salón, saludando a todos, estrechando sus manos, abrazando, repitiendo los nombres de los familiares y su genealogía. Recuerdo la adrenalina y la sensación de ansiedad corriendo por mi cuerpo, toda vez que alguno de esos espíritus se acercaba hacia mí en la medida en la que iban saludando a todos y estaba por llegar mi turno. Aquel día, en la “casa del maestro”,⁶ uno de ellos se me acercó. Yo me quedé parado, firme y con un cosquilleo en el estómago similar al de un estudiante neófito en el arte de la oralidad:

- *Buiti binafi, idabiña* (Buenos días ¿cómo estás?). Me dijo sosteniendo mi mano con fuerza y mirándome seriamente a los ojos.

- *Magadietina, agi buguya?* (Estoy muy bien ¿y usted?). Contesté con aires convincentes.

- *Oooohhhh caba gubu nu* (Oh ¡muy bien!). El espíritu largó una carcajada estrepitosa luego de abrir sus ojos sorprendido. *Ka gi biribei* (¿Cuál es tu nombre?)

- Augusto *niribei* (Me llamo Augusto), *ka biribei* (¿Cuál es tu nombre?)

6 Nombre alternativo para designar a la “Casa de Oración Marcos Sánchez Díaz”, llamada así debido a que está bajo el cuidado de quien actualmente se reconoce como el *Buyei Sinabei* (líder máximo de la espiritualidad garífuna en Livingston).

El espíritu me dio su nombre y una serie de consejos que no viene ahora al caso detallar y, de hecho, no lo haría sin su necesario previo consentimiento. Con el tiempo había comprendido que la única manera de entablar una conversación con un espíritu en una ceremonia era demostrando el mínimo conocimiento del idioma garífuna, al menos ese saludo inicial. Luego podría venir algún amigo/interlocutor⁷ y ayudarme a traducir, pero me había pasado muchas veces que los espíritus se me acercaban, me saludaban y al no recibir una respuesta contundentemente garífuna de mi parte, seguían de largo. Algunos creyentes me han referido que el idioma garífuna hablado por los *aharis* es “muy antiguo”, motivo por el cual aún se les complica a ellos entablar esos diálogos. Según me han dicho, que un espíritu se detenga a hablar con uno es una señal de que percibe buenos sentimientos y, por ende, un motivo para sentirse orgulloso. En mi caso, todos los testigos de ese encuentro se habían mostrado sorprendidos por la inquietud del espíritu en hablarme y permitir que alguien me tradujera.

Aquella vez no solo entablé interesantes diálogos con los espíritus participantes de la reunión sino que pude escuchar otras conversaciones. Entre ellas, una charla entre Doña Teresa y el espíritu de Don Basilio Castillo, cuya voz atravesará toda esta publicación. Teresa me señalaba y le preguntaba a Basilio si era correcto grabar canciones de *dabúyaba* conmigo y develar otros misterios sobre los que le podría yo preguntar, a lo que Basilio —poseído en el cuerpo de una mujer— contestó:

- Sí, nieta. Yo lo he estado observando. Él es una buena persona y tiene sabiduría. Además, yo ya hace tiempo le di ese permiso

7 Entiendo que la categorización de las personas con las cuales se establecen relaciones dialógicas en el campo trascienden la mera categoría de “informantes”, por ello prefiero referirme a ellos como “amigos” y/o “interlocutores”, tal como lo hacen Marcio Goldman (2006) y Miguel Bartolomé (2004), respectivamente. Deseo unirme en ese sentido a las palabras de Bartolomé, cuando afirma que “En más de una oportunidad he expresado mi desacuerdo con la tradicional pero ya obsoleta utilización del término informante, que, además de cosificar a las personas que nos han brindado su confianza, parece aludir a un confidente policial, es decir, a esos ambiguos personajes del hampa, cuyas lealtades están divididas por sus apetencias, a los cuales se les paga o chantajea para que proporcionen la información que se les solicita. En lo personal no trabajo con informantes sino con interlocutores pertenecientes a las sociedades que interrogo. No se trata solo de proponer un nuevo término para un viejo estilo de recolección de información sino de estipular claramente e inaugurar un diferente tipo de relación social con las personas con las que nos vinculamos” (2004: 54).

que tu me pides a mi nieto para que puedan contar la verdad sobre nuestro pueblo y nuestra vida espiritual...

En ese momento, los cautivantes relatos del *ounagülei* —quien siempre me había hablado de Basilio como su abuelo y mentor— comenzaban a cobrar otro sentido. Recordaba particularmente que él me había relatado alguna aparición en la que se vaticinaba la concreción de este libro. Ahora la adrenalina me invadía pero ya no por el contexto ceremonial, sino por la cercanía del hallazgo mientras repasaba sus textos, sus canciones y las horas de entrevistas que habíamos tenido juntos. Finalmente, me reencontré en una entrevista con el relato de aquel sueño con el que Juan Carlos había recibido su permiso para hablar, escribir y develar gran parte de lo que hasta ahora se mantiene en el terreno de los misterios de la espiritualidad garífuna. Sueño que transcribí tal como fue relatado y elegí para abrir este anhelado trabajo. Mi función aquí es simplemente escuchar, interpretar, analizar y colaborar en la organización de estos maravillosos relatos, testimonios de una cultura de la cual tenemos mucho que aprender.

Palabra(s) de ounagiülei(s)

Las palabras que traigo aquí para contarles no son solo más. Son del abuelo Basilio Castillo, que en paz descanse y de todos nuestros ancestros. Palabras que me dedicó durante todo el tiempo que estuvo a mi lado. Palabras que me repite ahora cada vez que decide visitarme en una ceremonia, en un sueño o en esas pequeñas señales que nos regalan nuestros abuelos y que hacen que los recordemos, siempre. Palabras que desde mi primera experiencia espiritual vengo escuchando y pensando para cumplir con la misión de nuestra fe como garífunas.

Hace algún tiempo, los espíritus de nuestros antepasados, conscientes de nuestra realidad como cultura y con sabiduría sobre nuestro futuro, tomaron algunas medidas sobre la espiritualidad y buscaron a una persona para que actuara como su vocero.

Sí, estoy hablando del abuelo Basilio, que en ese momento pertenecía a otro tipo de fe, pero ante la señal de los espíritus aceptó esa función que se le encargaba más allá del entendimiento humano.

En aquel momento, a causa de la migración,⁸ había cada vez menos personas dedicadas a la espiritualidad garífuna. Muchos de los “elegidos” para guías espirituales y otros cargos se iban del país buscando un futuro mejor para sus familias. Otros líderes más viejos fueron falleciendo y los jóvenes *elegidos* intentaban negociar con los espíritus una entrega al servicio más adelante, para desarrollar su vida normalmente hasta una edad madura. Muchos de éstos hasta llegaron a utilizar hierbas medicinales para que los espíritus se alejaran de ellos y no los pudieran ver pero algunos no lo lograron porque, como Ustedes saben, es muy difícil escapar al poder de los ancestros. Por todo esto, llegó el día en el que se cumplió el anuncio de los ancestros. Aún recuerdo las palabras del abuelo Basilio: “Falleció Regino Álvarez y Livingston se quedó sin *buyei*”.

Quedarse sin *buyei* es quedarse sin un líder que organice nuestros *chugú*; que atienda nuestras enfermedades espirituales; que escuche nuestros sueños y apariciones; que nos pueda aconsejar sobre qué es lo que los espíritus de los ancestros nos están pidiendo para poder estar mejor.

Pero a pesar de todo esto, la comunidad continuó sus actividades espirituales normalmente. Ustedes se preguntarán ¿cómo puede ser? Sin líderes espirituales y con los *elegidos* escapándose hacia Estados Unidos ¿cómo íbamos a cumplir con los deseos de los ancestros?

Justamente para eso fue que se creó el cargo de “mensajero de los ancestros”. Y justamente para eso fue que se lo eligió al abuelo Basilio Castillo. Con este acto, se llenó el espacio que fue dejado por los *buyeis* que salían del país y que solo volvían al pueblo al celebrarse una ceremonia. ¿Entienden la importancia que tuvo eso para nuestra espiritualidad y para nuestra cultura?

8 Ya en su introducción, Sánchez hace referencia a la problemática de la migración garífuna que describimos en la introducción del trabajo como un fenómeno que impacta directamente en todos los ámbitos socioculturales, incluyendo la espiritualidad. Al fenómeno que aquí detalla podríamos sumarle el hecho de cómo esas personas emigradas a Estados Unidos entran en contacto con otros colectivos migrantes y van incorporando dinámicamente elementos de otras religiones afro-diaspóricas a sus propias prácticas (Johnson, 2007). Esto entra en tensión con la postura que podríamos caracterizar como “tradicionalista” que sostiene Sánchez en este texto y que forma parte de una de sus principales motivaciones para escribirlo.

Así fue como se sostuvo la gestión espiritual, con la voluntad y acompañamiento de los espíritus de *buyeis* que se habían adelantado en el viaje a la vida espiritual. Ellos fueron los que ordenaron lo que aún hoy seguimos haciendo. Esta es una de las razones por la que existe el grado de *ounagülei*. Es cierto que un *buyei* siempre se ha hecho acompañar de un asistente, pero el nombre de *ounagülei*, es decir “mensajero de los ancestros”, se empezó a utilizar con la llegada del señor Basilio Castillo, a quien también se le llamó *diriwana* –dirigente.

Por él, para él y a través de él, estoy acá hablando con Ustedes. Esto no es para develar todos los misterios y mensajes de nuestra espiritualidad. Esto es para dar testimonio del legado de Basilio y continuar su misión, nuestra misión: vivir nuestra espiritualidad para ser mejores personas y no olvidar nuestras raíces.

Quiero dirigir estas palabras a todos los hermanos y hermanas garífunas. Como saben, todos estamos preocupados por la pérdida de nuestras tradiciones y en este trabajo no estaremos solucionando todo. Pero como dije antes, esto es algo que nuestros abuelos anticiparon y por eso crearon el cargo de *ounagülei*. Por eso el abuelo Basilio dedicó tanto tiempo a transmitirme sus secretos. Por eso nuestra espiritualidad está bien protegida y no hay por qué alarmarse, hermanos y hermanas. Por eso yo, Juan Carlos Sánchez, sexta generación descendiente de Marcos Sánchez Díaz, *ounagülei*, discípulo de Don Basilio Castillo, se los garantizo. Toda la información que por primera vez estamos dando a conocer acá, ahora, es muy importante para nuestras comunidades. Necesitamos que se difunda y que se discuta entre todos. Necesitamos que los líderes espirituales sean también más conscientes de esto.-

Trato de continuar abriendo el camino que me enseñó Basilio para ayudar a nuestra población. Estos pensamientos deben llegar a nuestros corazones para que se impregnen por completo y recibir así la verdadera bendición y la sabiduría, salir de lo propio y entrar en lo impersonal, aliviando heridas, sanando los males. Con estas palabras, en este libro que surgió de un sueño con el abuelo Basilio, voy a hablarles sobre la unidad y la familia como base de nuestra

espiritualidad. Seguramente no pasará mucho tiempo para leer otros trabajos, sé que vendrán más textos para ayudar a nuestras futuras generaciones. Los garífunas debemos entender este mensaje: es tiempo de vivir esa paz, con respeto hacia uno mismo y los demás. Ánimo, motivémonos y elevemos nuestra calidad de vida, formemos nuevos ideales. Pido que lean con mucha atención lo que expreso en este documento. Para juzgarlo mejor, abramos los ojos con optimismo, como una estrella fugaz que deja su energía tras su destello. Seamos como el fondo del mar que enmudece y guarda en silencio su sabiduría. Mar de donde venimos, en el cual estamos y hacia el cual navegaremos.⁹ Aprendamos de los que se han ido, seamos humildes en entender y aceptar el legado garífuna que susurran¹⁰ los ancestros en nuestros oídos hasta el día de hoy:¹¹

Habüruga wayunagu, higabu barihei

Arriban nuestros ancestros, ven a ver al

Baba Satuye, Marcos Sánchez Díaz

Abuelo Satuye. Marcos Sánchez Díaz

Loubagie e, larigi baba, aba buyei e

a su lado y atrás de él, un buyei¹¹

9 En esta alusión al mar, el autor da cuenta de un aspecto cosmovisional garífuna que se relaciona con la etnogénesis. “Mar de dónde venimos” refiere a la llegada de los ancestros al continente provenientes de *Yurumein* (Isla de San Vicente) y también a la travesía intermedia que el componente étnico afro padece previamente al llegar a dicha isla debido al mercado esclavócrata. El “donde estamos” alude no solo al pueblo costero de Livingston, sino a la mayor parte de las comunidades garífunas, asentadas en la costa del Mar Caribe. Por último, el mar “hacia el cual navegaremos” refiere a que el destino de todos los garífunas es “la morada de los ancestros” o *seiri*, que está allende el mar y que generalmente se nombra como *Yurumein*.

10 El susurro en los oídos es un mecanismo mencionado por muchos garífunas que sostienen recibir así los mensajes de los espíritus de sus ancestros.

11 Fragmento de una canción compuesta por Sánchez en 2011, que corresponde al género paranda. La referencia al “Abuelo Satuye” alude a Joseph Chatoyer, líder y mártir garífuna del período etnogénico en San Vicente, asesinado allí por los ingleses el 14 de marzo de 1795. Su figura ha ido popularizándose y constituyéndose en un emblema de la resistencia garífuna de la mano de los movimientos de reivindicación étnica. Existe un monumento en su honor en la Isla de San Vicente; un proyecto que propone nombrar una calle con su nombre en el Bronx (Estados Unidos) y su vida ha inspirado obras de teatro y películas. En los últimos años, también ha comenzado a valorizarse el nombre de su esposa, Barauda, como un símbolo de la resistencia garífuna femenina

Vivencia con el abuelo guía: Basilio Castillo Arzú

Para hablar de Basilio, tengo que hablar de mi niñez, ya que todo empezó allí, en la aldea *La Guaira*,¹² un lugar ubicado al norte de Livingston, pasando los Siete Altares para el lado de Belice, donde antes vivió nuestro *ahari* principal: el abuelo Marcos Sánchez Díaz.

Recuerdo haber caminado por esa orilla, frente al mar, en un lugar desde donde salían los cayucos llenos de provisiones que se dirigían al pueblo a vender plátano, naranja, malanga, yuca, cacao, toronja, caña de azúcar, banano y otras cosas. No recuerdo mucho pero no se me borran esos viajes en cayuco desde *La Guaira* hasta el pueblo. Y como pasábamos por toda la orilla, podías sentir el olor de la piedra. Sí, eso recuerdo, el olor de la piedra, porque al amanecer pega el sol en esas piedras, llenas de algas. Ese es el olor de la orilla del mar, era muy agradable. Y cuando caminaba allí, había unos pájaros que ahora ya no los veo tanto que nosotros los llamamos *Diu*. Caminan tres pasos y levantan la cola. Y luego hacen otros pasitos y vuelven a levantar la cola para seguir. Son muy graciosos, porque es como que frenaran con la cola como los aviones. Esos fueron momentos muy especiales con mis abuelos allá en la casa.

El primer recuerdo que tengo en relación con la espiritualidad es de cuando tenía seis años. Tuve una visión muy importante que me marcó el camino hacia donde estoy ahorita. De noche, en plena oscuridad, vi brillar en el aire a una imagen de un ángel flotando. Era pequeño, luminoso, de colores rosados que resaltaban su rostro de niño... Y venía hacia mí, se me quedaba viendo, mientras seguía flotando. Al principio me dio miedo y luego, al ir con mi abuela, ella me dijo “Regresa a dormir que no hay nada allí”. Obedientemente regresé, pero la imagen aún estaba en el mismo lugar, suspendida en el aire. Al darme cuenta de que no me hacía nada pensé “Me está cuidando” y me dormí. Desde allí pienso que la espiritualidad ya venía conmigo.

12 En el texto original, Sánchez escribe el nombre de esta aldea en idioma garífuna (*Lawaira*). Para evitar confusiones, se nombra como “La Guaira”, ya que de ese modo se conoce dentro del municipio de Livingston a este caserío, ubicado, tal como refiere el autor, al norte de Livingston cerca del río Sarstún en la frontera con Belice.

Entre mis seis y siete años, me fui a vivir con mi abuela Paula Estero Félix al barrio San José. Algunas de mis experiencias allí se presentaban mientras jugaba. Sentía que alguien me acompañaba, es difícil explicar esa sensación. Sentía una presencia, pero solo los que son abiertos y sensibles al mundo espiritual pueden entender de qué estoy hablando. Es una sensación de una presencia tan real, que recuerdo que necesitaba quedarme solo, sin otros niños, para poder hablarle, interactuar, tratar de entender qué o quién era esa presencia. Por ejemplo, cuando construíamos casitas para jugar, todos los niños lo hacían en grupo, pero yo siempre solo. Porque como les digo, quería quedarme solo o, mejor dicho, quería quedarme con esa presencia que nadie comprendía. El silencio. El silencio era muy importante para mí, ya que necesitaba estar tranquilo bajo la sombra del árbol de toronja de la casa de mi abuela, arriba, en el techo. Pasaba allí mucho tiempo en soledad, recostado, pensando, sin que nadie me mirara.

También recuerdo otras experiencias en las que estuve como paciente por cuestiones espirituales y tuvieron que hacerme curaciones. De una de ellas, recuerdo el relato de mi mamá, Leonarda Alvarez Estero, quien me contó que una vez, yo había dejado de respirar y fue el abuelo Colín Sandoval quien me hizo la curación. Aquí estoy, gracias al conocimiento espiritual de aquel humilde curandero. En otra ocasión –y de esto sí tengo un recuerdo nítido– fui al templo “Casa blanca”¹³ un *dabúyaba* coordinado por la abuela Beatriz Veliz –Bia– que realizaba trabajos espirituales con la intermediación del espíritu del *buyei* Hermenegildo García, *baba mihitu*.¹⁴ En ese entonces yo no podía dormir. Tenía insomnio. Mi abuela, preocupada, me llevó allí donde me dijeron que lo mío no era insomnio sino que un mal espíritu me estaba molestando. Recuerdo que sentía la presencia de ese espíritu cuando yo pasaba por el río *Funatagu* –agua colorada. Cada vez que pasaba por allí, no podía dormir. La abuela Bia usaba una medicina que Basilio le traía de la montaña. Con esas hierbas, me

13 Los *dabúyabas* o templos ceremoniales en Livingston reciben diferentes nombres de acuerdo con sus características físicas, como en este caso –Casa Blanca–; el barrio donde se radican –por ejemplo, el Templo Milinda que puede apreciarse en la Imagen 9–; la persona que los resguarda –como vimos anteriormente “La casa del maestro”–; o al espíritu que lo mandó a construir –por ejemplo, “*Dabúyaba* Regino Alvarez” en *Aldea Quehueche*.

14 Los integrantes del Círculo Espiritual poseen, por lo general, un sobrenombre al igual que los ancestros que son invocados en las ceremonias.

hicieron curaciones a través de baños y sahumerios. Ese momento fue muy importante, porque allí fue que conocí al abuelo Basilio.

Todos estos sucesos, los percibo como un proceso de acercamiento a la fe ancestral garífuna, como parte de esta misión que mucho después se me iba a encargar. En 1989, a mediados de mayo, acudí a una ceremonia por primera vez. Fue en la casa de la familia Sánchez Castillo, en el *Barrio Barique*. En esa ceremonia ofrendaban a nuestros abuelos, especialmente a *baba*¹⁵ Francisco Sánchez. Según el espíritu del abuelo Román Baltazar –Rumanu– fue allí en donde los ancestros se interesaron en mí, para ser *ounagilei* (mensajero de los ancestros). Posteriormente, en otro lugar tuve un encuentro con Rumanu poseído en el cuerpo de la señora Virginia Gutiérrez –Wawa– y me dió la noticia de haber sido electo como sucesor del abuelo Basilio Castillo. Intenté escaparme varias veces de esta responsabilidad.¹⁶ Me mudé a Belice. Luego intenté seguir la moda de ese momento y entrar ilegalmente a los Estados Unidos, pero no me fue nada bien. Al contrario, la elección espiritual estaba hecha. Yo no entendía muy bien lo que estaba ocurriendo, qué era lo que se me pedía, qué era lo que tendría que hacer, ni cómo. Pero sí me daba cuenta de que ya no podía ni renunciar, ni salir corriendo. Cuando estaba buscando algunas de esas respuestas, me encontré con el abuelo Basilio y me dijo:

Muchos son los llamados y pocos los escogidos. No desprecies el deseo de los ancestros. Tu abuelo Antonio Sánchez, trabajó y ayudó a mantener el orden en nuestras ceremonias. Tu bisabuelo Feliciano Sánchez –Anihu o Sire– fue un gran líder junto al señor Agustín Baltazar, *buyei* de aquellos tiempos. Juan, debes tener mucha fortaleza, porque esto requiere un gran sacrificio. Ten mucha paciencia, no olvides amar a tu prójimo como a ti mismo. Hay que esforzarse por lograr vivir ese amor que Dios impregnó en nuestros corazones al crearnos. Sé fuerte,

15 La palabra “*baba*” anteponiendo el nombre de pila de un masculino y “*da*” para un femenino es un tratamiento de respeto que se reserva a personas de elevado rango espiritual –el uso se asemeja al de Don/ña en la tradición castellana.

16 En este fragmento observamos cómo se construye la categoría de *elegido* para la misión espiritual. Categoría solo posible por agencia de los espíritus de los ancestros, cuya decisión conlleva toda una serie de hechos que impiden que las personas *elegidas* evadan la responsabilidad que se les ha otorgado. Al estudiar historias personales, en relación con ello, suelen surgir todo tipo de aflicciones, accidentes y eventos que se adjudican a los ancestros y que obligan a las personas a cumplir estos mandatos, tal como el propio Sánchez comentará seguidamente en este mismo apartado. Hacia el final de este trabajo, en “Mensaje del *ounagilei*”, establece que el hecho de ser *elegido* es el requisito prioritario para servir en el templo.

tu llamado es del cielo. Por nada debes despreciar el llamado de los ancestros. Ellos me han dado la orden directa de prepararte para el camino porque mi hora está cerca. Mi deseo es, según lo que Dios mande, despedirme de este mundo en compañía de mi esposa porque no quiero verla sufrir aquí.

Basilio continuó en este plano terrenal el tiempo necesario para ayudarme. Primero falleció su esposa –Isabela Sánchez– y enseguida él la siguió, tal como me había dicho. Entonces, acepté el cargo de mensajero de los ancestros. No se trata de decir que sí sino de sentir la convicción y las ganas de aprender, poniéndose al servicio de los ancestros. Las primeras lecciones del abuelo se basaron en la fe. Me habló sobre la conexión de Dios con la madre naturaleza como su formador y los espíritus que habitan en ella. Después me enseñó sobre la humildad. Según él, es un instrumento muy poderoso para penetrarse en la espiritualidad, porque ayuda a conocerse a sí mismo y a los demás. Por otra parte, me ilustró sobre la vida de Marcos Sánchez Díaz, espíritu protector del pueblo, merecedor de gran respeto.

Las lecciones del abuelo son de mucha importancia en mi vida puesto que, aún hoy, fundamentalmente en actos ceremoniales, continúo considerándolo o consultándolo en mis decisiones. Muchos de mis conocimientos, fueron parte de un largo proceso en el cual aquellas lecciones de Basilio comenzaron a darme herramientas para comprender este mundo espiritual por mi cuenta. Así fue como aprendí las maneras en las que se debe negociar con los espíritus, observando detenidamente la actitud que Basilio tenía hacia ellos. También me ejercité en observar las reacciones de las personas hacia los ancestros, sus movimientos, sus gestos, su lenguaje y sus mensajes.

Basilio me llevó a la montaña a identificar plantas medicinales¹⁷ para diferentes males. Sus palabras resaltaban con energía abriendo brechas para el paso en medio de la selva y con sutileza me seguía diciendo: “no debes ponerle precio a la medicina ¿ves cómo la estamos recogiendo? Nadie nos está cobrando. Cuando una persona pregunta por algún

17 La herboristería garífuna es extensa y compleja. En la actualidad, en Livingston se reconoce la figura de “sobadores” y “comadronas”, a quienes se acude por afecciones, enfermedades y partos. El propio Sánchez posee información específica al respecto, que junto con el aporte de otros garífunas fueron compilados recientemente en una investigación local realizada por la Asociación *Iseri Bágari* –Grupo de autoapoyo para personas viviendo con VIH– en una publicación del Ministerio de Cultura y Deportes (Iseri Bagari, 2017).

precio, dile lo siguiente: *recibiré con voluntad su donación, para alumbrar mi altar*. Cuando asistas a una ceremonia harás lo mismo. En ese caso corresponde a los espíritus de nuestros ancestros dar a conocer el valor de su trabajo. Nosotros somos colaboradores, nada más”.

Entre tantas enseñanzas, el abuelo también me habló mucho de la mujer, diciéndome “debes tener presente a la mujer porque al ser madres, son muy sensibles a los designios de la naturaleza. Recuerda que nuestra espiritualidad está muy conectada con la naturaleza y por eso la mujer en nuestro templo tiene funciones tan necesarias como ser la responsable de realizar el canto del *mali*,¹⁸ momento central de nuestra ceremonia: la emancipación de los espíritus ¿qué haríamos sin nuestras mujeres *gayusas*?¹⁹ Ya ves, son muy importantes. Siempre hay que tenerlas en cuenta, respetarlas”.

Así seguí aprendiendo con el abuelo por varios años, un camino largo. Pero ahora me pongo a pensar en esos recorridos y me doy cuenta de que tenía muchísima razón, especialmente cuando se refería al papel de la mujer. La mayor cantidad de participantes en nuestras ceremonias hoy por hoy son mujeres.

En busca de conocimientos viví por varios meses en dos de los templos ubicados en Livingston. Uno en la *Aldea Quehueche*, propiedad del *buyei*, *Baba* Regino Álvarez, y el otro en *Siete Altares* propiedad del abuelo Agustín Baltazar, *buyei Baba Din*. Mis días en estos templos, junto al mar y cerca de la montaña, caminando, explorando, identificando hierbas y bejucos para consumir, terminaron de definir

18 En esta parte de la ceremonia, *doümbrias* –tamboreros–, *teibu sisira* –maraqueiros– y *gayusas* –cantantes– interpretan un repertorio de canciones que forman parte del género *ugulendu*, condensando la energía espiritual en el centro del templo junto con el *buyei* –sacerdote–, el *ounagülei* –mensajero de los ancestros– y los *ebu* –médiums.

19 Las *gayusas* son mujeres cantantes ceremoniales que son elegidas por los espíritus de los ancestros para prestar esa función que se considera de trascendencia, ya que el sonido de los cantos y de los tambores es el que “abre la puerta de la morada de los ancestros”. El propio Sánchez, en una entrevista, afirma que “*gayusa* viene de *gayu*, que en idioma garífuna significa *gallo*, un animal que representa la sabiduría y el coraje, además del sonido del canto. Para ser *gayusa*, los ancestros no solo eligen a quien tiene voz bonita, sino que buscan a quien tenga capacidad de aprender y un carácter fuerte para poder cumplir la misión espiritual”. Los cantos utilizados en las ceremonias son generalmente revelados a las *gayusas* por parte de los espíritus ancestrales durante los sueños. Ha habido casos excepcionales de hombres *gayusa*.

mi vocación como guía espiritual. Mis aprendizajes estuvieron siempre al soñar, al escuchar, al mirar... Y justamente fue soñando que me llegó la misión de hablar, escribir y dar a conocer todos estos conocimientos sobre nuestra espiritualidad. Espero los disfruten.

La mediumnidad del garífuna ha sido natural desde los primeros tiempos. El abuelo me ayudó a desarrollar, con mucho trabajo, la fé en Dios como el creador y Marcos Sánchez Díaz como nuestro protector. Esas fueron las primeras lecciones. Después me enseñó que la humildad es un arma muy poderosa en el rol de la vida espiritual. Por las tardes, sentado en su casa en el barrio *Pueblo Nuevo*, hecha de *wasen*—madera de palmera— y desde dónde se podía ver el mar y el islote frente al pueblo, el abuelo me platicaba sobre este don que me ayudó a descubrir y la manera de avanzar por este camino. Un día, me dijo “ven, vamos, acompáñame al templo de nuestros ancestros”, y entonces me encargó algunas labores que yo sentía en ese momento que no tenían una relación tan directa con el ritual como yo hubiera querido. Yo quería estar ahí a su lado, conociendo los misterios, escuchando los mensajes de los espíritus, aprendiendo a llamarlos y todo eso. Pero Basilio me encargó otra cosa. Tenía que adecuar los insumos ceremoniales en lugares cómodos y seguros. A veces tenía que ir al pueblo, por si algo más hacía falta. El abuelo siempre me repetía:

La humildad fortalecerá tu confianza en el camino. Si respetas la naturaleza, la energía que proviene de ella, será la garantía para sentir la adquisición de vibraciones positivas para tu desarrollo y siendo obediente, los espíritus que viven en ella te protegerán. Si cae una lluvia repentina, lograrás asimilar el haberte mojado sin molestia alguna. De igual manera, si el sol es demasiado fuerte, sabrás el momento de resguardarte. Si el viento sopla peligrosamente en dirección hacia ti déjalo pasar por encima acostándote frente a él y no te causará daño alguno. Es muy importante entender esto, los méritos que vas logrando por tu entrega en el trabajo y en las lecciones, sensibilizan a los espíritus, gratificándote con protección y asesoramiento.

Estar en la práctica como bodeguero en el *dabúyaba* me ayudó a mejorar mis técnicas de trabajo. Fortalecí mi capacidad de relacionarme correctamente con diferentes personas y espíritus. Basilio me decía:

No dudes en la voluntad de Dios para lograr tus metas. Él siempre nos ayuda. No hagas nada sin consultar con los abuelos, pregunta cuando sea necesario. Ten mucho cuidado de cómo te aplicas en el trabajo para no confundirte y dudar del poder de los ancestros.

Hubo momentos en que sentía ganas de dejar todo y salir corriendo. Diariamente, mi maestro me repetía casi la misma lección y yo pensaba ¡pero, si esto ya me lo dijo ayer! ¿Por qué me lo repite siempre? Sin embargo, era el proceso en el que sabiamente me conducía. También me instruía con algunas lecciones adivinatorias y a muchas no pude responder: “¿Qué fue primero, el huevo o la gallina?” Yo, en silencio, me preguntaba ¿de dónde sacó el abuelo estas adivinanzas? Después de un tiempo, me ordenó concentrarme en cuidar la bebida de los ancestros durante las ceremonias. El nombre de este cargo en el idioma garífuna es *gangayu*. Imagínense, estar sentado por horas cuidando las bebidas de nuestros abuelos, en un lugar en donde el calor a veces es intenso. Esta ofrenda se coloca sobre arena blanca, la cual debe ser obtenida de la orilla de un río. Al momento de extraerla, hay que asegurarse del estado de su pureza y explorar si existe alguna huella alrededor, porque debe ser un lugar que nadie haya pisado. Entonces, se coloca a un costado del *guli* –lugar sagrado del *dabúyaba*– en forma semicircular, colocándole encima una candela y un vaso o *wacal* con agua, simbolizando la fe y sabiduría del garífuna.

Al seguir las indicaciones del abuelo, con sumo cuidado, pude avanzar y formar una cuadrilla de personas para servir como ayudantes en las ceremonias, especialmente el viernes, día principal de estas celebraciones. La labor consistía en el traslado de alimentos, ofrendas, hojas de plátano y agua desde la cocina al templo y viceversa. Luego me hizo responsable de buscar, elegir y preparar un lugar especial, estratégico para ofrendar comida y bebida a la tierra. Se trata de un ritual de reconciliación con la naturaleza, por los beneficios que nos da con sus frutos y por permitirnos realizar la ceremonia. Escoger la cuadrilla es algo muy delicado, porque todos deben creer en los ancestros. Asimismo, durante el ritual de ofrenda a la madre tierra, la cuadrilla debe ser respetuosa de los espíritus que allí conviven.²⁰ Si la cuadrilla

20 Sánchez introduce aquí una cuestión cosmovisional de interés para los estudios sobre la religiosidad garífuna. La creencia respecto a deidades vinculadas con elementos de la naturaleza y momentos rituales particularmente dedicados a su veneración constituye unos de los aspectos más crípticos de estas prácticas.

no valora estas entidades no se cumplirá con uno de los objetivos de la ceremonia, que es la conexión con la naturaleza. El grupo de colaboradores que asiste a la madre tierra es, muchas veces, el mismo que lleva la ofrenda al mar. Sí, también hacemos un ritual para el mar, como símbolo de lo infinito y de la sabiduría. El mar, tan mágico mar que al ver tu imagen reflejada no lograrás agarrarla, solo observarla.

Para asistir a los abuelos durante las ceremonias se deben conocer algunas reglas, ya que cada espíritu merece respeto de acuerdo con su rango. Se debe tener fe y mucho conocimiento sobre el procedimiento del ritual. Al momento de manipular el alimento ancestral se debe tener mucha delicadeza. Nadie podrá trabajar en una ceremonia si se encuentra bajo el efecto del licor o alguna droga, o con debilidad por una enfermedad, entre otros inconvenientes. Debemos evitar cualquier tipo de accidente. Formar parte de un grupo de apoyo voluntario en las ceremonias es una responsabilidad muy grande, pero es algo que te llena de bendiciones. Si se cumplen estos requisitos, se podrá ver y sentir el efecto de la gratitud de los espíritus de nuestros ancestros en la vida.

Cada persona invitada a la ceremonia hace su ofrenda al ingresar al templo. A esa ofrenda le tomará un tiempo prudencial que el espíritu se acerque y la saboree. Esta bebida puede ser al gusto del espíritu o lo que quien ofrende prefiera obsequiar. Los primeros en ofrendar, en el caso de las bebidas, son los que originalmente encabezan la lista de familiares cercanos y luego el resto de la familia. Es decir, si tu abuelo o abuela ancestral te pide que le regales algo, e invitas al resto de la familia, serás tú el primero en ofrendar en toda la ceremonia.

¿Cómo saber si mi abuelo o abuela recibió su obsequio? La clave está en cómo o con qué grado de amor lo ofrendaste. En la oración de apertura de toda ceremonia se invoca a Dios, ya que es la puerta que abre el camino a nuestros ancestros. El amor es como un imán que atrae a nuestros abuelos, quienes buscan acercarse a recibir lo que se les regala. El máximo líder espiritual será quien revele el resultado de todo el proceso.

Practicar la tolerancia en el templo ceremonial, trabajando como bodeguero o conserje del maestro, me ayudó a entender lo importante de tener resistencia, controlar el cansancio o alimentarse sólo cuando hay un espacio libre. La lección es que hay veces que no se darán las

cosas en el momento en que tú quieras, sino cuando se pueda. En todos estos casos el abuelo me hablaba siempre de la tolerancia. Me brindaba esas palabras como un capítulo más en mi libro de sabiduría. Así, promovía el desarrollo de esta mediumnidad para el futuro.

Tolerancia, tolerancia... ¿Por qué? Algunas personas se acercarán exigiendo que le regales una bebida, pero tú no puedes dar nada sin una orden de tu maestro. Entonces algunos se molestarán y hasta podrán llegar a decirte que eres una persona sin capacidad de razonamiento, te acusarán y te molestarán. Pero lo más importante es recordar que estás a prueba y en formación para el mañana. Por eso debes perseverar. Ya les dije que yo mismo deserté varias veces de las enseñanzas queriendo desahacerme de este régimen espiritual, pero nunca lo logré. La elección espiritual estaba ya hecha y mis abuelos, QEPD, Feliciano Sánchez, Tomas Sánchez, Pablo Sánchez, Antonio Sánchez Núñez y Tomás Felix tenían la responsabilidad de que yo, como su bisnieto, lograra ejecutar en mi existencia actos positivos para la honra y respeto que se merecen como líderes que han sido en esta comunidad. Ser obediente es otras de las lecciones fuertes que recibí: “Haz lo que se te pida”.

Tolerancia y obediencia. En una ceremonia, los ancestros te llamarán la atención si se está fuera de horario para realizar algún acto que se había acordado con ellos. La puntualidad es sumamente importante en el proceso de ejecución de un ritual. Escuchar y obedecer el llamado te beneficia en tu autoestima y asumes con más responsabilidad tu trabajo. Una o dos llamadas de atención lograrán hacer medir tu propia forma de tolerancia y, seguramente, irás desarrollando estas cualidades.

Las lecciones del abuelo fueron y siguen siendo de mucha sabiduría. En ningún momento él me pidió un trabajo para el cual no me hubiera preparado. Así fui aprendiendo a negociar con diferentes cuadrillas. A las personas que te ayudan de una manera armoniosa les debes obsequiar algo. Estas personas, a veces quieren lo que tú no les estás dando, pretenden otra cosa y entonces nos sometemos a la negación. Se trata de personas que muchas veces creen que por servir a un espíritu ya tienen todo el privilegio.²¹ Ciertamente es que uno puede sentir

21 El principio generalizado del mandato de los ancestros, vivido como una obligación antes que como un privilegio, se evidencia en cuán complejo es acceder al conocimiento de quiénes son las personas que integran el Círculo de la Espiritualidad y qué función poseen. De acuerdo con Sánchez, la autoidentificación como “líder espiritual” –sin la debida anuencia de los

mucho poder al servir a los abuelos pero ¡no hay que confundirse! Se les debe concientizar y explicar la importancia de formar parte de la ceremonia tal como les está permitiendo y tratando de que entiendan que ellos son los protectores de la fe garífuna en los ancestros. Pero, para ello, deben ser tolerantes y cumplir con la tarea que se les da y aceptar también lo que se les obsequia con humildad.

El amor es el poder más grande que existe sobre el universo. La realidad cósmica del garífuna es viva, se mueve y se transmite de generación en generación. Yo sigo cumpliendo la tarea que estuvo en manos de mi abuelo y de mi bisabuelo. No fue fácil. Yo también intenté escaparme. Por suerte, no llegué al extremo de otros *elegidos* que decidieron probar escaparse y no volver, porque el poder de los ancestros es muy fuerte. Tú no puedes simplemente irte, porque a donde vayas recibirás tu señal: puede ser una aparición, un sueño o una voz que susurra en tu oído. Todo tiene su consecuencia y todos conocemos casos de enfermedades y hasta muertes por no cumplir con el deseo ancestral.

Hay cosas que son muy importantes recordar siempre, amigos garífunas: la espiritualidad es un modo de vivir y ser garífuna. La fe en Dios, los ancestros y en ti mismo es muy importante. Aquí encontrarás algunas de las respuestas, pero solo tendrán sentido si vives la cultura.

ancestros— y el uso de la información o de las técnicas de la espiritualidad por fuera del ámbito correspondiente representan una falta grave al mandato ancestral. Estas situaciones han motivado en gran parte la escritura de este texto.

SEGUNDA PARTE

Chugú – Ceremonia

Juan Carlos Sánchez

Espiritualidad garífuna

Antes de contarles algunos detalles sobre las ceremonias, tal como lo he aprendido del abuelo Basilio, voy a tratar de explicarles qué es lo que entendemos por “espiritualidad garífuna”. Es una forma de pensar la vida que nace junto al plan de creación de Dios y encuentra sus bases en la naturaleza que da vida armónicamente. En ese plan, la Tierra, como creación divina, es una y está formada por varios elementos que se ayudan entre ellos. De esta ayuda mutua es de donde el ser humano aprende que el espíritu que se desprende de él al morir, puede seguir ayudando. Por eso, nosotros creemos en la vida después de la muerte y en la comunicación con los espíritus de nuestros antepasados quienes siguen instruyéndonos por medio de sueños, apariciones y señales.

Nuestro culto a los ancestros, es una manera de respetarlos, agradecerles y reunirnos al calor de la sabiduría ancestral por medio de cantos, tambores, comida, bebida, incienso y oración. El tiempo y el espacio rigen la vida y la muerte, pasando desde el nacimiento hasta la vejez. O sea, dependemos de lazos que se extienden desde el pasado, por el presente, hasta el futuro. Existimos gracias a nuestros padres, quienes a su vez existen gracias a los suyos, y así sucesivamente. Todos nuestros antepasados, aun los que no conocimos, están profundamente interconectados con nuestras vidas. Una de las finalidades de los rituales para los abuelos es saciar sus almas entregándoles la esencia de los alimentos y recordando su linaje. En este culto es muy importante mencionar sus nombres, identificándolos correctamente, ya que algunos de ellos están en un proceso de transición después de su muerte y vienen a las ceremonias para tratar de entender el mundo espiritual. Muchos de estos espíritus continúan relacionados con su vida terrenal, no pudiendo desprenderse de ese plano. Las ceremonias, las ofrendas, la espiritualidad que practicamos, ayudan a estos espíritus ancestrales en este proceso. Es necesario reconectarnos con

nuestras capacidades naturales, ver a través de los ojos de los abuelos y abuelas, sentir junto al latir de su corazón para ver más allá de lo cotidiano. El culto a los ancestros es lo que ha mantenido unida a la comunidad garífuna, convirtiéndola en una gran Nación.²²

El resultado de la espiritualidad garífuna tiene su atención dirigida hacia la unidad. Esta es la que le da forma completa a este círculo espiritual, representada por la madre tierra,²³ energía emanada de Dios. Los ejercicios espirituales que se viven en la fe garífuna (juntas, coordinación ceremonial, búsqueda de linaje, cantos, purificación), se deben a una de las metas trazadas por los ancestros, que es la de ser libres y poder desenvolvernos normalmente en nuestra vida y como cultura.

Creer en la existencia de un ser inmaterial, especialmente en Dios o los antepasados, es la aprobación total de la existencia de vida concebida en forma de amor. Nuestra espiritualidad propone desarrollar el sentido pleno, una visión elevada separando el bien del mal. No se limita a una persona, a un grupo de personas, a una ceremonia o a un objeto. Propone entender que la trascendencia no proviene de aspirar a otro mundo sino de estar en plenitud con los espíritus de nuestros ancestros. La fe en ellos es una guía que sirve de enlace de los eslabones de la cadena de amor como hijos de una sola Nación.

Espiritualidad, es la capacidad de darnos cuenta de qué hace Dios en nuestro entorno y cómo los ancestros están interviniendo en nuestra

22 Tal como hemos referido en la introducción, la transnacionalidad garífuna abarca Nicaragua, Honduras, Belice y Guatemala, a lo cual debemos sumar Estados Unidos como principal punto de destino migratorio desde mediados del siglo XX, y San Vicente y las Grenadinas como espacio de la etnogénesis. Si bien los poblados garífunas han desarrollado particularidades según sus relaciones con los Estados-nación correspondientes, mantienen elementos culturales comunes como el idioma y la música. En este comentario y en su definición de espiritualidad, Sánchez introduce el culto a los ancestros como una práctica definitoria central de la garifunidad que va en el sentido de la (re)invención de la tradición observado en la introducción a esta publicación. Los flujos de intercambio y los procesos de transculturalización generan una dinámica en la que se construye una nación garífuna imaginada por medio de la idealización de un espacio-tiempo pasado, en el que las prácticas espirituales –junto con la pesca y la agricultura– se presentan como la piedra de toque identitaria. Esta construcción cultural es un proceso cuyo sistema simbólico es sumamente empírico y que se evidencia en las relaciones coyunturales de transformación y/o continuidad (Sahlins, 1988).

23 En este breve comentario el autor integra el concepto de naturaleza con la dimensión religiosa, lo cual permite completar la nota 21 referida a la deificación garífuna de elementos como la tierra o el mar.

existencia. Honrar a los espíritus de nuestros abuelos cada día y sentirlos es parte importante para el crecimiento personal.

Espiritualidad es realidad oculta para algunos, como las raíces de los árboles, y libre para los *elegidos* como el aire para los pulmones.²⁴

La espiritualidad no es patrimonio de un período de vida ni de un culto, eso lo tenemos bien claro. Es una característica de todo ser humano. Conocer nuestra espiritualidad nos ayuda a respetar nuestra cultura y a valorar las enseñanzas de los ancestros.

Esta espiritualidad radica en el proceso histórico de nuestro pueblo que ha sido de exterminio y sometimiento, pero también de lucha y revolución, con el único objetivo de ser libres de toda opresión.²⁵

La espiritualidad garífuna es el camino hacia una vida más digna y una comunidad más unida.

El andar ancestral: las juntas espirituales

En el tiempo transcurrido y asimilando las lecciones del sabio abuelo, recuerdo que entramos en una etapa nueva y él comenzó a llevarme a reuniones espirituales como oyente. Así, aprendí a tratar con los espíritus invocados y a comprender cada uno de los momentos necesarios para organizar nuestras ceremonias. Para poder entender todo esto, deben saber que lo que nosotros vivimos en una ceremonia es una parte, a veces la última, de todo un trabajo que empieza mucho antes. En ese trabajo, son los ancestros quienes nos guían y nos dicen todo lo que debemos hacer para satisfacerlos. No es que nosotros tocamos nuestros tambores, llamamos a los abuelos con nuestros cantos y ellos vienen a la ceremonia, comen su comida, bailan con nosotros y ya. No. Esto es más complejo.

24 En esta frase el autor sintetiza el modo en el que opera el acceso al conocimiento espiritual: está disponible para quienes estén dispuestos a hacer un esfuerzo por observar más allá de la superficie y para quienes, en carácter de *elegidos* hayan recibido esa capacidad de observación por el mandato ancestral.

25 Haber sido una población surgida en un contexto de guerra y colonialidad, y no haber sido esclavizada, es una de las características etnogénicas que los garífunas refieren con mayor orgullo.

Para eso se efectúan las que conocemos como “juntas espirituales” donde se organizan las ceremonias. Para que los ancestros reciban lo que están pidiendo, se deben cumplir tres momentos o fases que ahora les voy a explicar:

- Fase 1. Invocación de los ancestros que recibirán ofrendas en la ceremonia.
- Fase 2. Coordinación de familias responsables de la ceremonia.
- Fase 3. Invocación a los ancestros que organizarán y ejecutarán la ceremonia

En la fase número uno, los abuelos darán a conocer el motivo de su petición.²⁶ ¿Por qué están pidiendo? ¿Para qué? En algunos casos la familia, en acuerdo común, decide regalar a los ancestros como acción de gracias. Pero en este caso nos referiremos a la petición por alguna razón que puede ser por asistencia en un accidente, o porque ama y quiere mucho a su familia y quiere convivir con ellos, por rogativa, etc. Puede ser por varias razones que los ancestros pidan una ceremonia con nosotros. Si existe desunión entre los familiares, puede también ocasionar este tipo de peticiones.

En esta primera fase se hablará del alimento que ese día quieren degustar los ancestros, es decir, ¿qué es lo que están pidiendo? Las juntas son flexibles, si un abuelo olvidó decir algo sobre el alimento en la primera fase, en la segunda o tercera, puede hacer mención de ello. Principalmente, se hablará sobre el porqué de esta petición. La ceremonia garífuna es símbolo de unidad, la unidad se vive esforzándose por atender a los abuelos. Pero también su deseo es que esta fase de unidad vaya acompañada de tambor y de comida. No solamente es baile y alimentos. Es oración a Dios por nosotros en el *malí*, ritual principal presidido por los espíritus de nuestros ancestros dentro de nuestra ceremonia garífuna.

26 Es necesario aclarar que las peticiones de los ancestros para la sustanciación de los rituales se manifiestan generalmente a través de sueños o aflicciones. En el primer caso, el ancestro manifiesta la necesidad de ser recordado/ofrendado por un ritual, lo que lleva al familiar directamente a la consulta espiritual. En el caso de las aflicciones, en las narrativas personales sobre experiencias en el terreno de la espiritualidad, aparecen como dolores de todo tipo, inmovilización de miembros y descompensaciones generales que no logran ser diagnosticadas con claridad ni tratadas con éxito por la medicina convencional.

Los ancestros planifican y eligen a un *buyei* para dirigir el trabajo. Este *buyei* llamará a *doiimbrias* –tamboristas ceremoniales– y *gayusas* –cantoras ceremoniales– para ese día.

En las juntas, los espíritus hacen el recordatorio especial a la familia: “Deben quererse... No tengan problemas entre ustedes, hagan las paces antes del día de la ceremonia... y sobre todo, tengan respeto a Dios y a los espíritus de sus abuelos”.

En esas reuniones, los ancestros también sacan a relucir todos sus entornos familiares. Nos mencionan su árbol genealógico, los familiares cercanos, los lejanos, todos, hasta familiares de los que quizás nunca hemos escuchado hablar. Así podemos llegar a conocer nuestro origen, gracias a que éste es uno de los objetivos de la ceremonia.

La naturaleza da a todos sus hijos lo necesario para sobrevivir, conocerse a sí mismo, con la ayuda de nuestros ancestros. El resultado de nuestros ritos ceremoniales en medio de un canto de paz y solemnidad nos acerca más a esa idea de unidad como hijos de una sola cultura. Así logramos una gran celebración espiritual. Así, nos hermanamos más y nos amamos más.

Dentro de esta misma primera fase del andar ancestral, se empieza a ver a quién hay que invitar. Esto es más fácil gracias a la información que los ancestros nos dan acerca de su descendencia y los lugares donde viven. Ha sucedido que se mencionan nietos que viven en otros países o en parajes lejanos de nuestro pueblo y, con la información brindada por los abuelos, pudimos invitarlos a la ceremonia.

En la segunda fase, en Livingston, se reúne a todos los miembros de la familia y en caso de que alguno de ellos no pueda asistir el día de la ceremonia, tiene que notificar a tiempo con la debida justificación a los ancestros. Esto se hace para que quede fuera la idea de que esa persona no irá a la ceremonia por rechazo a la fe garífuna.

También con la familia se logran coordinar trabajos para el gran día como adornar el templo, asistir la alimentación de los trabajadores espirituales, administrar el proceso de conocimiento de alimento ancestral, etc. Es una gran ventaja conocer la cantidad de familia que va a concurrir porque es la gran alegría que tendrán los ancestros al ver reunidos a la mayoría de sus hijos, nietos, bisnietos, tataranietos, etcétera.

Dentro de esta segunda fase, que es la coordinación de familias responsables de dicha ceremonia, se conforma un grupo de personas que deben velar por el buen desarrollo de la ceremonia. Son responsables de la alimentación de los invitados; de los insumos rituales (incienso, candelas, agua bendita, etc.); de la transportación de las personas hacia el lugar de la ceremonia y de cualquier servicio extra que requieran los invitados; de cualquier incidente intrafamiliar que fuera reelevante dentro de la ceremonia, que a veces por malos entendidos llegan a suceder y deben ser resueltos. Deben tener el templo limpio antes de ingresar los invitados, recibirlos, atenderlos y realizar otros deberes más que les son adjudicados, ayudando de este modo a que se sientan también parte del desarrollo y resultado de dicho acto. Velar por la comprensión y unidad es muy importante en este caso y no contradecir una decisión hecha por los espíritus que piden la ceremonia.

En la fase numero tres se invoca a los espíritus, comenzando por José Máximo Castillo –Masí–, coordinador de las ceremonias, junto con otros espíritus de su rango, como Hermenegildo García, Agustín Baltazar, Luis Baltazar, Regino Álvarez, entre otros. Orando a Dios, dándole gracias por la vida, pidiéndole perdón por las faltas y pidiéndole su ayuda e intercesión para darles la libertad a nuestros ancestros para hablar con nosotros.²⁷ Nuestros abuelos saludan a sus nietos, a través de los cuerpos de los *ebu* –médium– y dan a conocer el amor de

27 Este pedido a Dios para favorecer la comunicación con los espíritus de los ancestros es una de las formas en las que se expresa la histórica relación entre catolicismo y espiritualidad. Desde la perspectiva garífuna se reconoce la existencia y el poder del Dios judeo-cristiano, del cual tanto ellos como sus ancestros son creyentes, motivo por el cual es requisito indispensable solicitar su intercesión. Desde la perspectiva católica (expresada por los sacerdotes en ejercicio en Livingston) esto se presenta como un área de controversia, ya que Dios y su único hijo –Jesucristo– resultan ser las únicas deidades susceptibles de ser invocadas. Esta imbricación de creencias genera interacciones que varían de acuerdo con el tiempo histórico y a los liderazgos ejercidos desde la Iglesia católica y la espiritualidad garífuna, modelando usos y prácticas. Si bien pueden delimitarse dos espacios culturales diferenciados –el templo *dabíyaba* y la parroquia católica– la superposición de creencias es observable de diferentes modos. En gran parte de las ceremonias de la espiritualidad garífuna se reza el rosario, la coronilla de la divina gracia y se introducen aspectos de la liturgia católica como crucifijos e imágenes de deidades católicas que bajo ningún aspecto se consideran opuestos a la espiritualidad. Por otro lado, en la parroquia local se oficia desde 2010 una misa católica en idioma garífuna –*lemesi*– que no es solo una versión traducida de la liturgia católica sino que incorpora performances y elementos simbólicos centrales de la garifunidad como tambores, imágenes y ofrendas.

Dios. Hablan de la importancia de la unidad que debe existir en una ceremonia, recomendando a los familiares que estén juntos para poder disfrutar con sus ancestros la felicidad en ese día.

Se hace mención acerca del horario de inicio de la celebración y de cómo deben responder a la necesidad de sus abuelos y de sus invitados. Cada espíritu familiar hace su pedido, da su opinión y dicta cada paso que se debe dar, haciendo recordar a todos los presentes cuál era la comida que había pedido, en qué lugar del templo quiere que se le ofrende y otros detalles.

Recuerdo que en estas juntas, el abuelo Basilio controlaba el tiempo en el cual cada espíritu participante permanecía en el cuerpo de un médium. No lo hacía con un reloj, sino que él tenía ese don de saber en qué momento debía intervenir. Esto es importante, porque un espíritu no debe estar mucho tiempo en un cuerpo. Cuando un *ebu* recibe un espíritu en su cuerpo se debilita, porque deja su propio espíritu para recibir al del ancestro. Eso, si no se controla, tiene consecuencias a largo plazo. Si el espíritu está mucho tiempo en el cuerpo, es difícil darse cuenta si continúa allí o si se va y llega otro tomando su lugar, engañando a todos. Por eso es importante el papel del *buyei*, porque es quien debe controlar qué tipo de espíritus llegan a comunicarse con sus parientes. Cada una de las juntas que se realiza termina con una oración.

Dabúyaba

El *dabúyaba* –templo– es un lugar en donde se practica la ceremonia de nuestros ancestros para una mejor vida de unidad y amor. Tengo entendido que *dabúyaba*, viene de la palabra *dabuba* que quiere decir “entrar al agua o zambullirse”. La palabra *dabuyabá* escrita así, es una forma de repetir esa acción de ir a coger algún líquido utilizando un recipiente o de ir de nuevo a nadar. *Dabúyaba* sonando con tilde en la letra “u” es el nombre con el cual fue bautizado el lugar para nuestras celebraciones sagradas.

Los templos se ubican en playas alejadas o montaña adentro. Esto es para resguardarnos de la persecución religiosa y política. Según cuentan los abuelos, en 1924 –si mal no recuerdo– un militar guatemalteco de alto rango llegó a visitar un *chugú* que se estaba realizando

en el *dabúyaba* de *Siete Altares*.²⁸ Su sola presencia generó tanto miedo entre los garífunas que todos salieron corriendo hacia la montaña. En aquel entonces, había sacerdotes católicos que hablaban muy mal de nuestra espiritualidad y lo denunciaban en sus iglesias.²⁹ Ese día, el *Buyei* Agustín Baltazar –uno de los *buyeis* más poderosos en su tiempo– se quedó en el templo, invitó al militar a pasar al lugar sagrado y comenzó a hablarle. Le contó sobre su familia, en especial sobre su mamá y otras cosas. También contestó algunas de sus preguntas. Así parece que este militar, al escuchar al *buyei*, se dio cuenta de que allí no se estaba realizando cosa mala y entonces todo fue tranquilidad.³⁰

Los templos se construyen en lugares alejados también para facilitar el acceso a algunos insumos de uso en las ceremonias (hierbas medicinales, palos, agua, leña). Basilio decía que su construcción siempre es requerida por los espíritus, especialmente quienes han identificado a una persona a quien prepararán como *buyei*.

Para la construcción se reúnen familiares y amigos. La razón por la que se construye un *dabúyaba* es diversa. Cuando la petición la hacen los espíritus directamente al *buyei* es para realizar curaciones y ceremonias. Ahora bien, cuando la orden viene de un espíritu que

28 *Siete Altares* es un sitio de memoria para la comunidad garífuna de Livingston. Ubicado sobre la costa norte. Es una formación rocosa que unifica la selva tropical con el océano, creando cascadas y pozas de agua de gran interés turístico (Imagen 2). Allí, vivió uno de los *buyeis* más reconocidos de la historia local, Don Agustín Baltazar, quien presidía ceremonias y curaciones utilizando una de las pozas donde, según Sánchez y Don Carnal –descendiente del mencionado *buyei*– se concentra un gran poder espiritual.

29 Si bien la relación entre el catolicismo y la espiritualidad garífuna en el Livingston contemporáneo posee una serie de tensiones que varían según los modos en los que los líderes establecen ciertos acuerdos, es necesario llamar la atención sobre el hecho de que el hilo conductor ha sido principalmente el consenso. Estos acuerdos están condicionados por un proceso de evangelización que comenzó en el período etnogénico garífuna –siglos XVII y XVIII. En la actualidad se desarrolla por medio de un intercambio de prácticas y símbolos, tal como se mencionó en la nota 28. Los sacerdotes católicos suelen participar como invitados en algunos pasajes de las ceremonias de culto a los ancestros y tanto líderes como practicantes de la espiritualidad participan en misas, procesiones y actividades organizadas por la parroquia local, más allá de la ya mencionada misa garífuna. Un análisis de interés para comprender la coexistencia ritual entre catolicismo y espiritualidad con un énfasis en *lemesi garífuna* en Belice es el de Oliver Greene (2014).

30 Este relato reviste gran importancia para comprender el modo en el que las prácticas de la espiritualidad garífuna han sido objeto de persecuciones y acciones represivas también en la Guatemala postcolonial, tal como ya referían durante la década de 1950 Taylor (1951) para el caso de Belice y Coelho (1995 [1955]) para Honduras.

no es *buyei*, el lugar es utilizado para juntas familiares, misas y celebraciones de ceremonias. Un *dabúyaba*, es un lugar en donde existe energía espiritual para solucionar los problemas de una familia, un pueblo y una nación.

Su construcción requiere de ciertos rituales para que el *dabúyaba* sea reconocido como tal. Entre estos, la bendición del material de construcción, el ritual de los postes y el ritual del centro o corazón del templo, lugar en donde se hace el primer *malí* en las ceremonias. Al concluir la construcción, también se realizan rituales como el del baño sagrado, con una mezcla llamada *hiyú* o *bayoura* elaborada con base de yuca. El ritual de frutas, como una manera de agradecer a los espíritus que cuidarán el lugar, se coloca en el centro del templo, sobre hojas de plátano o banano. Todos estos rituales son acompañados con tambores y cantos. Se realiza una vigilia y, por último, el templo es entregado al *buyei* y a los espíritus de los ancestros.

Algunos templos tienen cuatro puertas, otros seis. Cuatro puertas es el símbolo del cuerpo humano y los cuatro puntos cardinales del universo. Si el templo es muy grande, se le deben agregar dos puertas más para que no esté tan oscuro. Dentro del templo se encuentra el *guli*, lugar sagrado al cual solo accede el *buyei* y personas autorizadas, y otro compartimiento donde se ofrenda la bebida sagrada –*bayouru*– que es hecha de yuca, yampi, sal y azúcar.

Al comenzar la construcción de un *dabúyaba*, pedimos permiso a Dios, a la naturaleza y a los espíritus que habitan en sus alrededores, lo cual ayudará a que reine la paz en dicho lugar. A cada poste del templo se le ofrendará con tambores y cantos al momento de colocarlo en su respectivo lugar junto con incienso y candela. No debe faltar comida y bebida como frutos de la tierra en ayuda a reconstruir esa idea de ser partes de la creación divina.

Cada parte del templo tiene su función y, por consiguiente, las actitudes nuestras deben ser acordes al mandato ancestral. En el centro del templo,³¹ será el *buyei* quien ejecutará acciones específicas dentro

31 La referencia al “centro del templo” ha sido observada por los primeros etnógrafos como un lugar en donde se emplaza “una pila de tierra, el *lanígi diügú* (corazón del *diügú*)” (Conzemius, 1928: 203). En referencia a esta cita, Taylor comenta unos años después: “No había una pila de tierra revuelta, cubierta por una mata y rodeada de ofrendas de bebidas como describe Conzemius con el nombre de

del desarrollo de la ceremonia en momentos claves. Por ejemplo, en el *malí*, debe pasar entremedio de los tambores, formando una cruz y caminar en círculo sin alejarse mucho. El lugar en donde se encuentran los tamboristas, debe mantenerse libre para el juego de bastones de los espíritus de los abuelos, y también para sus movimientos individuales.

En las esquinas del templo existen grupos de espíritus que permanecen allí y es por eso que deben estar libres, al igual que las puertas, porque es por donde los espíritus pasan. Si estás en la puerta del *dabúyaba* y pasa un espíritu muy fuerte, te puede botar.

En ciertas temporadas, se debe ofrendar frutas y comida en el templo para los espíritus protectores y un baño ceremonial con *hiyú* para el templo, ahumarlo y bendecirlo. Antes, esto se hacía todos los meses, deberíamos volver a hacerlo así, porque es nuestra forma de demostrarle al lugar y a los espíritus que lo habitan lo importante que son para nosotros.

Cuando una persona comete un error o una equivocación que hace pensar a los espíritus que no hay fe en ellos, pueden castigarla haciéndola trepar el templo por dentro. ¿Cómo es esto? Un espíritu posee a esa persona y trepa por los postes y allí se queda. Solo el *buyei*, tamboristas y *gayusas* pueden hacer un ritual especial para que el espíritu enojado haga descender a esa persona. No es de alarmarse, esto es una consecuencia para quienes no creen.

El centro del templo, al igual que el *guli*, es una parte sagrada donde no puede pasar cualquiera o quedarse allí parado. Fuera del templo se mantiene un grado de respeto por las entidades espirituales que preservan el orden durante la ceremonia evitando que se incruste un mal que nosotros no podríamos controlar.

Lanigi dogó [...] aunque los informantes más viejos dicen haber visto esto en rituales realizados en Honduras” (Taylor, 1951: 120). Coelho menciona un “montículo de tierra” que se constituye como el “*lanigi chugú*” –corazón del *chugú*– aunque sostiene que se establece dentro del “santuario” –*guli*– (1995 [1955]: 161). Estas citas resultan interesantes ya que, como surge a través del texto, la referencia al *dabúyaba* como un “corazón” es permanente, a la par que la incorporación al culto de elementos de la naturaleza como la tierra. En la etnografía de Johnson, encontramos la referencia a una práctica hondureña que se asemeja a este concepto y que denomina *mua*, unas tablas confeccionadas con tierra y pintadas con un preparado de agua de mar, limón, detergente y achiote, entre otros productos (2007: 155).

Lo más importante en este caso es tener un corazón limpio de inequidades para poder sentir y vivenciar la riqueza que por medio de estas ceremonias se hacen presentes en la vida de la comunidad garífuna. El templo representa la naturaleza, la tierra en la cual debemos vivir en armonía y con una gran energía para que toda ofrenda sea recibida, con el sonido de las voces al unísono de cantos y toque de tambores, el olor del copal y las oraciones.

Alrededor del templo se observarán pequeñas casas que pertenecen a ancestros de un grado inferior dentro del círculo espiritual, formando una pequeña comunidad. Estas construcciones sirven para alojar a los invitados a las ceremonias.

El templo garífuna es un lugar de sumo cuidado, amor y respeto. Allí existe la salud, donde muchos se han curado de males espirituales, por medio de hierbas naturales. Sanación con cantos, tambores, maracas, comida, baños, sahumerios, oraciones, baños de mar, baños de agua del río, entre otros, han dejado y siguen dejando sus huellas. El templo se asemeja al corazón humano: trátalo, bien y te cuidará.³²

Los tamaños de los templos y las casas espirituales alrededor del templo, pueden ser variables. Una familia con gran número de integrantes podría tener un tamaño muy notable, pues en la actualidad se construye un templo que tiene aproximadamente 60 pies de largo por 39 de ancho. Un templo es vida, y la comunidad garífuna dice presente a Dios realizando curaciones extraordinarias a sus hijos y protegiendo a gran parte de la comunidad.

Hablar del *dabúyaba*, es hablar de unidad. Tomarlo como un lugar sagrado es lo correcto. El mantenimiento espiritual o cuidado de los templos es realizado por personas adultas, preferiblemente de edad avanzada, porque son las más cercanas a la iluminación espiritual requerida para ese acto. Ellos o ellas se encargan de la limpieza, de las oraciones y sahumerios. Además, se elige una persona responsable de velar por la coherencia de actividades en el uso del templo, bautizándola como madrina o padrino del lugar. El *buyei* es uno de los indicados para dar el uso adecuado a los *dabúyabas* y permanecer allí cada vez que se hace un ejercicio espiritual. Por eso debe vivir en su propia casa que debe estar dentro del área del templo para poder acudir cuando

32 Esta referencia al corazón ilustra lo mencionado en la nota anterior.

se le requiera. Cada *dabúyaba* tiene sus series de cantos, inspirados por los espíritus de los abuelos que son propietarios o solamente viven en él como familiares o amigos. Realmente, *dabúyaba* es sinónimo de aprendizaje.

Chugú

La muerte no es suficiente para hacer un ancestro. En nuestra cultura, realizamos varios rituales para acompañar al espíritu de un difunto hacia su misión como ancestro, lo que sería convertir al muerto en ancestro o espíritu protector... su “ancestralización”. Hay algunas confusiones con respecto a esto, porque muchos estudiosos han escrito que este proceso es un pasaje de *gubida* a *ahari*.³³ Debo decirles que

33 Con esta afirmación y la explicación siguiente, Sánchez establece con claridad su perspectiva sobre el uso correcto de la terminología para caracterizar a los espíritus; una información de gran significatividad para futuros estudios sobre el tema. Cuando se refiere a las confusiones generadas por los escritos de “muchos estudiosos” evidencia el modo en el que algunos trabajos académicos han influenciado los modos de conceptualizar la cultura aún para los mismos garífunas. Si bien no hace citas directas, la palabra *gubida* para nominar a los espíritus de los ancestros es utilizada en gran parte de los trabajos etnográficos que abordan la temática. La discusión aquí planteada por Sánchez no invalida dichos trabajos, sino que advierte sobre la necesidad de revisar ciertos conceptos. Podemos cifrar en Eduard Conzemius (1928) –quien observó una ceremonia *dügü* en Honduras en 1920– la primera referencia a esta palabra, cuando define al *gúbida* (*sic*) como el “espíritu de un antepasado fallecido”. Luego Taylor (1951) lo reafirma para el caso de Belice y Coelho (1995 [1955]) para Honduras. Por otro lado, Foster sugiere –de modo temerario– en un *postscript* de su artículo sobre la celebración del *dügü* en la Isla de San Vicente, que la palabra *gubida* podría derivar de la frase utilizada en el idioma español de Guatemala “se fue al *cumbito*”, en referencia a alguien que “murió y fue enterrado” (1987: 83). En relación con Livingston, mencionaré dos autores que acuñan este concepto. Por un lado, Howland (en el único trabajo particularmente destinado a la espiritualidad garífuna livingsteña) da cuenta del sistema comunicacional entre los espíritus de los ancestros y los participantes del ritual, haciendo alusión a éstos como “creyentes en el sistema de espíritus *gubida*” (1984: 89, traducción propia). Por otro lado, Alfonso Arrivillaga Cortés (2007) –antropólogo guatemalteco especializado en los garífunas de Livingston– en un artículo focalizado en la figura del héroe y fundador del pueblo, Marcos Sánchez Díaz, sostiene que en el culto a los ancestros “[...] todos los difuntos, tarde o temprano, llegarán a ser *gubidas* que desfilan al panteón comunitario, algunos alcanzan una investidura especial, por sus hazañas, por su vida ejemplar, por su lucha a favor de los demás. Así, en su calidad de héroes, entran al ámbito de lo sagrado con una particular jerarquía, de espíritu superior *hiuruha* [...]” (Arrivillaga Cortés, 2007: 249). Esta última aseveración parece estar en la misma sintonía que

en nuestro idioma, *gubida* proviene de la palabra *gubeli*, que significa “ya está descompuesto” y se usa para hablar de comida, por ejemplo, “*Gubeli rin le*”, es decir, “Este arroz está descompuesto o podrido”. Esto no significa que la palabra *gubida* sea un estado espiritual de un fallecido, menos se puede referir uno así al cuerpo de un hermano o una hermana que dejó este mundo terrenal. Un médico forense o un científico o un abogado pueden referirse así al cuerpo de un muerto, pero en nuestro mundo espiritual no podríamos, porque nos estamos refiriendo a un espíritu y no a un cuerpo, a una materia.

Hay dos palabras en garífuna para referirnos al espíritu de una persona. Por un lado, tenemos nuestro *áfurugu*, que también significa “sombra” y es generalmente usado para referirnos a nuestro propio espíritu mientras vivimos. Por ejemplo, cuando uno se siente mal debe complacer a ese *áfurugu* con la comida, bebida, paseo o lo que sea que más le guste. Esto se llama *Biñurahanoun báfurugu* –alegrar a tu espíritu³⁴. Igualmente se utiliza la palabra *nalmate*, así nos referimos a nuestro espíritu mientras estamos vivos.

Por otro lado, tenemos nuestro *ahari*, que es también nuestro espíritu, pero es una palabra que se utiliza para hablar de nuestro espíritu después de la muerte. O sea que una vez que morimos, nuestro espíritu se

el comentario de Johnson: “los ancestros están divididos en dos grupos: los *aharis* (o *hiuruha*), espíritus ‘mayores’ o personas que son guías y ayudas para los chamanes, los *gubida*. Estos últimos son ancestros que poseen necesidades materiales y demandas que pueden afligir a sus descendientes si no son recordados (Johnson, 2007: 148).

- 34 Esta descripción sobre la ontología garífuna que realiza Sánchez respecto a la forma en que se alude a ese propio espíritu es también explicada en Livingston como la creencia en esa *sombra* que nos acompaña desde nuestro nacimiento. Algunos interlocutores la refieren como el “doble”, pero Juan Carlos explica que esa traducción sería solo viable para el caso de objetos y no de personas (véase nota 48 sobre el nombre de los tambores, en el apartado “*Lañigi garawoun*”). Esta entidad –*áfurugu*– puede, de acuerdo con las historias que he podido relevar, advertir sobre algún peligro o ayudar en la toma de decisiones mediante señales, motivo por el cual se debe respetar y cuidar. Dentro de los relatos sobre el *áfurugu*, es frecuente encontrar personas que dicen haber comprobado situaciones de copresencia; es decir, haber recibido noticias de que han sido vistos en dos lugares al mismo tiempo. Esta capacidad de copresencia no solo puede resultar sorpresiva o espontánea, sino que se cree que puede ser desarrollada por algunos líderes espirituales que se envisten de dicho poder dominando a su *áfurugu*. Cuando Sánchez en este mismo trabajo critica a ciertas personas por la utilización del poder espiritual, indica –entre otras cosas– que no deberían hacer alarde de esta capacidad. Respecto a este ritual para complacer al *áfurugu*, Sánchez da mayores detalles en la Tercera Parte de este mismo trabajo.

separa de nuestro cuerpo para iniciar su viaje hacia *galilendu* o *seiri*³⁵ –la morada de los ancestros– donde continuará su misión como *ahari*.

A los tres días del fallecimiento,³⁶ el *ahari* de la persona se da cuenta de su nuevo estado y solamente después de un año puede regresar a recibir ofrendas y comunicarse a través de sueños o señales. Hay espíritus muy especiales que tuvieron el don de la comunicación a través de la posesión aún antes de cumplirse ese año. Hubo casos de posesiones espirituales durante el velorio, con el cuerpo presente, pero estas son excepciones. Lo de la posesión es algo que puede llevar más tiempo, ya que no todos los espíritus encuentran ese canal de comunicación. Puede llevarles mucho tiempo y algunos no lo logran jamás. Este es uno de los misterios de nuestra fe.

Por eso, al cabo de un año del fallecimiento, realizamos un ritual de ofrenda de alimentos y de ropa, que incluye un baño espiritual con *haruti* –cazabe semicocido– y una misa católica.³⁷ Con este ritual, el espíritu del difunto se presenta y ya puede continuar su misión como *ahari* protector.

Ahora voy a hablar sobre el *chugú*. Esta es una ceremonia que puede durar desde medio día, hasta tres días completos. El día principal de las ceremonias garífunas es el viernes, aunque puede realizarse también en otros días. Se organizan por varios motivos. Generalmente son los *aharis* de los abuelos quienes mayormente las piden por una falta cometida (desunión familiar, pleitos, desobediencia, falta de fe, entre otras). También pueden hacerse como una forma de agradecer a los *aharis*, aun sin que ellos lo pidan, por promesas que sus familiares

35 El *seiri*, la morada de los ancestros, es generalmente aludida por los garífunas mediante un imaginario que refiere a una vida después de la muerte, compartida con los ancestros en la cual se desarrollan actividades claves de la identidad garífuna como la pesca, la agricultura y la cocina tradicional. Si bien las referencias al *seiri* muchas veces sincretizan con el concepto del “paraíso celestial” para los garífunas más catolizados, mayormente se lo piensa, se lo sueña y se lo refiere como *Yurumein* –espacio etnogénico. Entonces, se da una situación de circularidad en la que pasado y futuro se unifican a partir de la muerte: se reencuentran abuelos, hijos y nietos en carácter de *aharis* –espíritus. En el sentido aquí descrito, aquel modo de vida en esa tierra idealizada de los ancestros, *Yurumein*, es a la vez origen y destino.

36 En este detalle observamos nuevamente la imbricación cosmológica con el catolicismo, dentro del cual los tres días posteriores al fallecimiento son los transcurridos para la resurrección de Jesucristo.

37 En este y en muchos de los detalles ofrecidos por Sánchez se observa una fusión de legitimaciones cosmológicas.

han realizado, por necesidad de pedir protección o para superar una enfermedad. Antigüamente, solo se hacían por pedido de los *aharis* y no era con mucha frecuencia, porque cada familia tenía su ofrenda espiritual con su altar dentro de su propia casa. Con el tiempo, esa forma de ofrendar se fue perdiendo. Hubo mucha migración, entonces los abuelos comenzaron a pedir estas ceremonias más seguido. También comenzó a ocurrir que quienes migraban a Estados Unidos, ofrendaban para dar las gracias por trabajo y dinero que habían obtenido por la protección y ayuda de los *aharis*.

¿Cómo se inicia el *chugú*? Lo primero es bendecir el templo con hierbas medicinales y sahumerios. Una vez bendecido, la noche antes de la ceremonia, se realiza la entrega simbólica del *dabúyaba* a los ancestros por parte de la familia del *buyei* propietaria del mismo, entregándoselo a las personas que van a ofrendar. Este acto de entrega que realizamos entre personas vivas, también se da entre los *aharis*: el espíritu del templo se lo entrega al espíritu que va a ser ofrendado. Se hace una oración y se realizan cantos *abeimahani*.³⁸ Se bendice el centro del templo rociando licor alrededor de la candela que indica el lugar. Se ahúma. Se echa agua bendita y se vuelve a ahumar con un sahumerio especial de corteza de árbol. Luego se bendicen tambores y maracas, y comienzan a sonar. Se toca *ugulendu*. Este ritual de entrega del *dabúyaba* empieza a las seis y media de la tarde y termina a las diez de la noche.

Al día siguiente, por la madrugada se realizan baños con agua de mar o hierbas medicinales, especialmente a todos los parientes cercanos de los ancestros que recibirán la ceremonia. Con esto se busca sensibilizarlos acerca de su cooperación en la misma, facilitándoles escuchar, ver y a veces soñar a los espíritus de sus ancestros. El manejo del tiempo en las ceremonias ha sido muy importante. Según los abuelos, se debe caminar al compás del sol, concluyendo alguna actividad acorde al aprovechamiento de su luz. El itinerario, más o menos, va desde las cuatro de la mañana (con el cerdo previamente destazado, colocado en el centro del templo), reiniciando la ceremonia

38 Se trata de cantos interpretados exclusivamente por mujeres *gayusa* –sin acompañamiento de tambores– que se toman de las manos y realizan movimientos circulares ascendentes y descendentes durante la *performance*. Tal como el propio Sánchez indica en la Parte tres, se reconoce en la tradición otro género similar, el *arumhani*, de interpretación masculina, que está actualmente en desuso.

con otra oración. Se pide nuevamente a Dios el permiso por todos los actos a realizar, por la bendición de la carne del cerdo y la petición especial, que es el recibimiento de la celebración por parte de los ancestros. Seguidamente, se entregan cuatro banderas a las familias que son el símbolo de felicidad, las cuales serán ondeadas en el ritual del *Yurumein*³⁹ (entrada oficial de los ancestros a la ceremonia). Se hace una procesión hacia la playa, en donde se encuentran listos dos cayucos que zarparán antes de la salida del sol. Realizarán un recorrido de dos vueltas y media, formando una cruz. Al regresar a la orilla, anunciaremos el arribo de nuestros abuelos con tambores y cantos, recordando así el tiempo en el cual fueron expulsados de las tierras de *Yurumein*, San Vicente. Cada cayuco será tripulado por un tamborista, una *gayusa*, un par de maracas y un familiar ondeando una bandera. En la playa se ubican un tambor, otro par de maracas, dos banderas, el *buyei*, el *ounagülei*, el *ebugu* y todas las familias e invitados. Al arribar las embarcaciones, se vierte *hiyú* –bebida espiritual– sobre los cayucos, luego agua bendita, licor e incienso. Se retorna al templo con otra procesión con cantos y tambores. Antes de entrar al *dabú-yaba*, dos banderas se colocarán en la entrada principal, encima de la puerta, formando un triángulo, por donde al pasar todos recibirán una bendición. Al ingresar, los tambores dejan de sonar y se descansa unos minutos. Luego, se realiza el ritual llamado *malí* con el que se espera que los ancestros reconozcan nuestras intenciones y reciban todas las ofrendas que se les va a entregar. En el *malí*, se presentan las bebidas y los gallos que cada persona sostiene con su mano, la carne de cerdo o res que ya se ha ubicado allí en el centro. Pedimos una bendición por los animales, ya que servirán para un bien común, alimentando a un buen número de personas. Concentrados, solo escuchando el *ugulendu* de los tambores, realizamos una petición especial a Dios para que considere nuestras intenciones y permita a los ancestros festejar y recibir su ceremonia. Después del *malí* los gallos son preparados al ritmo del tambor. Con un poco de licor en su boca, se les da un golpe, se los despluma y se los lleva a la cocina; se les amarra (*hacharawagu*); se

39 El *Yurumein* funciona como el primer evento dentro del *chugú*, en tanto ritual mayor, y también ha sido adaptado para su puesta en escena de modo público para las festividades de San Isidro –15 de mayo– y del Día del Garífuna de Guatemala –26 de noviembre–, en cuyo contexto posee una funcionalidad vinculada con las políticas de autoafirmación y reivindicación étnica. El único trabajo específico dedicado a esta versión pública del *Yurumein* en Livingston es el de Arrivillaga Cortés (1985), quien realiza una etnografía de la fiesta de San Isidro.

los mete enteros en una olla; y comienza su cocción a término medio. La cabeza del cerdo se parte en dos o cuatro pedazos, se cuece a término medio. Su lugar, cuando llegue el momento de ofrendarlo, será el centro de la mesa junto a algunos gallos enteros. Con las patas del cerdo se hace un caldo. También se prepara la carne del cerdo y gallos para ser guisadas según el gusto de los abuelos. El *fingirigo* –morcilla, actualmente en desuso– se hace con la sangre del cerdo y se ofrenda junto con la comida. Luego del *malí* se ofrendan las bebidas. La comida se ofrendará al mediodía y permanecerá allí según la necesidad.

En la tarde, después de los postres para los *aharis*, que pueden ser atoles o *bimekaküle* –arroz dulce con leche de coco–, se hace el *funsu*, una bebida especial con huevos, agua tibia, azúcar y licor. Se sirve en un *wuacal* que se mueve circularmente alrededor de la mesa, encima de la ofrenda principal. Algunas veces también hay una ofrenda con carácter privado dentro del *guli* y entonces allí se hace la misma acción con el *funsu* sobre esta ofrenda.

Antes de retirar la ofrenda del centro del templo, cuando se trata de una ceremonia de día completo o más, se colocan en fila las *gayusas* para hacer su entrada por la puerta principal. Se les recibe con agua bendita y sahumerio. Se colocan alrededor de la mesa y hacen cantos *abeimahani*. En la segunda vuelta que realizan, invitan a la familia que está ofrendando a unírseles en este ritual.

Las *gayusas* caminan nuevamente alrededor de la mesa y recogen de la mesa lo que a ellas les gusta. Los abuelos dejan ese espacio para compartir solo con ellas ese momento. Esta parte se llama *eigahani*, palabra que significa “tomar algo a escondidas y salir corriendo”. En este caso, los *aharis* no se ven, pero están allí observándolo todo, dando permiso a que las *gayusas* tomen la ofrenda.

El alimento ofrendado al final se divide en tres partes, luego de una oración, bendición y sahumerio. Siempre vas a ver tres ollas. La primera se deposita en un lugar especial seleccionado por el *buyei* luego de haber excavado la tierra a tres pies de profundidad. El orificio es bendecido y ahumado devolviendo a la tierra lo que es de la tierra. Una segunda parte se ofrenda al mar y la otra se utilizará para hacer el caldo de medianoche que se sirve a todos los invitados como cierre de ese día.

La ofrenda al mar se hace con una procesión que sale desde el templo y, con ritmo *ugulendu*, se dirige hacia la playa donde espera un cayuco para hacer un recorrido de dos kilómetros. Allí en el mar, se deja la ofrenda de comida y bebida con oración e incienso. Al regresar, el ritmo de los tambores cambia a un ritmo festivo como *paranda*, mostrando la alegría de los presentes por la señal de la reivindicación con la madre naturaleza. El compartir la alegría es para nuestros ancestros de mucho valor, sobretodo cuando nos ven unidos en un encuentro fraternal. El objetivo de nuestras ceremonias es la unidad.

Por la tarde, cuando la procesión entra nuevamente al *dabúyaba*, luego de ofrendar al mar, los tambores continúan sonando al ritmo de *paranda*, *punta* y *chumba* por un rato. Mientras, en medio del templo continúa la mesa donde había sido ofrendado el alimento, ya que ahora se va a realizar el *achuguguni*, colocando en la mesa doce platos soperos, seis de cada lado. Se escogen seis mujeres y seis hombres para representar a cada una de sus familias, se sirve el caldo de pollo acompañado de pedazos de *ereba* –cazabe. Estas doce personas deben decir lo siguiente, alzando sus platos: “Esto es lo último que les regalamos, abuelos. Recíbanlo”. Luego, obsequian su plato a la persona que ellos quieran. Es un momento muy especial porque algunas personas son por primera vez en su vida protagonistas de algo muy importante junto a otras que quizás ni conocían.

Se retira la mesa del medio del templo y se llama a un descanso. Después es el momento de hacer el *Ládaru Weyu*, que es darle gracias al sol con tambores y el canto *anigira weyu*, que quiere decir “allá va el sol”, como recordatorio de la vivencia de la experiencia ceremonial. La luz del sol, símbolo de sabiduría, nos brinda su claridad y energía. Por eso es merecedor de un momento en medio del ritual garífuna. Por eso nuestra alegría y respeto por la gran ayuda que día a día nos da acá en Livingston.

Luego del *Ládaru Weyu* se vuelve a descansar pero aún faltan otros rituales. Son tres rondas de *ugulendu* y dos *malí*. Con el último *malí* cierra la jornada y se sirve el caldo final con *ereba* para los invitados antes de dormir. El descanso es de dos horas como mucho, porque los espíritus no están cansados. Ellos quieren continuar bailando y disfrutando de la ceremonia. Por eso es muy importante estar preparado física y mentalmente para estos rituales sino no vas a aguantar.

Desde las 2 am hasta las 6 am se realizan tres rondas de *ugulendu* o *chüürüiti* (tocar *ugulendu* parados).⁴⁰ La primera ronda se hace con los tamboristas sentados, los otros dos, *chüürüiti*, porque en el último es donde se va a realizar el *malí* y *aruduhani*, que consiste en la despedida de los ancestros, dando el cierre a la ceremonia. Todo esto termina con una oración final.

Vestimenta

En el principio, nuestros abuelos se presentaban a una ceremonia sin algo distintivo, solo con su *gounu* –blusa larga– debajo de las rodillas y falda, con su pañuelo con un amarre natural. Actualmente, a los *aharis* les agrada que las personas asistan con su traje garífuna: camisa, pantalón largo o vestido.

Llegar al templo ceremonial vestido de negro es una de las cosas que se deben evitar, porque el color negro en la ropa representa dolor, tristeza, duelo.⁴¹

40 Esta distinción que hace Sánchez en la performance del *ugulendu* resulta una novedad de interés para el estudio musicológico. Al tocar de pie, los *doiimbrias* –tamboreros ceremoniales– cuelgan los instrumentos de sus cuellos en lo que representa una prueba de fuerza, resistencia y concentración. Considerando que los *garawouns* –tambores ceremoniales– poseen un diámetro aproximado promedio de 50 cm y son contruidos en una sola pieza cavada de tronco de caoba, el peso que deben soportar los ejecutantes es de importancia, lo cual sin dudas complejiza la interpretación. La única referencia en relación con la ejecución de los tambores ceremoniales de pie, es quizás la que se encuentra en el trabajo de Johnson, quien describe sin mayor detalle que los tamboreros se ponen de pie en el momento del *Mali* y agrega que realizan un movimiento circular alrededor del templo (2007: 165).

41 He podido comprobar que esta veda del color negro en la vestimenta durante las ceremonias funciona de modo activo, negándose el acceso a quienes acuden con alguna prenda de ese color. El fundamento se relaciona con lo que luego desarrolla el mismo Sánchez, en el sentido de conceptualizarse como un color que atrae a los “malos espíritus”. Resulta interesante entonces la descripción del *dügü* realizada por Taylor, quien menciona que “No hay una vestimenta particular para el *búiai* oficiante. Éste vestía, en una ocasión, una camisa negra con un pañuelo negro anudado al estilo marinero alrededor de su cuello, un sombrero de paja de ala ancha y llevaba un palo pelado en un lado, como un bastón”. Luego, al describir el inicio del ritual y como un importante antecedente referido a la vestimenta, menciona que “Todos los ocupantes de los botes estaban ataviados con cruces hechas con hojas de palma y sus capitantes (*aronegu*) vestían faldas hechas con hojas de palma en lugar de pantalones” (1951: 119, traducción propia).

Después de un tiempo vino la idea del uniforme garífuna⁴². Actualmente, se presenta la familia así, uniformada. El traje de nuestras culturas es sumamente extraordinario y los abuelos y nosotros nos vemos bien. De ningún modo se debe olvidar la “magia” —como me gusta llamarla— que sale del fondo del alma garífuna cuando luce su traje.

La vestimenta para una ceremonia es importante porque es otra de las maneras que tenemos de acercarnos a lo que nuestros abuelos desean, ya que de lo contrario no solo estaríamos alejándonos de los *aharis* sino que también podríamos —sin querer— atraer otro tipo de espíritus no convenientes que pueden inquietar a la gente, usándola o induciéndola a ir al templo a beber licor, a buscar problemas, etc. Esto ha pasado en el templo y en esos casos debemos hacer diferentes tipos de rituales para contrarrestar esta influencia negativa.

Las joyas y trenzas postizas⁴³ son un impedimento para la conservación de la naturaleza de las ceremonias. No se está en contra del desarrollo, pero se deben respetar las costumbres de nuestros abuelos. Siempre se tendrán en el templo actos que no puedan controlar los ancestros pero si todos respetamos la delicadeza de cada abuelo, las cosas estarán mejor. Buscamos que nuestros abuelos estén cómodos. Ellos en ningún momento estarán en contra del desarrollo ya que es una de las leyes de la naturaleza.

Podemos mencionar el *agalahani*, un vestuario ceremonial teñido con achiote⁴⁴ para hombres y mujeres. Se trata de un distintivo

42 No se han realizado aún estudios respecto de los antecedentes de la implementación y difusión del “traje garífuna” confeccionado con telas de diseño cuadrillé de colores diversos. Las mujeres utilizan faldas, vestidos y blusas, mientras los hombres visten pantalón y camisa. Sería interesante indagar esta vestimenta en el contexto de las prácticas de adoctrinamiento de las colonias y las misiones de la región.

43 El uso de trenzas y extensiones de pelo postizo es generalizado entre las mujeres en Livingston, lo cual puede adjudicarse a una de las tantas influencias de los garífunas migrantes a Estados Unidos. En ese mismo sentido, también es común observar el uso de vestidos y camisas con motivos africanos, lo cual para algunas personas no es bien visto en un contexto ritual o festivo, donde —según ellos— debiera primar el uso del traje garífuna descrito en la nota anterior.

44 El empleo de este arbusto —*bixa orellana*— para teñir la ropa ritual con un particular color rojizo tal como refiere Sánchez, es descrito en la etnografía de Conzemius (1928: 203) como aplicado a las pieles de los garífunas concurrentes a la ceremonia. Asimismo, allí se menciona también un “vestido rojo” utilizado por un médium que se asemejaría más al uso aquí descrito por Sánchez y que también es aludido por Taylor en su descripción de la vestimenta utilizada por mujeres integrantes de las familias organizadoras del *diügü*, registrándola bajo el nombre de *suruguli* (1951:

especial en el momento de recibimiento de las dos embarcaciones o cayucos que se utiliza para la entrada oficial de los ancestros a realizar la ceremonia. A estas personas elegidas, antes de vestirlas con el traje ceremonial, se les lleva al mar, donde se les realiza un baño. Luego regresan al templo a realizarse otro baño con hierbas seleccionadas, sahumerio y bendición, como purificación. Los *elegidos* para ponerse esta vestimenta deberán estar con ella aproximadamente doce horas. No podrán salir del templo a menos que tengan que realizar algo sumamente importante y siendo así, serán acompañados de una persona mayor de edad como padrino o madrina.

Serán *elegidos* por sus ancestros. *Agalahoutiña* –el grupo de personas elegido– se conforma por dos o más miembros de cada familia organizadora de la ceremonia, dependiendo de la cantidad de integrantes.

Los abuelos identifican por el color de la vestimenta a sus familiares y se ponen muy felices cuando llega la embarcación a la orilla del mar e, incluso, desde lejos pueden reconocer a sus nietos y bisnietos. Este es el verdadero objetivo del *agalahani*, que los abuelos puedan reconocer a sus descendientes. El achiote, será preparado por una persona de edad. Esta ropa solo puede ser vista el día de la ceremonia, por eso se deberá resguardar, preparándose y secándose en un lugar privado.

Al cumplirse las doce horas, las personas pueden cambiarse. La prenda se guarda y no se vuelve a usar hasta cuando le toque nuevamente a esta familia hacer una ceremonia o prestársela a alguien más. Es un distintivo especial que los abuelos utilizan como medio curativo que facilita la visión y posesión.

También el *buyei* utiliza el *agalahani* para el momento en el que se lo nombra en ese cargo y durante las ceremonias, empleando además

119). Por otro lado, desde su perspectiva diaspórica, Johnson comenta las diferencias que observan sus interlocutores entre los asistentes al *dügü* provenientes de Estados Unidos –quienes suelen utilizar “uniformes” prolijos y de colores parejos. Tales interlocutores aseguran que “El *dügü* no requiere uniformes. Nuestras pobres camisas teñidas con achiote están bien”. (Johnson, 2007: 153, traducción propia). De este modo se refiere al un uso tradicional del achiote en oposición a la innovación de los uniformes o “trajes típicos”. También refiere al uso de uniformes de uso exclusivo para el momento del retorno de los pescadores en el mismo sentido que el mencionado por Sánchez en este apartado (Johnson, 2007: 161).

el *ríba* –un listón que se le coloca cruzándolo desde el hombro hasta la cintura. Y también su camisa y pantalón son teñidos con achiote, completando este momento de vestimenta ritual *galatu*.

Adugahani (pesca ceremonial)

La pesca ceremonial se realiza con anterioridad a una ceremonia *dügü*, que es similar al *chugú* pero de una semana de duración. Se inicia en el *dabúyaba* con una oración y un *chürürüti* alrededor de todos los instrumentos de pesca que se van a utilizar. En una procesión que parte hacia la playa a despedir a los pescadores se colabora en llevar todo lo necesario. Los tambores empiezan a sonar junto con los cantos y todas las personas van de camino a la playa donde un grupo de, por lo menos, quince personas en dos cayucos, previamente bendecidos y ahumados, sale a pescar hacia los arrecifes e islotes de la zona.

Estarán tres días pescando cangrejos, langostas, caracoles, camarones y diferentes peces. Los pescadores en las islas organizan el trabajo de limpiar pescados, cocinar, orar y cantar. Son personas conocedoras del sistema y lo hacen con respeto y devoción. Dentro de estos días de pesca, hay uno que los abuelos esperan especialmente y es el último, cuando en la madrugada regresan, haciendo el arribo oficial los ancestros para dar inicio a la ceremonia *dügü*. Al preparar su regreso alzan una bandera en cada cayuco, el cual es adornado con hojas de palma, pescado y cangrejos amarrados a la proa de la embarcación. La gente se acerca a la orilla del mar a recibir a los pescadores con tambores, cantos, incienso, *hiyú*, licor y agua bendita. En la playa también habrá dos banderas y tambores, señalando la presencia de las familias y la alegría de convivencia ceremonial. Cada persona coge lo que pueda de los cayucos y lo lleva al centro del templo donde se realizará un *malí*, bendiciendo todo con alegría y fe.

La pesca ceremonial⁴⁵ es símbolo de solidaridad y unión de familias. Todo se divide por igual. Es decir, que todos comerán de lo que pescaron todos. Sin distinción.

45 Taylor presenta una descripción de este ritual en el inicio de su registro etnográfico sobre el *dügü* beliceño. Lo denomina *adugahatiu* (1951: 119). Por otro lado, Coelho lo registra como antesala de un *chugú* en Trujillo, Honduras (1995 [1955]: 162 y 163) y Lilian Howland en un *dügü* en Livingston (1984: 90).

Lanigi garawoun

El *garawoun* –tambor– ha sido creado por nuestros abuelos garífunas, que a la vez lo heredaron de nuestros abuelos africanos, quienes lo usaban para comunicarse con sus antepasados. El poder de su sonido es tan importante que puede curar enfermedades espirituales, transportar sentimientos, mensajes y misterios. Las manos de los *elegidos* pueden hacer sonar el *garawoun* y lograr que se entre en una dimensión que muy pocas veces se vive.

En las ceremonias grandes como el *chugú* y el *dügü* se utilizan tres tambores. Los abuelos conocedores de secretos como los que crea el sonido han dejado sus enseñanzas para que éstos tres tambores sean ajustados cada uno de un modo diferente. Así, se combinan sonidos alto, medio y bajo para lograr toques especiales usando diferentes golpes, lugares donde tocar y combinaciones que solo los tamboristas mayores y sabios dominan. Las personas que tocan estos tambores son elegidas por los *aharis*, se los llama *doiimbrias* –tamboristas ceremoniales– y tienen una preparación especial. No cualquiera puede colgar-se esos tambores y tocarlos. No. Uno de esos tambores es el más importante y se le llama *anigi*, que quiere decir corazón, justamente por su función como guía del ritmo de la ceremonia: *Lanigi garawoun*, el corazón del tambor. Es el que se ubica en el centro de los tres y dirige a los otros dos. Muchos estudiosos, y dentro la propia comunidad también, sostienen que estos tres tambores representan pasado, presente y futuro. El *lanigi*, tambor central, nos representa a nosotros, los que estamos aquí en el presente y dirige a los otros dos, al pasado y al futuro. Porque para eso realizamos nuestras ceremonias, para entender nuestro pasado y para saber cómo vamos a vivir nuestro futuro. A mí me parece que esta es una linda forma de resumir nuestras ceremonias pero no es la única.⁴⁶ Creo que esta división pasado-presente-futuro tiene más que ver con la Santísima Trinidad de la Iglesia católica que con la idea de unidad que tenemos los garífunas. En realidad, hacemos nuestras ceremonias para unirnos, entonces ¿por qué vamos a estar separando nuestros tambores de esa manera? Si tenemos un corazón, es porque tenemos un cuerpo. Ese cuerpo, como saben, está aquí y

46 En este pasaje, Sánchez hace una interesante crítica a la difundida hermenéutica sobre el trío de tambores ceremoniales, muy utilizada entre líderes espirituales y tamboreros locales.

ahora. Es carne. Pero también es espíritu, es *ahari* que lo puede poseer y hablar a través de él. A mí me gusta pensar en los tres tambores como un cuerpo más a través del cual se comunican los abuelos.

La persona que ejecuta el *Lanigi garawoun* es el Jefe *doïmbria*. Es quien decide el tipo de sonido, la velocidad, los cambios, todo... por eso es alguien sabio. Los tres tambores que se usan en las ceremonias son muy especiales y solo se usan en el *dabúyaba*. Los tenemos acá en el pueblo bien guardados, cuidados por las familias encargadas. Tengo entendido que antes cada tambor ceremonial era bautizado con un nombre. Algunos de los tambores que actualmente tenemos en Labuga son muy antiguos y han conservado ese nombre. Solo podría mencionar uno que se llama *isiley*. Otros han recibido el nombre de sus dueños o son identificados por algún *doïmbria* que lo ha tocado, por eso cuando vienen estudiosos a preguntar en el pueblo por estos nombres, pueden surgir confusiones.⁴⁷

47 Los nombres de los tambores ceremoniales forman parte de uno de los tantos secretos de estas prácticas, al igual que el lugar donde se preservan (generalmente lo hacen familias dentro de las que hubo y hay algún integrante *doïmbria*). Las confusiones se producen entre categorías: el nombre *emic* del instrumento en tanto objeto es *garawoun*; al ser ceremoniales pueden ser llamados por el lugar que ocupan dentro del trío (ejemplo: el del centro es el *lanigi garawoun* –tambor corazón– y en Livingston se lo llama *isiley*, tal como refiere Sánchez en este pasaje). De acuerdo con mi registro etnográfico con tamboreros ceremoniales, también pueden recibir el nombre de algún tamborero que antiguamente lo ejecutó o del espíritu que “trabaja” (esto es, que ejerce la posesión espiritual de, se comunica) con el tamborero ceremonial. Hecha esta aclaración, encontramos que la etnografía de Taylor (1951) ha sido sin dudas una de las más completas e influyentes en el modo en el que tanto los académicos como los propios cultores garífunas refieren a sus prácticas y/o discuten sobre las mismas. En su trabajo, Taylor asevera que “Hay tres tambores [...] El más grande, conocido como *lanigi*, ‘su corazón’, mide 30 pulgadas de alto por 20 de diámetro; está flanqueado a izquierda y derecha por dos más chicos: *láfuru*, ‘su doble’, y *laórúa*, ‘su tercero’, de 18 y 20 pulgadas de diámetro respectivamente” (1951: 119. Traducción propia). Estas afirmaciones resultan problemáticas en su comprobación empírica en Livingston, pese a que el propio Arrivillaga Cortés las replica para el caso guatemalteco (2013: 35). Según Sánchez, “si el tambor está hecho del mismo material que el *Lanigi* no sería *lafuru*, sería *loubá láfuru*, que podría ser traducido como ‘acompañante espiritual’ para los tambores. La palabra *laórúa* no la conozco”. Esta dificultad en la comprobación puede deberse: al propio sistema de control y encriptamiento de la información vigente sobre la espiritualidad; al dinamismo cultural, considerando la antigüedad del citado estudio; a un particularismo observado por Taylor para Belice que no funciona en Livingston; o bien a un descuido de Taylor al cifrar los nombres de los tambores, confundiendo las categorías nombre de instrumento y función espiritual.

Es muy importante respetar las instrucciones de los abuelos sobre el sonido del tambor, porque el tambor influye mucho en el mundo espiritual. El tambor abre puertas por las que entran los *aharis* y también otro tipo de espíritus que, si no mantenemos el sonido como mandan los abuelos, pueden ingresar a la ceremonia solo para molestar.

El ritmo de los tambores ceremoniales se llama *Ugulendu*. Se puede tocar sentado o parado. Cuando los *doiïmbrias* se cuelgan el tambor del cuello y tocan el *ugulendu* parados, caminando y danzando dentro del *dabúyaba* ese movimiento se llama *Chüürüiti*: tocan *ugulendu* pero *chüürüiti*. El ritmo *ugulendu* solo se toca en las ceremonias con los tambores de los que ya hablamos.⁴⁸

Los sonidos moldean los pensamientos para bien y para mal. Juntando los tres tambores que representan un solo cuerpo con un corazón latiendo, tendrás la oportunidad de reflexionar sobre tu vida y encontrarte con tus ancestros.

Escucha con atención el sonido de los tambores: sonará alrededor de tu alma, sanará tu cuerpo. Todo está en la fe que tú tengas. Los abuelos no realizan, ni inventaron estas ceremonias para gozo de personas individuales sino para la unidad del pueblo garífuna.

48 Esta aclaración merece ser destacada, ya que desde el abordaje musicológico tradicional, centralizado en el fenómeno acústico y su transcripción, suele confundirse este género musical ceremonial con el *hiñgühiñgü*, otro género de similares características rítmicas pero utilizado en contextos festivos o “de calle” –tal la denominación *emic*. El *ugulendu* de Livingston es un género musical ceremonial cuya base rítmica principal ejecutada por los tambores posee un golpe grave-fuerte y otros dos suaves-agudos, acompañado por una figuración rítmica similar realizada por las maracas. Al rastrear los antecedentes se observa que en el trabajo de Taylor no se alude a este nombre, pero se hace una interesante descripción que la diferencia de la expresión aquí tratada: “Los ritmos de los tambores son siempre producidos por las manos y, en el caso del *dogó* y el *malí*, son sincrónicos; aunque se conocen polirritmias que son utilizadas en algunas danzas seculares como ‘Punta’. Para la danza del *dogó*, con la cual se ocupa la mayor parte del ritual, se mantiene un ritmo regular y monótono consistente en un golpe fuerte y cinco suaves; mientras durante el *malí*, esto se cambia hacia uno más rápido consistente en un golpe fuerte y tres suaves” (1951: 120, traducción propia). En relación con los antecedentes sobre Livingston, Arrivillaga Cortés se pregunta en uno de sus primeros trabajos si existe una diferencia entre el “*hungüjügü* para fiesta y *hungüjugü* para chugú” (1988b: 79), anticipando lo que sin dudas resulta ser uno de los temas más encriptados de la música garífuna. En un trabajo posterior afirma que “El motor del protocolo ritual y de la posesión por parte de médiums es el ritmo *hiñgühiñledí*” (Arrivillaga Cortés, 2013: 35), coincidiendo con lo expuesto por Sánchez en este pasaje, aunque escribiendo la denominación garífuna de otro modo.

Un cerdo y un gallo en el templo ceremonial

A un *chugú* como los que se hacen en Livingston pueden llegar unas trescientas personas, aproximadamente, que van y vienen. Las que se quedan en el *dabúyaba* durante los días de ceremonia pueden ser cerca de cien.

En esos días, nos visitan mucho, en especial el viernes que es el día principal de la ceremonia. El alimento que se necesita es importante y por eso se utilizan gallos y cerdos, según la cantidad de personas y la duración de la ceremonia. Por ejemplo, para un *chugú* de dos noches, generalmente se deben usar dos cerdos.

Los cerdos y los pollos son criados con mucha delicadeza para el gran día por los miembros de la familia que ofrendará a los abuelos. Para que un cerdo sea utilizado en la ceremonia debe ser macho y debe estar capado. El cerdo será ahumado y bendecido antes de ser trasladado al templo. Los cerdos que llegan a entender bien el lenguaje con el que se le ha criado, no tienen problemas en el traslado. Uno les indica que deben caminar y lo hacen. Pero a veces el cerdo no quiere caminar, se desata o quizás se puede perder. Esto es algo que demuestra problemas con la fe de algún miembro de la familia, que debe tener más cuidado en el proceso que llevan para la celebración de una ceremonia. En acontecimientos como estos, el líder espiritual se encarga de aclararlos para los interesados: la unidad y amor son la base de una ceremonia garífuna. Al acercarse el día del *chugú*, se le baña con hierbas, purificándolo. El espacio donde vive debe estar limpio y debe comer el menú de la casa unos días (pescado, banano, coco, arroz, etc.).

El encargado de la preparación del cerdo es una persona conocedora, elegida por nuestros ancestros y llamada *afarahati gunguti*. La primera noche del *chugú*, luego de matar y limpiar los cerdos, los colgará en el templo, uno de cada lado de la sala con su respectiva candela. La carne será bendecida por el *buyei* y luego se hará un *malí*.

En el siguiente día, por la madrugada, se descuelgan y se ponen en medio del templo, donde nuevamente con una oración se le pide a Dios y a los ancestros por el buen desarrollo de la celebración. Los ancestros nos invitan a bailar y cantar en unidad, gozosos de ver que

darán buena atención a sus invitados. Se hace el baile ceremonial con la carne de los cerdos y también con los gallos que serán seguidamente cocinados. Este baile llamado *malí* se realiza en medio del templo, en movimiento circular y te invita a vivir esa alegría juntos como familia: “he allí nuestro alimento, el alimento que con ustedes compartiremos”. La celebración y consagración de la carne es poner los corazones en manos de Dios. Por eso danzamos celebrando y dando gracias por este regalo, que es la carne que ofrendamos a nuestros ancestros e invitados.

La carne del cerdo se destaza y se reparte entre los familiares para que cada uno cocine al gusto de sus abuelos. Los gallos se matan, se despluman y se cocinan, unos enteros y otros trozados.

Hablamos en páginas anteriores sobre la mística del sonido. Pues bien, el gallo con su canto nos hace recordar que existe el tiempo. El canto unísono que a veces realizan los gallos nos recuerda a nuestro abuelo o abuela. En la tradición, se criaban desde pequeñitos y algunas veces se les ponía el nombre del ancestro al que íbamos a ofrendar al igual que al cerdo. Los gallos también nos enseñan quien viene con fe y quien no. La muerte repentina de uno de ellos en el templo demuestra que en la familia existe algo que no está bien. Algunas veces el cerdo destazado y limpio puede caerse de las manos de las personas que lo cargan por esa misma falta de fe y unidad. Esto puede ser una señal de que la ofrenda no sea aceptada por los ancestros.

Durante la entrada de los pollos al templo se los debe ahumar con incienso, bendecirlos y amarrarlos dentro. Deberán comer y beber normalmente hasta el día elegido por los ancestros para ofrendarlos. Los gallos de color no se usan, ni los de pescuezo pelado, ni las gallinas. Solo gallos.

Invocación y alimentación

Usamos la invocación para comunicarnos con los espíritus de nuestros ancestros. Cuando los llamamos con amor y por una necesidad real nos responden. Para que esto ocurra, hay algunos requisitos importantes como la paz con uno mismo. Estos llamados deben ser realizados

por personas preparadas, porque a veces las personas que participan de ello se apresuran a ponerle nombre al espíritu que se presenta y cometen un error, ya que existen espíritus de otros planos diferentes a los de nuestros ancestros que suplantan su identidad. Por eso, en las invocaciones, primero se pide la ayuda e intercesión de Dios. Él es quien debe permitir que nuestros abuelos se comuniquen con nosotros.

La iluminación del lugar en donde se realizará una reunión espiritual debe ser acorde a la naturaleza de los espíritus, facilitando identificarlos. Se debe tomar en cuenta el tiempo de duración de la junta y realizarse durante el día. El espíritu no debe prolongar el tiempo posesionado en un cuerpo. El vocabulario y ademanes de los espíritus que se presentan dicen mucho de lo que son o pueden ser. Las juntas espirituales son instrumentos que ayudan a unificar la familia, por lo tanto, tomar las medidas pertinentes será importante para salir de la misma victoriosos y con mejor entendimiento. La abstinencia es un requisito elemental en las invocaciones: no debemos comer mucho antes de la sesión (especialmente si eres *buyei*), no debemos ingerir licor, ningún tipo de droga, ni tener relaciones sexuales con la pareja, ya que esto debilita el cuerpo y la mente. Al hacer nuestras peticiones, el amor y la obediencia que mostramos hacia los espíritus de nuestros ancestros será la llave que abrirá el sendero de su voluntad para poseer un cuerpo y asistirnos. La buena interpretación de los mensajes de los ancestros es fundamental para garantizar la aceptación de una próxima comunicación. Al intervenir en una invocación procuremos ser prudentes, porque los espíritus tienen la facultad de percibir nuestros pensamientos telepáticamente e influir en nuestra conducta. En resumen, el amor y la honestidad es una medida que predomina en la naturaleza de los espíritus de nuestros abuelos.

La invocación a los ancestros es un camino que guía hacia un solo fin: la unidad. El alma, el espíritu, la energía de la materia, todo fue creado por Dios, por eso es importante invocarlo a él primero, ya que como energía en proyección se presentará y dará libertad a la mente positiva que traerá el espíritu de quien deseamos llamar. Igualmente, ayudará a aumentar su iluminación y sus palabras serán tan alentadoras que influenciarán a todos los presentes. Al invocar la presencia de Dios, toda palabra que sea pronunciada incorrectamente será corregida por su poder. La manera en que las fuerzas ocultas del mal ejecutan sus actos debe ser contrarrestada por el poder superior del creador del universo.

Concentrándonos y tomando como base la mente de Dios en esta primera parte de la invocación a nuestros ancestros, notaremos la importancia de tener limpio de toda energía negativa el lugar en donde nos encontramos y es allí donde viene la necesidad de usar agua bendita e incienso. Seleccionando una serie de hierbas aromáticas y mezclándolas, obtendremos el resultado de una medicina que servirá como protección al lugar ante cualquier ente que pretenda burlarse de la necesidad de los presentes en la invocación. La sabiduría y respeto son una garantía para que las invocaciones se den correctamente. Habrá que purificar a las personas que asistan a esta celebración con una bendición con agua purificada o mezclada con hierbas medicinales. Luego pediremos la intercesión de Dios por ellos, que los santifique y libre de todo mal físico y mental, y que reconozcan que todo tiene vida en Dios. El médium que será poseído debe estar preparado espiritualmente para lograr una buena comunicación. Siempre debemos inspeccionar el área donde realizaremos el llamado. No debemos invocar en cualquier lugar, a menos que se tenga un grado de entendimiento como médium. En ese caso, éste deberá usar una candela y un vaso transparente con agua en el centro de la habitación. Se inicia con una oración. Para obtener un buen resultado, hombres y mujeres deben estar vestidos adecuadamente.

De acuerdo con lo dictado por mi abuelo guía, no hay que olvidar que el espíritu deberá presentarse mencionando su nombre. Esto es muy importante porque muchas veces, en ausencia de una persona con experiencia en este tipo de actos, se comete el error de nombrar al espíritu antes que éste se exprese. Por ejemplo, se le dice “¿Tu eres Simón?” y él responde “Sí, soy yo”. A veces resulta que Simón es solo un impostor buscando divertirse, aprovechándose de la inocencia de los participantes, actuando como si realmente fuera el espíritu del ancestro con quien se pretendía la comunicación. Por eso, la invocación debe ser presidida por personas elegidas por nuestros abuelos. El resultado estará en relación con la conducta y la preparación de estas personas. Es nuestra actitud de aprendizaje, desarrollo y atención al mundo invisible la que abre el sendero del *seiri*.

Para lograr una buena comunicación con los abuelos, debemos controlar nuestra emoción corporal interna y externa para interpretar cada una de sus palabras de modo coherente y razonable, ya que ellos perciben cada pensamiento nuestro, cada gesto... y eso puede influir

en la conducta de los espíritus, tanto de los invocados como de los que están alrededor, esperando un error para aprovecharse.

Nuestros ancestros están presentes en el corazón y la mente de Dios. El amor hacia ellos será el que abra la dimensión que esperamos como resultado del llamado. Todo el contenido de la conexión que exista entre Dios y los ancestros se concentra en nuestra mente y nuestro corazón, haciendo saltar al espíritu a este mundo material, generando la paz y la cordialidad que fluirán hasta el momento en el que se celebre el *chugú*. El mundo espiritual es inmenso, por eso hay que estar bien preparado en la comunicación. Algunos espíritus como los *hiyuruwa*, tienen características muy lejanas a la comprensión humana y por ello, si no se cumplen los requisitos que aquí describo, se puede crear una cadena de malas asistencias de parte de éstos. Para invocar el espíritu de un ancestro garífuna, hay que tener en cuenta el día, la hora, la fase de la luna —que sea una luna llena—, el lugar, y el permiso de la madre tierra (por ejemplo, que no esté lloviendo, salvo en caso de emergencia). En una invocación, los espíritus se presentarán y según la preparación de las personas que participen, algunos podrán verlos, otros sentirlos y otros escucharlos. Un espíritu ancestral garífuna podría no responder al llamado, por lo tanto, es muy importante tomar todas las recomendaciones que aquí les he indicado.

Secretos y misterios

Secretos y misterios: dos palabras utilizadas para describir cosas que están resguardadas en algún lugar del mundo o en algún rincón de nuestra mente; conocimiento sobre la forma específica de realizar, mostrar, enseñar algo, inclusive curar. La transmisión de estos conocimientos se debe dar en comunidades garífunas donde aún se practican costumbres, que respetan la naturaleza de tantos secretos y misterios que nos han sido legados para ser usados por el bien común, evitando otros usos.

Esto es algo que nuestros ancestros manejan con mucha delicadeza. Los conocimientos específicos sobre ceremonias espirituales se guardan para el *elegido*: una persona que recibirá la orden de asistir a los ancestros en las ceremonias hasta el último día de su vida. Esta persona resguardará esos conocimientos como a su propia vida, ya que

es algo muy importante para la continuidad y desarrollo cultural. Los secretos y misterios están presentes en todo lo creado por Dios.

A las personas *elegidas* por los ancestros para formar parte del equipo espiritual y trabajar formalmente en las ceremonias, se les instruye para que tengan presente la existencia de este fenómeno. No es un secreto usar incienso en el desarrollo de las ceremonias, pero sí cuándo y dónde usarlos. Igualmente la candela, los bastones, los wacales, el licor y los diferentes tipos de cantos. Tampoco es un secreto que en los templos ceremoniales se utilizan algunas hierbas curativas que se mezclan entre sí según la necesidad del curandero. Pero lo más importante es saber cómo se realiza y cómo se coordina esta acción desde antes de cortar las hierbas, algo develado solo a los *elegidos*.

Los misterios son una realidad inmersa en nuestra vida diaria: una situación que se presenta sin una forma de explicación clara. Los secretos también existen, se definen como algo que nadie sin autorización debe saber. Los secretos son una base para controlar un sistema de trabajo, de estudios, y así poder fortalecer y controlar el manejo de la información sobre el conocimiento adquirido. Misterios y secretos son presentados y transmitidos en nuestros templos y ceremonias.

Mantener una información exclusiva es un ejercicio de lealtad. El hecho de que tú reveles un secreto no hace que éste pierda su condición de secreto, solo te hace ser una persona que difícilmente pueda manejar una información. El conocimiento sobre la estructura del sistema interno que se maneja dentro de nuestra fe y creencia espiritual, con asuntos exclusivos como éstos, ayuda a que la misma población respete su cultura espiritual y la fortalezca.⁴⁹

Con respecto a mis funciones como *ounagiilei*, se me han encargado ciertos trabajos espirituales para el desarrollo de ceremonias, pero aún no se me ha indicado a quién debo transmitir este conocimiento. Esa indicación, solo la dan los espíritus de nuestros ancestros. El buen manejo de la información espiritual es la actitud que ha mantenido por años las actividades ceremoniales garífunas a resguardo, protegiéndolas de malos actores que podrían abusar de la ingenuidad de algunas personas, haciéndose pasar por médiums, engañándolos y estafándolos.

49 Este detalle sobre la funcionalidad de los secretos explica por qué el acceso a información sobre la espiritualidad resulta tan complejo.

Estas palabras te ayudarán a encontrar el camino. El servicio a la humanidad es otra de las metas que el legado ancestral ha trazado para el *elegido*. La formación de un *elegido* debe realizarse en los primeros años de su vida. El hecho de que hayas tenido un sueño esplendoroso o te haya poseído un espíritu bueno no es suficiente para decir que eres un médium. Tienes que aprender muchas cosas, empezando por el respeto a Dios, a los ancestros y a ti mismo. En el camino deberás perseverar ante las pruebas que te traerá la vida. Recuerda que solamente Dios es perfecto. Lucha por hacer el bien y soñar con una vida próspera y armoniosa para todo el mundo. Esta debe de ser una lucha diaria, el bien siempre es perseguido por el mal. Por eso debes estar alerta, por ser un *elegido* de nuestros antepasados para servir no solo al templo garífuna sino a la humanidad entera. Camina siempre con la verdad, sé justo, tolerante, paciente, sabio. Nuestros abuelos aman la unidad y mueren por ello, este es más que un regalo, es una bendición. Acércate al templo garífuna y aprende.

Uno de los grandes misterios del templo garífuna es la ascensión momentánea del *buyei* –*arairaguni*. Consiste en una reunión que tiene dos modalidades: una curativa y la otra informativa. Generalmente, se realiza en un *dabúyaba*, dentro del *guli* –que es el lugar específico para esta clase de eventos–, y el paciente o personas que necesitan información sobre sus actividades diarias permanecen en la sala del templo sentados.⁵⁰ Las *gayusas* hacen los cantos de invocación que se dividen en dos partes: los cantos iniciales llamados *arairuni* –bajar– y los cantos finales *awariruni* –subir– cuando los espíritus que se hicieron presentes dan el aviso de que se retiran.⁵¹

50 El procedimiento de “ascensión” que Sánchez menciona en este pasaje, es una práctica de levitación que realiza el *buyei* de modo privado en el *guli*. Este procedimiento se conoce como *rariguoi* y la palabra *arairaguni* indica el momento en el que se está ejecutando la ascensión. Al relatar sus propias experiencias en ceremonias donde esta práctica se ha realizado, Sánchez menciona que, debido a que no puede ser observado, quienes asisten al templo pueden apreciar algunos sonidos como el del cuerpo del *buyei* al descender de una altura mayor a los dos metros –altura, que alcanza ayudado por los cantos ya referidos y la invocación de espíritus *hiuruha*, auxiliares del *buyei*. Esto se realiza por motivos muy puntuales como una curación o la búsqueda de un mensaje desde el mundo espiritual, razón por la cual también pueden escucharse voces y conversaciones entre las entidades invocadas.

51 Sánchez introduce esta distinción dentro del repertorio *gayusa* que se presenta como una novedad en el campo etnomusicológico, ya que la “ascensión momentánea del *buyei*” es un ritual de máxima privacidad y probablemente no documentado etnográficamente. Antecedentes vinculados con la figura de “hacer bajar” se

La protección que brinda el espíritu del señor Marcos Sánchez Díaz según la fe de los pobladores es otro gran misterio que vivimos día a día en nuestra comunidad.⁵² Las rogaciones que se realizan son sugeridas por nuestros ancestros. En la vida espiritual garífuna tenemos niños que cantan y tocan muy bien el tambor. Niños de 6 a 9 años de edad que son poseídos por el espíritu de un abuelo.⁵³ Esto es una señal que indica que nuestra fe o creencia espiritual nunca se acabará. Nuestros corazones son el lugar más sagrado que han alcanzado el misterio y secretos de la ceremonia. Corazones en donde late día a día un sonido como el de nuestro tambor *garawoun* batiente diciendo “abuelos gracias por su protección, los amamos por Dios y el Universo”.

La experiencia que nos brinda la cultura garífuna es sentir en el corazón la verdadera tranquilidad del alma. Solamente debemos volver a vivir y encontrarnos con nosotros mismos, conociendo y respetando esta cultura ancestral. Nuestra espiritualidad es estar en paz con nosotros mismos y con el mundo en general, promover la prosperidad en las familias, en la juventud y en la niñez. Vivir la espiritualidad permite apreciar y controlar problemas como la desintegración familiar y otros relacionados con la política, la ecología, la salud, la educación, etcétera.

Vayamos a la lucha con amor para rescatar dignamente a nuestro pueblo de las adversidades culturales que emigran con personas de

encuentran en la etnografía de Coelho –aunque no refiere al repertorio *gayusa* ni a cantos específicos, ni mucho menos a la “ascensión del *buyeí*”– quien menciona un ritual llamado *arairaguní* que se realiza dentro de la ceremonia *chugú* y que traduce como “hacer que bajen los espíritus” (1995 [1955]: 163).

52 Entre los garífunas de Livingston es recurrente la mención a la aparición del espíritu de Marcos Sánchez Díaz en sueños y/o apariciones espectrales, ya que se cree que protege al pueblo de enfermedades, catástrofes naturales y todo tipo de malestar. El retrato que de él se confeccionó y difundió en todo el pueblo, sumándose a muchos de los altares familiares –Imagen 3– es un dibujo basado en la descripción que brindó unos de sus descendientes directos que posee capacidades mediúmnicas. Inspirado en este mismo retrato, en 2012 se emplazó un monumento en su honor en la *Playa de la Capitanía*, lugar de arribo de este líder al continente –Imagen 4. La constitución del fundador del pueblo en “espíritu tutelar” y su patrimonialización a través del monumento dotan a su linaje de un estatus de herederos de la tradición que Juan Carlos Sánchez asume en este texto.

53 En Livingston se comprueban muchos casos de niños que desarrollan una destreza en la ejecución del tambor y la danza, hecho que sorprende por la precisión y la cantidad de información requerida para realizar esas *performances* en relación con sus edades. Al consultar por los modos en los que han aprendido, los familiares suelen responder que ellos “ya vienen con eso”, atribuyendo dichas capacidades al mandato ancestral.

diferentes partes del mundo. Nuestras manos han estado abiertas para recibir, ahora se extenderán para dar. Dará quien esté preparado y haya sabido guardar las instrucciones recibidas por parte de los abuelos. Conocer la verdadera razón de la existencia de la espiritualidad garífuna es esencial en estos tiempos, no debemos ignorar las directrices ceremoniales.

El conocimiento puede transportarte de lugar en lugar de acuerdo con tu grado de iluminación. El conocimiento puede llevarte a lugares que nunca antes habías visitado y que pueden ser tan lejanos como cercanos a ti. Con la ayuda de cantos ceremoniales, tambores y maracas, llegarás a sentir el llamado a la luz. Si eres un *elegido* guíate por el camino correcto y el saber vendrá solo, sin ser forzado. Todo vendrá a tu mente y corazón, podrás servir a tu comunidad y al mundo entero.

Solo debes respetar tu tradición, tu creencia, tu espiritualidad como garífuna. No trates de descifrar algo que está lejos de tu alcance mental. No inventes y mucho menos pruebes algo para ver si funciona. Deja que los espíritus buenos te guíen. Hay muchas cosas en el templo que si no las conoces en profundidad te confundirán. Experimenta, aprende y verás las cosas diferentes. Comprobarás que no eran como alguien más te comentó. Muchas personas no conocen realmente nuestra espiritualidad porque no la viven a diario, no frecuentan las ceremonias. Acude a personas que realmente viven nuestra espiritualidad porque ellos serán los que te provean de conocimientos fundamentados por sus vivencias ceremoniales.

TERCERA PARTE

Seiri – Cielo

Juan Carlos Sánchez

Chugú: antes y después

Durante muchos años he estado conversando con maestros, líderes y personas mayores de nuestro pueblo, reuniendo información sobre todo lo que aquí les estoy contando. Voy a intentar recordar algunos relatos de aquellas antiguas ceremonias de nuestra espiritualidad para poder ver qué cosas han cambiado.

Ofrendar a los ancestros era antes un acto que se realizaba en cada hogar colocando comidas, postres, frutas y bebidas en una batea o una mesa en un lugar especialmente preparado. Esta forma de expresar la fe hacia los espíritus de nuestros ancestros se fue mezclando con la celebración del día de los santos difuntos.⁵⁴ Al terminar la misa católica de ese día, nuestros antepasados se dirigían a sus casas a ofrendar postres como el dulce de ayote y otras comidas.

El ritual del *achuguguni* para nuestro propio espíritu fue también en su momento una herramienta más para fortalecer la solemnidad con la que se debe de realizar el *chugú*, ya que es el único ejercicio de fe en donde nuestra población practica sus costumbres y tradiciones. Estas dos formas de manifestar la existencia de los ancestros se siguen practicando pero entre muy pocas familias. El ritual del *achuguguni tu áfurugu* o *biñunrahanon báfurugu*, consiste en colocar en una batea o mesa tu comida y bebida favorita. Se invoca a Dios y los ancestros, pidiéndoles su intercesión para bendecir esta ofrenda y que sanen a la persona que está ofrendando. Algunas de las cosas que pueden provocar la realización de este ritual son el cansancio o el insomnio. Se lleva adelante cuando se siente la necesidad de agradecer al espíritu propio o simplemente para pedir por la energía del cuerpo, entre otras cosas. Estos rituales pueden durar de una a dos horas.⁵⁵

54 Se refiere al día 2 de noviembre de cada año, celebración de gran popularidad en todo Centroamérica.

55 Esta información complementa la introducida en el apartado *chugú* de la Segunda parte de este mismo texto, en referencia a la creencia de los garífunas en el *áfurugu*, la *sombra* o el “otro yo”, entidad espiritual complementaria de cada individuo.

El *chugú* como muestra de amor y respeto al prójimo, promovía intensamente ese calor humano, el cual multiplicaba los esfuerzos y transfería responsabilidades, como visitar e invitar a todos los miembros de la familia hasta la sexta generación, sin distinción alguna, porque la fe decía que los ancestros acompañaban a los actores de este ejercicio. Por ello, no podían dejar la casa de un familiar sin visitar porque el espíritu les preguntaría la razón por la que no se había invitado a dichas personas que son sus descendientes. No existía la distinción material de las personas; es decir, no se utilizaba una vestimenta uniforme, cada quién llegaba con lo que tenía puesto. Antes, todo era diferente. No había cambios notables en las ceremonias o rituales. Se sabía a ojos cerrados que el ritual de ahumar y bendecir el *dabúyaba* era algo que debía realizarse muy temprano en la mañana, antes de la llegada de los miembros de la familia que iban a regalar una ofrenda a sus ancestros. Había una persona designada para cada eventualidad, como por ejemplo la cocina. Si el *chugú* tenía una duración de uno a más días, los cocineros se levantaban muy de madrugada e iniciaban sus actividades para que el alimento estuviera ofrendado para las once de la mañana. Los cocineros en aquel entonces eran de género masculino, ahora son mujeres. Se encargaban de destazar la carne de cerdo que se utilizaba, la de los pollos que se ofrendaban enteros, y también realizaban alguna comida especial según el gusto de los ancestros. Toda la comida era tradicional, como pescado salado al carbón, caldo de mariscos con ajo, cebolla y albahaca, tapado, yampi y yuca cocida o en caldo hecho con leche de coco, entre otras. En uno de los días del *chugú* —el día más especial que es el de la ofrenda— las familias realizaban individualmente fogones para cocinar la comida de sus ancestros. De igual forma, había señoras experimentadas en la elaboración del cazabe que, al momento de iniciar la ofrenda, lo servían caliente y entero sobre la mesa, simulando una carpeta sobre la cual podían colocarse los otros alimentos.

En el frente del *dabúyaba*, se colocaban dos banderas que se podían ver desde lejos como símbolo de fiesta, paz y solemnidad. Las *gayusas* debían llegar juntas al templo, porque ese era uno de los requisitos fundamentales para mantener el orden y la energía que necesitaban para ejecutar los cantos en una ceremonia. Si alguna llegaba después de la hora indicada, la recibían a una mediana distancia, al ritmo de los tambores, simbolizando esa solidaridad que debe prevalecer entre ellas.

El espacio para los niños y la juventud existe dentro del ceremonial garífuna, aunque ya no se esté practicando. El *bayú* es un banquete colocado en hojas de plátanos en el suelo dentro del templo. Para armarlo, se escogen frutas, dulces, cazabe, chicharrón, pollo y otros alimentos de la mesa de la ofrenda principal. El punto de inicio de este ritual lo propiciaba un canto especial luego del cual la persona que lo ejecutaba gritaba “¡bayú!” como una señal, entonces niños y jóvenes se tiraban al suelo y recogían lo que podían. Es un espacio en donde el niño o joven mide su destreza y aumenta su poder de convivencia armoniosamente.⁵⁶

El *arumahani*, un ritual cuya base son los cantos, se ejecutaba exclusivamente por hombres. Se colocaban en línea recta en el templo y sus movimientos eran un poco más fuertes que los del *abeimahani* que realizan las mujeres.⁵⁷ Lo único que logramos apreciar ahora son algunos cantos que son realizados por las *gayusas*.⁵⁸

56 Dicho ritual es mencionado por Carol Jenkins para el caso de una ceremonia observada en Belice y es descrito como “*abayuhani* [...] la única ceremonia especial para niños” (1983: 437, traducción propia). Por otro lado, Johnson describe un ritual en el que un grupo de niños y jóvenes de entre 6 y 20 años de edad son caracterizados como *buyeis* con ropa y maquillaje. Por medio de cantos *abeimahani* y *arumahani* se invoca a los espíritus de los ancestros y algunos de estos niños y jóvenes entran en trance. Según Johnson, este ritual se realiza para que los ancestros recuperen vigor a través de los cuerpos de los más jóvenes (2007: 171).

57 Tal como se describe en el apartado “*Chugú*” de la Segunda parte, el canto femenino y sin tambores llamado *abeimahani* continúa vigente en las ceremonias, contrariamente a lo que ocurre con el *arumahani*. Estas prácticas han sido descritas en uno de los primeros registros sobre el *diügü* en la Isla de San Vicente durante el período etnogénico garífuna en el “Dictionnaire Caraïbe-Français” de Raymond Breton de 1665. Allí se consignan como *abaimacani*, *danse* y *aromancani*, *chanson* respectivamente, y son indicados como partes del sistema de ritos mortuorios de los entonces llamados “caribe-isleños” (citado en Foster, 1987: 79). Por otro lado, aparecen en las etnografías de la primera mitad del siglo XX, lo cual coincide con esta mención de Sánchez en su intento por cotejar las prácticas rituales actuales con las del pasado. Particularmente interesa la mención de Coelho que refiere a tres tipos de canciones “*úyanu*, una melodía suave y cadenciosa que es una invocación o alabanza a los espíritus; *abeimahani*, cantada por un coro de mujeres y *arumahani*, que es similar en cuanto a la forma musical, pero interpretada sin acompañamiento de tambores y no forma parte de la liturgia regular, la cual se supone que ha permanecido sin cambio a través de los siglos” (1995: 158). Luego describe que “para cantar *arumahani* los hombres se colocan en fila, el último sosteniendo un remo en su mano; sus movimientos son repentinos y vigorosos como si remaran o lanzaran sus redes. “Hoy en día raras veces se escuchan excepto en las ceremonias religiosas, pues no son muy populares entre las jóvenes generaciones” (Coelho 1995 [1955]: 159, énfasis propio). Considerando la falta de continuidad en esta práctica, advertida ya en su momento por Coelho, su descripción del *arumahani* resulta de gran valor.

58 Actualmente, en Livingston las *gayusas* pueden realizar algunos cantos del repertorio *arumahani* en caso de que el dueño del *chugú* –es decir, el espíritu que lo

Conocer estas interioridades de nuestra espiritualidad es muy importante. Algunos de estos eventos se pueden rescatar y otros no. La estación lunar ha sido siempre la principal guía en la comunidad garífuna para realizar cualquier acto espiritual o material, desde sembrar hasta cortar un árbol. No se podía escoger una fecha para el *chugú* sin consultar la fase o estación lunar. Continuar con esta costumbre y tradiciones conlleva mucho sacrificio ya que las personas que, por ejemplo, viven en el extranjero no obtienen con facilidad sus permisos laborales para asistir a una ceremonia en su pueblo. Ese fue el motivo por el que se dejó de revisar la fase lunar para realizar una ceremonia: por conveniencia de nuestros parientes que viven en el extranjero.⁵⁹

Antes, los tambores dejaban de sonar a media noche en el *dabú-yaba*. Después de una hora u hora y media, a más tardar, sonaban de nuevo. No era como ahora que el descanso de medianoche puede durar hasta tres horas y media.

Este es, a grandes rasgos, el antes y después del *chugú*. No desmayemos, sigamos luchando para que el aire de resistencia siga con su rutina en nuestro organismo llegando a los pulmones para no provocar un colapso de otros miembros de nuestro cuerpo. Bendigamos la sangre llena de oxígeno que va y viene, pasando por un círculo especial que va directo al centro de nuestro corazón y que se llama sabiduría. Esta es una misión de verdad. Debemos seguir investigando y conocer nuestra espiritualidad: legado ancestral de nuestros abuelos y abuelas.

Mensajes y consejos de nuestros abuelos

Contar con la asistencia de los espíritus de los ancestros es una de las más grandes y maravillosas bendiciones que posee nuestra comunidad. El amplio conocimiento, la fuerza y la valentía que ellos nos hacen sentir, es todo un destello de paz y armonía que asegura nuestro camino y cobija nuestras huellas. Por ello, con la mirada fija hacia el

solicita— sea hombre. Johnson registra en su trabajo la vigencia del *abeimahani* en Honduras y también el hecho de que algunas canciones del repertorio *arumahani* son interpretadas por las mujeres (2007: 170)

59 Tal como planteó Sánchez en el apartado introductorio “Palabra(s) de *ouna-gülei(s)*” y con este ejemplo concreto, la migración se presenta como una problemática de impacto directo en las prácticas de la espiritualidad.

sendero, debemos esforzarnos por descifrar lo que realmente ha dicho un abuelo o una abuela en nuestro beneficio. Dios ha sido tan maravilloso en nuestro día a día, tan lleno de amor, que da la oportunidad a sus hijos de reivindicarse con la naturaleza pese a las faltas que cometemos. Aún así, nos brinda lo necesario para subsistir y permite que los mensajes o consejos de nuestros antepasados sigan vibrando en nuestros corazones.

La construcción de nuevos horizontes, la integración de nuestro pueblo y su emancipación, todo, todo ha sido proyectado hacia el futuro por nuestros abuelos, a través de mensajes brindados en cantos, sueños y visiones. Ellos sabían que no podríamos cuidar de nuestro pueblo sin sus consejos y sabiduría. La importancia de los mensajes está ligada al movimiento de la madre naturaleza. Por ejemplo, pueden decirte en un sueño, susurrándote al oído o dialogando en una ceremonia:⁶⁰ “si no te resguardas de la lluvia cuando está cayendo te mojarás”. Los ancestros exigen atender sus mensajes por el simple hecho de que la ley natural no se equivoca en su actuar.

Ahora les contaré algunos de los mensajes que he recibido por parte de los ancestros y debajo de cada uno de ellos voy a explicarles cómo los interpreto. Estoy seguro de que muchos de los creyentes en nuestra espiritualidad se identificarán con ello.

- “Se acerca el fin de año, cuiden la estrella que atravesará el firmamento”.

El bien y el mal siempre se hacen presentes en nuestras vidas. El llamado de nuestros ancestros es para recordar lo que hemos hecho en todo el año y lo que vamos a realizar en el venidero. La estrella de la cual hablan los abuelos es la forma en la que nos comportamos, es nuestra actitud que cruzará el firmamento del año viejo al año nuevo. Una vez recuerdo que un hermano me decía, “Nuestros abuelos solo pronostican cosas malas que vendrán para el pueblo y no pronostican lo bueno por venir”; y claro, yo le respondí que ellos nos orientan sobre cosas que pueden suceder y que podrían ser negativas o positivas pero lo que ocurre es que el mensaje no llega a todos.

60 En esta oración, Sánchez sintetiza los tres modos más utilizados por los espíritus de los ancestros para comunicarse con sus descendientes: la aparición en sueños, la audición de una voz susurrante en los oídos y la presentización a través de la posesión del cuerpo de personas médiums.

- “Sed pacientes. Entended que nadie es solo bueno y nadie es solo malo. Todo viene para balancear la vida humana: amor y entendimiento hacia los demás”.
- “No suelten las cadenas que mantienen firme y estable nuestra comunidad. Que no sea una cuerda la que les mantenga unidos, ya que esa fácilmente se romperá”.

Este mensaje es uno de los que escuchaba seguido en mis primeros días de participación en ceremonias. La cadena está formada por eslabones fuertes, fundidos y bien unidos que difícilmente se rompen. En cambio, la cuerda representa para los abuelos una desunión. Cuando ellos hablan de cadenas se están refiriendo a la solidaridad, a la hermandad. El objetivo que pactaron nuestros abuelos entre ellos es mantener esa cadena de amor por siempre. Seguir este lineamiento es salud para todas las generaciones.

- “Rueguen por ustedes, por nosotros y por todos los demás”.

El rogar por nosotros ayuda, según las enseñanzas y los consejos de los abuelos, a afianzar la conexión que existe entre la creación y el creador. Reconocer la existencia de unidad facilita la comprensión de que todo nace, crece, se reproduce y muere. Es una esperanza que da vida, aumenta nuestra creencia sobre la existencia de algo que supervisa nuestras actividades y, con base en eso, podemos esperar los resultados de lo que sembramos.

Si una persona comparte su energía positiva contigo seguro vivirás una experiencia pura de paz interna, por lo tanto, valorar la equidad será beneficioso para ver el camino a seguir. Esa energía es fuente de saber, es Dios y los ancestros: rueguen por ustedes mismos y por todos los demás.

- “Enciendan sus candelas, hijos míos, para que el mal se aleje de ustedes. Enciendan sus candelas, hijos míos, bendecidos sean para que el mal se aleje de ustedes. Solo esto les diré”.
- “Sean unidos, ámense”.

La voz de los abuelos en sus mensajes ha sido siempre la fuerza de la comunidad garífuna. La gracia y poder que poseen nuestros abuelos proviene de la madre Tierra y la energía de Dios. Todo esto estará oculto

para la mente de muchas personas hasta que reconozcan la existencia del espacio entre Dios y la Tierra. Es desde allí que emana el amor, el cual está dividido de esta forma: Dios, que es el mismo universo, y el resto de su creación. Esto es con lo que podemos sentarnos y platicar cara a cara. La atención debe estar dirigida hacia la conducta de la naturaleza, ya que en ella existe una solidaria actividad y es la maestra del amor. La naturaleza y tu “yo interno” siempre te guiarán por el lado del amor.

- “Si ustedes no creen, yo sí moriré en mi fe”.
- “Los tambores no son para el pueblo”.

Este mensaje de los tambores lo escuchamos en uno de los cantos ceremoniales: *mama lutigulfu bugabuati*.⁶¹ La población de Livingston ha crecido muy rápidamente en los últimos años, por lo que esta temática la analizaremos primeramente en sentido material. La distancia que existe entre una vivienda y otra actualmente es muy reducida y el sonido de los tambores, como sabemos, es muy potente. Cuando el retumbar de los cueros del tambor es ayudado por la dirección del viento puede ser llevado a lugares aún más distantes.

El respeto que se le debe a la tranquilidad de los vecinos genera la implementación de esta sugerencia por nuestros ancestros. Debemos buscar un lugar idóneo que no sean nuestros hogares para realizar cierto tipo de ceremonias como, en este caso, el *chugú*.

En todos estos mensajes existe una base: el respeto, el amor y la solidaridad. Todo lo que sembramos es lo que cosecharemos, nadie en el mundo se escapa de esta ley natural. Nuestros abuelos, al darnos estos mensajes lo hicieron con la esperanza de que seamos parte de la solución y desarrollo de todo un pueblo.

La fe del garífuna

Creemos en Dios, creador de este universo. En todo fruto, alma y vida de esta creación venida de las profundidades de su amor, generando

61 La referencia de Juan Carlos Sánchez en esta última frase en idioma garífuna es al título de la canción dentro de la cual se encuentra la mención a los tambores.

con gran ingenio en un corazón puro y sencillo la vida del fundador de la comunidad de Labuga el Señor Marcos Sánchez Díaz –*Mayuru*. Gracias a él, por muchos años el pueblo garífuna de Labuga –hoy Livingston– ha estado bien organizado. Es tiempo de afianzar más la práctica de ese manejo de fe que nos heredaron nuestros ancestros dirigidos por *Mayuru*. Emociona ver la fuente de energía que da vida a la humanidad por medio de sus prácticas y ceremonias espirituales, la fe en que el espíritu es vivo en nuestra carne y fuera de ella. Todo es amor, todo es voluntad, mantengamos la fe, no desmayemos ante las adversidades de la vida, la perfección solo la posee Dios, seamos celosos con nuestra fe, nuestra espiritualidad es pura.

Glorifiquemos la fe del pueblo garífuna. Debemos conocer nuestra historia, nuestra espiritualidad. No la comparemos con ninguna otra entidad de prácticas religiosas porque todas obedecen a un mismo patrón: la madre naturaleza. Los reglamentos y principios que manejan nuestros abuelos son claros: obediencia y amor. Tenemos fe en el culto a los ancestros y en que todo lo que viene de ellos es bueno para la imagen del creador. Creador del bien y del mal. Tenemos fe que la tierra tiene vida, los árboles, el mar, el fuego. Todo lo que está en la tierra tiene vida y merece el respeto y cuidado de cada uno de nosotros. Creemos en el poder del sonido, como el sonido del caracol⁶² que invitaba a la gente del pueblo a ir a comprar pescado a la playa o el sonido de los tambores que nos permiten aún hoy conectarnos con nuestros ancestros. Creemos y tenemos fe en el poder de la naturaleza.

La fe y esperanza del garífuna nacen junto con él cuando lo engendran sus progenitores. En el vientre de la madre siempre late junto al corazón del que vendrá. Allí, en ese preciso instante, inicia la conexión con el espíritu de Dios y los ancestros, pidiendo orientación como muestra de respeto y fe.

Para que la fe garífuna siga desarrollándose, se debe entender el mundo de los ancestros garífunas. Es necesario saber que, para aceptar

62 El caracol referido, conocido como *wadabague* en idioma garífuna, era utilizado antiguamente como un medio comunicativo a distancia mediante su ejecución como instrumento aerófono. En la actualidad está incorporado dentro del ensamble de música secular –conocida localmente como *de calle* o *de fiesta*– que se conforma además por dos tambores *garawoun* de dimensiones menores a los utilizados en la música ceremonial, *sisiras* –maracas– y, alternativamente, *buguduras* –caparzones de tortuga percutidos por baquetas de madera. Al respecto, pueden consultarse Arrivillaga Cortés (1988a y b) y Pérez Guarnieri (2011).

y atestiguar esto, se debe experimentar personalmente. Que alguien te cuente su historia, sea negativa o positiva, no debería influir en tu decisión hasta que tu puedas vivirlo y así lograr ser fiel a la fe de tus ancestros. La imperfección existirá por siempre, ceñida al corazón humano para su propio beneficio y por la equidad que la naturaleza necesita para que sus hijos vivan en armonía. Se sacude a veces hasta por medio de una tormenta, mostrando su grandeza y, entonces, volvemos a pensar en el poder de Dios y los ancestros.-

Encontramos muchas facetas bonitas en lo que es el ejercicio espiritual que nos hacen vivir nuestros abuelos para madurar el amor hacia el prójimo como a uno mismo y fortalecer la fe. Entre estas podemos mencionar las curaciones por medio de hierbas medicinales y nuestras ceremonias. Fe garífuna es la que sostiene y da vida a la cultura garífuna.

Mensaje final del ounagiïlei

¿Crees que la finalidad del culto a los ancestros es la unidad y que el fin primordial de esta práctica de fe es un ejercicio del día a día para la preservación de nuestra cultura? Si tu respuesta es sí, deberás prepararte para servir y no para ser servido. Hoy en día prevalece el dicho que se repite entre nuestros ancestros, líderes espirituales, personas mayores de edad con alto grado de razonamiento: **AU BUNI, AMÜRÜ NUNI**. Esta expresión también se usa como **NUGUYA BU BUGUYA NU** para menores de edad o cualquier persona que no tiene el poder de control de nuestros ancestros, líderes y mayores. En el idioma español esto significa, **YO POR TI Y TÚ POR MÍ**. Por lo tanto, haremos todo bajo un solo lineamiento regido por el respeto.

Aunados al esfuerzo por el desarrollo de toda una comunidad como la nuestra, es necesario ampliar nuestro conocimiento utilizando siempre el sentido común. Las experiencias vividas nos ayudarán a que realmente la semilla de la sensibilización germine.

La voluntad de nuestros ancestros es que siempre vivamos como verdaderos hermanos. Nadie es más que nadie. Por eso la sabiduría no se ha concentrado en una sola persona, para que exista esa ayuda mutua. No desprecies la luz que te alumbrará porque en un futuro no muy

lejano la añorarás y probablemente ya se haya alejado lo suficiente dejándote en la sombra. Una sombra de sabiduría sin límites siempre lleva al fracaso. Hoy es un día señalado entre tantos como el día de tu YO, que es el que te hará vivir el pasado, presente y futuro. Seguramente, lo habrás iniciado justo a la media noche. El punto de su inicio fue la oscuridad. Su rumbo fue desplegando la luz gradualmente hacia la intensidad para luego culminar nuevamente en la oscuridad. En este día, se intensificaron también tus necesidades básicas para subsistir, como vestir, alimentarte, respirar, moverte...

¿Podrá una persona lograr alguna experiencia fructífera en su existencia sin recibir ningún tipo de ayuda? Seguro que no. Por eso, el servicio es uno de los ejes esenciales en la práctica del culto a los ancestros, la cual ayuda a entender que la humanidad es una sola. Si tienes fe en que el generador de energía posee una sola fuente que es Dios, entonces también entenderás que una de las fuentes de sabiduría para mantener viva nuestra cultura son nuestros antepasados por medio de sus historias. En estos momentos, en este adelantado y sofisticado mundo en que vivimos, seguimos recibiendo dotes y herramientas para continuar construyendo más espacio, el cual se deberá usar como algo sagrado. Será un espacio en donde al caer una pluma no llegue a tocar suelo, manteniéndose suspendida en el aire, acariciando cada mente que encuentre en su camino, aumentando la curiosidad por saber más del místico y profundo mundo de los espíritus de nuestros ancestros.

Cuando empecemos a ver al ser humano como una fuente de sabiduría, habrá infinita comprensión, habrá una bonita celebración en la cual brillará el amor en abundancia y florecerá la armonía en cada uno de nuestros corazones. El servir es una meta trazada que deben seguir los *elegidos* por los ancestros para darle continuidad a todo aquello que hayan dejado sin culminar los que han partido al *seiri*, el mundo de los espíritus. La obediencia nos lleva directo al mundo de los iluminados, un mundo en donde todos son uno y uno son todos. No desprecies las directrices de quien recibió de lo más alto la sabiduría, ni desprecies como *elegido* el llamado del necesitado. El respeto a la jerarquía espiritual es muy importante. Deberás conocer cada uno de los grados que

existen dentro de la organización espiritual y sus funciones.⁶³ Así podrás ayudar a cualquier miembro de esa organización. La jerarquía es la que ayuda a mantener intactos los ritos básicos. Algunos podrán ser transformados acorde a la época mientras no se salgan del lineamiento que nos conduce hacia el objetivo de nuestras celebraciones. Respetar es saber atender las lecciones. Lecciones como por ejemplo ¿por qué y para qué se enciende una candela o veladora? Debemos saber que la llama que emerge de la envoltura de ésta es símbolo de sabiduría, iluminación y amor.

El amor como lo más fuerte y sagrado de este mundo se prueba en el fuego. Asegúrate que tu llamado lo hayan planeado los ancestros de los ancestros. Esto es clave para tu preparación y entrega a la misión a la que debes darle continuidad. Con esto en ningún momento quebrantarás las leyes que son propias de las ceremonias, ni mucho menos harás cambios radicales en los rituales, entorpeciendo el objetivo claro que de toda esta enseñanza brota para mantener firme el camino de desarrollo humano de cada miembro creyente de la comunidad.

No temas al esperar tu iluminación al momento de entrar en acción. Deberás ser paciente, persistente y creativo. La creatividad te ayudará a pensar estrategias que no permitirán que te desesperes en este largo camino, que no permitirán que te canses tan fácilmente ni que pienses que eres omnipotente. Ten cuidado con las hierbas medicinales que se utilizan en el *dabúyaba*, algunas pueden hacerte insensible a la presencia de fuerzas espirituales como la de los ancestros.

63 Se refiere nuevamente al “Organigrama del Círculo Espiritual Garífuna de Guatemala” que se detalla en el Anexo 1 de este trabajo. La información allí contenida –un detalle de los cargos y funciones de las personas dedicadas a la espiritualidad– es fruto de las indagaciones e inquietudes de Sánchez por sostener lo que él entiende y define como la organización tradicional de las prácticas espirituales garífunas. El esfuerzo del autor por difundir y legitimar este organigrama no solo se evidencia en este trabajo –en el que se comprueba la necesidad de mencionarlo recurrentemente– sino también en el hecho de haber realizado una pequeña edición del mismo en 2008, impresa y difundida en Livingston. Este organigrama y toda la información contenida en sus textos expresan su conocimiento legítimo sobre el tema, a la par que se constituyen en acciones de normatización de las formas rituales que –siguiendo la propuesta semiótica de Keesing (1987)– lo posicionan a él como un experto que administra el acceso al conocimiento espiritual que se presenta de modo asimétrico y jerarquizado. Su objetivo es reglamentar, controlar y unificar el criterio con el que se organizan las prácticas espirituales de acuerdo con el deseo de los ancestros que él sostiene representar en estos escritos.

Si un día deseas un baño de hierbas medicinales que son muy importantes cuando te estás iniciando, busca una persona que en verdad conozca este sistema. Los pasos que se deben tener presentes para la inclusión en una organización espiritual para servir en el templo son:

1. Ser elegido por los ancestros.
2. Presentar al *elegido* ante la comunidad en una ceremonia sin previo anuncio. Eso quiere decir que puede ser en cualquier celebración espiritual.
3. Realizar la “entrega del *elegido*” por parte de sus parientes a los espíritus en una ceremonia privada.
4. Dar inicio a la práctica de servicio en ceremonias.
5. Hacer la investidura del *elegido*.
6. Promover la prestación de servicio espiritual en ceremonias.

Estos son algunos pasos, a grandes rasgos, que no deben faltar en el desarrollo espiritual de un *elegido*. El *elegido* debe conocer el nombre o nombres de los espíritus que lo guiarán en todo momento, que trabajarán con él. Esto quiere decir que él se convierte en el momento de la investidura en un instrumento en manos de los ancestros para realizar su función: ellos son los actores principales personificados en él. Por eso, el *elegido* nunca debe hacer creer a nadie que él es “todo poderoso”, mucho menos ser un “todólogo”, porque su cargo irá concentrado en una única función. Solo podrá apoyar cuando le toque trabajar con un miembro espiritual con un rango diferente al suyo. “Yo por ti y tú por mí” es sinónimo de servicio. En este servicio, es necesaria la fuerza física, por lo que sugiero después de una cierta temporada, al pasar los años sirviendo, se tenga la suficiente madurez de reconocer la disminución de esta fuerza física y, también, de calcular cuánto tiempo más podrá ser miembro activo de este servicio en una organización espiritual. Dependiendo de la edad del *elegido*, considero que treinta años de servicio aún se puede lograr con firmeza. Haciendo honor al “yo por ti y tú por mí”, en ningún momento sentirás celos por el cargo pues la misión debe continuarla otro por ti, ya sea de sexo femenino o masculino.

Siempre se debe seguir lo que los abuelos y abuelas han sugerido, primero reconocer que existe un Dios, luego los ancestros. Agradecer es un ejercicio que se practica habitualmente, al igual que otros tantos ejercicios que se viven en nuestras ceremonias, como los siguientes:

1. Tener fe en Dios y los ancestros.
2. Amar.
3. Promover la unidad.
4. Promover la solidaridad.
5. Dar u ofrendar.
6. Curar.
7. Hablar la lengua materna.⁶⁴
8. Comer nuestro alimento tradicional.⁶⁵
9. Vestir nuestro traje.
10. Tocar los tambores.⁶⁶

64 Tal como surge del apartado “Del cuaderno del etnógrafo” –Primera parte–, la práctica de la lengua garífuna es un requisito fundamental durante las ceremonias y representa uno de los principales modos de preservación, transmisión y construcción de la garifunidad. Al respecto, es interesante observar que el idioma garífuna empleado en las canciones y hablado por los espíritus de los ancestros al establecer diálogos con los asistentes, posee modismos e inflexiones complejos de comprender, aún para los propios garífunas, quienes nombran esa forma de hablar como “garífuna antiguo”.

65 Al igual que lo aludido en la nota anterior respecto al idioma, muchas de las comidas ceremoniales han entrado en desuso en la vida cotidiana actual y en estas ocasiones son demandadas por los espíritus, lo cual es interpretado por los asistentes como el deseo ancestral de que la alimentación garífuna tradicional (basada en pescados, mariscos, yuca, coco, plátano y otros frutos) no se pierda. Quizás el mejor ejemplo de una comida tradicional infaltable en las ceremonias garífunas y que en la actualidad casi no se produce en Livingston es el *ereba* –cazabe– hecho a base de harina de yuca. El proceso de elaboración requiere el uso de utensilios como el *ahüriügülei* (rallador de madera con incrustaciones de conchas marinas y piedras de río), *hana* (mortero), *boulu* (batea, recipiente de madera), *asengülei* (colador hecho de juncos) y *ruguma* (colador tubular hecho de juncos). Estos utensilios están incorporados en todas las familias y son valorados como posesiones inalienables (Weiner, 1992) que, junto con otros objetos como el tambor *garawoun*, forman parte importante de las estrategias de comercialización identitaria dentro de la actividad turística promovida en el pueblo. Dichos instrumentos no solo se utilizan en la elaboración de comidas tradicionales aún vigentes (*hudutu*, *tapou*, *darasa* y otras), sino que se instauran cual emblemas identitarios empleados como determinantes simbólicos en rituales como el *Yurumein* público.

66 Esta afirmación resulta central para los estudios musicológicos constituyéndose en un claro ejemplo de cómo la música es una actividad constructora de identidad (Frith 2003). “Tocar los tambores” se presenta como un ejercicio requerido para la participación en el ámbito de la espiritualidad y opera de la misma manera que el idioma. Destaco esto ya que, en el marco de las políticas públicas del Estado-nación guatemalteco, en relación con la población garífuna, se promueve una perspectiva folclorizante en la que la música de tambor se presenta mediante una estética este-reotipada que no da cuenta de la riqueza y complejidad de estas prácticas.

El *elegido* debe tener presente que la familia es la fuerza que mueve una sociedad, por lo que deberá saber cómo comportarse para formar una familia. Si la unidad es el fin primordial de esta sagrada misión en el culto a los ancestros, se debe practicar la unidad familiar. Como hijos de la misma fuente creadora de este universo, necesitamos ser más conscientes de nuestra realidad. Recordemos que el espíritu no muere, por ello, esta misión perdurará hasta el último día de la existencia de la humanidad.

Necesitamos, como servidores de los ancestros en cultos ceremoniales, reconocer el trabajo de cada uno de los miembros que conforman el Círculo Espiritual, especialmente la función del *buyei*. Un *buyei*, y cada uno de los que prestan servicio en ceremonias espirituales, deben tener presente que únicamente son un elemento que administra el desarrollo de una actividad de esa índole. Los ancestros son quienes tienen el poder de dirigir una ceremonia, por lo tanto, es un error decir, por ejemplo: “Yo agarré una ceremonia” o “quiero agarrar un *chugú*”. Lo correcto es decir: “Yo dirigí una ceremonia espiritual”. Esta corrección subsanará la conducta de los futuros guías espirituales. Les generará y fortalecerá su don de humildad. Lo que se puede evitar con esto es que se continúe con disputas irracionales del tipo “Yo soy mejor que tú porque logré agarrar una ceremonia.”⁶⁷

Algo más que debemos considerar, es que toda la estructura de una ceremonia fue realizada con amplio criterio, sabiduría y en consenso con los espíritus de nuestros antepasados. Ellos transmitieron todo esto a *buyeis* y guías espirituales, de generación en generación. No es justo que sigamos diciendo que arreglaremos lo que los ancestros han arreglado. Lo que logramos hacer es simplemente poner las cosas de nuevo en su lugar de origen, redireccionar algo que está fuera de lugar. Nuestros ancestros merecen nuestro respeto y no debemos menospreciar sus habilidades en la realización de proyectos espirituales como las ceremonias del *dügü* y *chugú*. Para ello crearon y nos enseñaron

67 En este pasaje Sánchez deja entrever la arena de disputas existente entre algunos líderes de la espiritualidad, al mismo tiempo que se posiciona en ese escenario como un actor principal que, como ya mencionamos, propone normatizar el culto a los ancestros.

estructuras con cargos y funciones, con carácter profesional, ética, señorío, responsabilidad y enmarcadas en sus normas. Un *elegido* es sinónimo de servicio, respeto, armonía y capacidad.

Los lineamientos que norman la conducta del servidor espiritual en nuestra fe no se encuentran, en verdad, registrados en tinta y papel pero se llevan en el corazón. Existen reglamentos para cada una de las acciones dentro de las ceremonias, por lo tanto, es importante que no se descuiden y que se realicen con amor. Si en verdad amamos y aceptamos las enseñanzas de los espíritus de nuestros antepasados, tenemos que acoger las reglas que fundamentan nuestras ceremonias. La clave es conocer la cultura espiritual que nos heredaron nuestros abuelos y abuelas, cuyo fin primordial es mantener viva nuestra identidad como pueblo. Esto nos conducirá por el camino del respeto hacia los lineamientos de cada proceso espiritual que se tenga que realizar.

No olvidemos aquellos días nublados y grises que generaban sombra y quietud en cada rincón de nuestra comunidad, en los que se nos llamaba la atención para no ir a los barrancos o vertederos de basura, no tirar piedras a los pájaros, ni ir al pozo al medio día o después de las seis de la tarde. Se nos prohibía dejar la ropa tendida –después de haber sido lavada– alrededor de la casa durante la noche. Nos llamaban también la atención si al caérsenos algún alimento dejábamos de comerlo. Tampoco podíamos responder el llamado de cualquier persona sin ver antes quién era. Estas y muchas otras cosas las aprendíamos en la casa. Las abuelas, quienes han sido las que cuidaban a la mayoría de niños y niñas garífunas, siempre pedían de una forma especial que nadie caminara en medio de la calle. La espiritualidad, en ese sentido, se practicó estrictamente en el seno de los hogares. En lo que respecta a las enseñanzas sobre ciertos puntos espirituales, algunos niños tuvieron la oportunidad de asistir a las ceremonias con sus tutoras haciéndoles partícipes del ritual del *bayú*, ejercicio específico para menores de edad dentro de las ceremonias.⁶⁸ Algunos lo vivieron en sus casas ya que allí también se hacían ceremonias pequeñas como la ofrenda de comida a los ancestros –*adagaragüdiini*.

En algunos hogares también se colocaba, por ejemplo, una hamaca especial para los ancestros y ningún niño tenía que usarla. Se prohibía

68 Ritual incorporado al *chugú*, sin vigencia, descripto por Sánchez en el apartado “*Chugú*: antes y después”, Tercera parte.

rotundamente esa acción. Con estos ejemplos busco mostrar que no se debe ignorar la preparación que se recibió en casa sobre espiritualidad garífuna, con base en el respeto hacia lo que no se ve y solo se siente. Los que tuvimos la oportunidad de esperar que la abuela o la mamá coloquen el alimento individual, excepto la machuca, en una batea, podremos recordar que ese acto es lo mismo que se vive en las ceremonias cuando se coloca todo el alimento ofrendado a los espíritus en una sola mesa. Con el propósito de revivir estas experiencias en cada uno de nosotros y de que empecemos de nuevo a conciliar nuestra iniciación espiritual en cada uno de los hogares garífunas creyentes, termino diciendo: ¡Que viva por siempre la etnia garífuna!

*Glosario de términos garífuna-español*⁶⁹

- *Abeimahani*: Cantos ceremoniales interpretados exclusivamente por mujeres *gayusa* –sin acompañamiento de tambores– quienes se toman de las manos y realizan movimientos circulares ascendentes y descendentes durante la *performance*.
- *Adagaragiüüini*: Ofrenda de comida a los ancestros.
- *Adugahani*: Pesca ceremonial que se realiza como antesala del *dügiü*.
- *Achuguguni*: Ritual de ofrenda para el áfurugu –el propio espíritu o sombra. El nombre completo de este ritual en idioma garífuna es *Achuguguni tu áfurugu ó biñunrahanon báfurugu*.
- *Afarahati gunguti*: Destazador de cerdos y encargado de los pollos durante las ceremonias. Integrante del Círculo de la Espiritualidad Garífuna.
- *Áfurugu*: Espíritu de una persona en vida. También conocido como sombra o doble.
- *Agalahani*: Vestuario ceremonial teñido con achiote –*bixa Orellana*.
- *Agalahoutiña*: Grupo de personas conformado por miembros de cada familia organizadora del ritual. Son elegidos por sus ancestros y participan de la entrada oficial de los espíritus a la ceremonia.
- *Ahari*: Espíritu de una persona muerta.
- *Arairaguni*: Ritual de ascensión del *buyei*. También conocido como *rarigoü* (véase nota 51).
- *Arairuni*: Cantos *gayusa* de invocación utilizados en el ritual *arairaguni*.
- *Aruduhani*: Ritual de despedida de los ancestros durante la ceremonia *chugú*.

69 Las definiciones aquí presentadas son las aludidas por Juan Carlos Sánchez. Las ambigüedades sobre la escritura de algunas palabras en idioma garífuna fueron resueltas mediante el uso del Diccionario de E. Roy Cayetano (2005).

- *Arumahani*: Cantos ceremoniales interpretados exclusivamente por hombres –sin acompañamiento de tambores.
- *Awariruni*: Cantos *gayusa* finales, utilizados en el ritual *arairaguni*.
- *Baba*: Palabra que se utiliza anteponiendo al nombre de pila de un masculino como tratamiento de respeto, reservado para personas con elevado rango espiritual. Ejemplo: *Baba* Regino Álvarez.
- *Bayú*: Ritual destinado a los niños dentro del *chugú*.
- *Bayoura*: Mezcla a base de yuca preparada para uso ritual.
- *Bayouru*: bebida ritual hecha de yuca, yampi, sal y azúcar.
- *Bimekaküle*: Arroz dulce preparado con leche de coco
- *Buyei*: Líder de la espiritualidad. Suele ser traducido como “sacerdote” (Coelho 1995 [1955]) o como “chaman” (Tylor, 1951 y Johnson, 2007).
- *Chugú*: Culto a los ancestros cuya duración oscila entre uno y tres días.
- *Chiüriüti*: Ejecución del ritmo *ugulendu* con los tamboreros de pie (véase nota 38).
- *Dabúba*: Entrar al agua; zambullirse.
- *Dabúyaba*: Templo ceremonial.
- *Diriwana*: Dirigente.
- *Diu*: Pájaro pequeño.
- *Doümbria*: Tamborero ceremonial.
- *Dügü*: Culto a los ancestros cuya duración oscila entre una y dos semanas.
- *Ebugu*: Persona elegida por el espíritu de un ancestro *buyei* (*Hebu wügiüriña* en el Organigrama del Círculo Espiritual Garífuna. Anexo 1).
- *Ebus*: Personas médiums.
- *Eigahani*: Tomar algo a escondidas y salir corriendo.
- *Ereba*: Cazabe. Pan hecho a base de harina de yuca.
- *Fingirigo*: Morcilla hecha a base de sangre de cerdo.
- *Funsu*: Bebida producida con huevos, agua tibia, azúcar y licor.

- *Galatu*: Vestimenta ritual.
- *Galilendu*: Morada de los ancestros.
- *Gangayu*: Persona encargada de resguardar las bebidas ofrendadas durante las ceremonias.
- *Garawoun*: Tambor garífuna.
- *Gayusas*: Cantantes ceremoniales.
- *Gubida*: Palabra de uso frecuente para referir a los espíritus de las personas después de la muerte. Es cuestionada por Sánchez en el apartado *Chugú* (véase nota 34).
- *Guli*: Habitación, compartimento privado dentro del templo de uso exclusivo de las autoridades espirituales durante las ceremonias.
- *Gounu*: Blusa larga.
- *Hacharawagu*: Amarre de los gallos durante la ceremonia.
- *Haruti*: Cazabe semicocido.
- *Hiyú*: Mezcla a base de yuca preparada para uso ritual.
- *Hiyuruwa*: Espíritu auxiliar del *buyei*.
- *Hiuruha*: Ver *Hiyuruwa*.
- *Wacal*: Recipiente confeccionado con una calabaza tallada.
- *Isiley*: Tambor ceremonial.
- *Ládaru weyu*: Agradecimiento al sol.
- *Lanigi*: Corazón.
- *Lanigi garawoun*: Tambor ceremonial central.
- *Lemesi*: Misa católica en garífuna.
- *Malí*: Ritual de ofrenda con canto, tambor y danza dentro del *chugú* o *dügü*.
- *Nalmate*: Espíritu. Palabra utilizada para referirse al espíritu de una persona mientras ésta vive. Similar al uso de la palabra *áfurugu*.
- *Ounagülei*: Mensajero de los ancestros.
- *Ríba*: Listón de tela que integra la vestimenta ceremonial del *buyei*.
- *Seiri*: Morada de los ancestros.
- *Ugulendu*: Ritmo ejecutado por los tambores, de uso exclusivo ceremonial.

- *Yurumein*: Isla de San Vicente y las Grenadinas, Antillas Menores; ritual que en Livingston da inicio a las ceremonias *chugú* mediante la escenificación de la llegada de los ancestros a la celebración. Para las fiestas de San Isidro Labrador (15 de mayo) y del Día Nacional del Garífuna de Guatemala (26 de noviembre) se realiza una adaptación pública de este ritual.
- *Wasen*: Madera de palmera.

ANEXO 1

Organigrama del Circulo Espiritual Garífuna

Transcripto por Juan Carlos Sanchez Álvarez (2013) en orden jerárquico

Cargo	Función
<i>Buyei (Sinabey)</i>	Máximo exponente espiritual y guía del pueblo
<i>Ounagülei</i>	Mensajero de los ancestros
<i>Hebu wügürina</i>	Persona elegida por el espíritu de un ancestro <i>buyei</i> (médiu)
<i>Hafadiriñe wagübüri</i>	Orador
<i>Doümbria</i>	Tamborista
<i>Tebu Sisira</i>	Maraquero
<i>Gayusa</i>	Cantora ceremonial
<i>Gangayu</i>	Encargado de la ofrenda de bebidas
<i>Abougutiñu</i>	Cocineros/as, preparan la ofrenda alimenticia a los ancestros
<i>Achouhatu bayoura</i>	Procesadora de la bebida sagrada
<i>Afarahati gunguti hama gayu</i>	Destazador de cerdo y encargado de los pollos
<i>Afadahatiña</i>	Colaboradores

ANEXO 2

Imágenes

Marcelo Sanchez	
D 192	
N. CA. 1750	M. CA. 1850
Felipe Sanchez	Hilario Fuentes
N. CA. 1800	
M. CA. 1900	
Feliciano Sanchez	Michaela Sanchez
N. CA. 1849	
M. CA. 1921	
Antonio Sanchez	Ana Ramirez
N. CA. 1902	
M. CA. 1996	
Eldin Sanchez	Leonarda Alvarez
N. 1938	N. 1938
	M. 1992
Juan Carlos Sanchez	
N. 1966	

Imagen 1: Genealogía de Juan Carlos Sánchez
(Foto: Juan Carlos Sánchez)



Imagen 2: Siete Altares (Foto: Augusto Pérez Guarnieri).



Imagen 3: Retrato de Marcos Sánchez Díaz en el altar de una ceremonia *chugú* (Foto: Juan Carlos Sánchez).



Imagen 4: Monumento a Marcos Sánchez Díaz. Playa de la Capitanía, Livingston. (Foto: Augusto Pérez Guarnieri).



Imagen 5: Basilio Castillo y su hermana Basilia
(Foto: archivo personal de Juan Carlos Sánchez).



Imagen 6: Antonio
Sánchez Núñez y
Ana Ramírez, abuelos
de Juan Carlos Sánchez
(Foto: archivo personal
de Juan Carlos Sánchez).



Imagen 7: Inicio del ritual *Yurumein*, *Dabúyaba* Regino Álvarez
(Foto: Juan Carlos Sánchez).



Imagen 8: Ofrenda de frutas (Foto: Juan Carlos Sánchez).



Imagen 9: Momento ceremonial en *Dabúyaba* Milinda. (Foto: Juan Carlos Sánchez).



Imagen 9: Juan Carlos Sánchez en Siete Altares (Foto Augusto Pérez Guarnieri).

BIBLIOGRAFÍA

- Arrivillaga Cortés, Alfonso (1985). “Etnografía de la fiesta de San Isidro Labrador. Livingston, Izabal, Guatemala”. *La tradición popular* 54: 16-28.
- _____ (1988^a). “Apuntes sobre la música de tambor entre los garífuna de Guatemala”. *Tradiciones de Guatemala* 29: 85-87.
- _____ (1988b). “Introducción a la fenomenología y organología de la música de tambor entre los Garífuna de Guatemala”. *Tradiciones de Guatemala*: 30-91.
- _____ (1988c). “Documentos para el estudio de la historia popular de los caribes negros de Livingston, Guatemala”. *Tradiciones de Guatemala* 30: 131-142.
- _____ (2007). “Asentamientos caribes (garífuna) en Centroamérica: de héroes fundadores a espíritus protectores”. *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia 21 (38): 227-252.
- _____ (2009). *La Población Garífuna Migrante*. Guatemala: Codisra.
- _____ (2013). “El tambor garífuna, más allá de un instrumento musical”. En De la Garza Chávez, María Luisa y Cicerón Aguilar (coords.), *La música como diálogo intercultural. Actas del Primer Encuentro de Etnomusicología*: 33-46. Tuxtla Gutiérrez, Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- _____ (2016). “Marcos Sánchez y la ocupación garífuna de Labuga (Livingston, Guatemala)”. En *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia 31 (51): 34-53.
- Bartolomé, Miguel (2004). “En defensa de la Etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural”. *Avá. Revista de Antropología* 5: 69-89.
- Burgos, Elizabeth (2013 [1985]). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México D.F.: Siglo XXI.

- Cayetano, E. Roy (2005). *The People's Garifuna Dictionary*. Belice: Ajani Publishing.
- Coelho, Ruy G. de Andrade (1995 [1955]). *Los negros caribe de Honduras*. Guaymuras: Tegucigalpa.
- Conzemius, Eduard (1928). "Ethnographical notes on the black carib (garif)". *American Anthropologist* 30 (2): 183-205.
- Crapanzano, Vincent (1977). "The life history in anthropological field work". *Anthropology and humanism* 2 (2-3): 3-7.
- ____ (1980). *Tuhami, portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foster, Byron (1987). "Celebrating Autonomy: The Development of Garifuna Ritual on St Vincent". *Caribbean Quarterly* 33 (3-4): 75-83.
- Frith, Simon (2003). "Música e identidad". En: Hall, Stuart y Paul du Gay (eds.), *Cuestiones de identidad cultural*, pp. 181-213. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldman, Marcio (2006). "Alteridade e experiencia: Antropología e teoría etnográfica". *Etnográfica* 10 (1): 161-173.
- Goody, Jack (1996). *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. México: Gedisa.
- Greene, Oliver N. (1998). "The 'Dügü' Ritual of the Garinagu of Belize: Reinforcing Values of Society through Music and Spirit Possession". *Black Music Research Journal* 18 (1-2): 167-181.
- ____ (2002). Ethnicity, Modernity, and Retention in the Garifuna Punta. *Black Music Research Journal*, 22 (2): 189-216.
- ____ (2014). "Music, Healing, and Transforming Identity in Lemesi Garifuna (the Garifuna Mass)". *Caribbean Quarterly* 60 (2): 88-109.
- Howland, Lillian (1984). "Spirit Communication at the Carib Dügü". *Language & Communication* 4 (2): 89-103.
- Iseri Ibágarí (2017). *Conocimientos ancestrales de la salud del pueblo garífuna. Estudio cualitativo, cosmovisión de la salud del pueblo garífuna*. Guatemala: Asociación de Mujeres Garífunas Guatemaltecas viviendo con VIH y sida, Fondo de Población de las Naciones Unidas y Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo.

- Jenkins, Carol L. (1983). "Ritual and Resource Flow: The Garifuna 'Dugu' Author(s)". *American Ethnologist* 10 (3): 429-442.
- Johnson, Paul C. (2007). "On Leaving and Joining Africanness through Religion: The 'Black Caribs' across Multiple Diasporic Horizons Author(s)". *Journal of Religion in Africa* 37 (2): 174-211.
- Keesing, Roger (1987). "Anthropology as Interpretative Quest". *Current Anthropology* 28 (2): 161-176.
- Mintz, Sidney y Price, Richard (2012 [1976]). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México D.F.: CIESAS.
- Niño, Hugo (1998). "El etnotexto como concepto". *Revista Oralidad. Lenguas, identidad y memoria de América* 9: 22-29
- Pérez Guarnieri, Augusto (2011). *Ubafu: el legado de los abuelos garífunas*. La Plata: EdULP.
- Rappaport, Joanne y Abelardo Ramos Pacho (2005). "Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena académico". *Historia Crítica* 29 (enero-junio): 39-62.
- Sahlins, Marshall (1988). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, Douglas (1951). *The black caribs of British Honduras*. Nueva York: Viking Fund Publications in Anthropology.
- Turner, Víctor (1999 [1967]). *La Selva de los Símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Weiner, Annette (1992). *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While Giving*. Oakland: University of California Press.
- Wolf, Eric (1993 [1982]). *Europa y la gente sin historia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Juan Carlos Sánchez

Nacido en Livingston, Guatemala en 1966. Es Bachiller en Ciencias y Letras con orientación en computación (Instituto Particular Mixto Ciencia y Desarrollo Puerto Barrios/ Izabal). Cursa licenciatura en Ciencias Jurídicas y Sociales con énfasis en Medio Ambiente en la Universidad Rural de Guatemala. Se desempeña como músico desde 1989, con especialidad en el género *paranda* de la música tradicional garífuna. Ha realizado giras y actuaciones en diversos escenarios de Guatemala, Belice, Honduras, Costa Rica, Estados Unidos, Italia y otros países. Ha publicado los siguientes discos: *Daraba Bena* (1989); *Saraba I*, (2005); *Saraba II* (2006); *Gulichabana* (2007); *Saraba III* (2010); *Mama Africa* (2011); *Nugunda* (2012); *Nafurugu* (2013); Reggae en Garífuna (3 Cds, 2014-2015); Reggae en español (2 Cds, 2015); *Niha Fedu Ya* (2015). Ocupa el cargo de *ounagülei*, mensajero de los ancestros –cargo de jerarquía en el organigrama de la espiritualidad garífuna. Participó como promotor y colaborador en diferentes proyectos culturales: CODEDE/ Izabal; Consejo Nacional de Ancianos; Parlamento Garífuna y la Pastoral Garífuna en la Iglesia católica, donde fue vicecoordinador. Fue Consultor de la Secretaría contra la Violencia Sexual, Explotación y Trata de Personas, Vicepresidencia del gobierno de la República de Guatemala (2016-2018). Coordina talleres como docente especializado en las tradiciones musicales garífunas en Livingston.

Augusto Pérez Guarnieri

Nacido en La Plata, Buenos Aires, Argentina en 1973. Es investigador en el Museo de Instrumentos Musicales Azzarini (Universidad Nacional de La Plata) y en el Instituto de Investigación en Etnomusicología de la Ciudad de Buenos Aires (IIET). Sus áreas de interés son la vinculación entre la educación y la música de procedencia africana y afroamericana y las formas rituales y simbólicas de esos contextos. Ha realizado etnografías con músicos afroargentinos del tronco colonial, garífunas y de República Democrática del Congo. Actualmente estudia las relaciones entre música, espiritualidad y etnicidad en los garífunas de Livingston, Guatemala, como tema de su tesis de maestría en Antropología Social y doctorado en Ciencias Sociales (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales -Argentina). En 2018 cumplió una Beca de Estancia Doctoral (FLACSO/ MED) en FLACSO-Guatemala, donde dictó el seminario “Introducción a la Metodología Etnográfica”. Es baterista y percusionista con actividad en diversas agrupaciones de música popular; profesor en Educación Musical egresado de la Escuela de Música Popular de Avellaneda y de batería de la Escuela de Arte de Berisso. Desde 1999 es el fundador y director del Centro de Estudios Musicales (Buenos Aires, La Plata). Es docente del Liceo V. Mercante (UNLP) y de las Escuelas de Arte de Berisso y Florencio Varela. Autor de *África en el Aula: una propuesta de educación musical* (Edulp, 2007), *Ubafu: el legado de los abuelos garífunas* (Edulp, 2011) y *Arte y espiritualidad del pueblo garífuna* (Ministerio de Cultura y Deportes de Guatemala, 2012). En 2011 creó, junto al Lic. Norberto Pablo Cirio, la Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos de la Universidad Nacional de La Plata, de la cual es actualmente secretario.

“¿Esto es todo lo que sé sobre espiritualidad, puedes ayudarme a publicarlo?”, fueron las certeras palabras que Juan Carlos Sánchez le envió por correo electrónico a Augusto Pérez Guarnieri promediando el 2013. No fueron palabras excéntricas, pues el especialista religioso garífuna y el etnomusicólogo argentino venían trabajando juntos por más de tres años en Livingston (Guatemala), abocados al paciente registro de las expresiones musicales rituales y, particularmente el primero, a la reglamentación de las prácticas ceremoniales. [...]

Fruto de aquella experiencia vivida y del vínculo de confianza forjado a través del tiempo, tenemos ahora en nuestras manos la labor de aquellos dones y contradones: un libro cautivante, narrado y explicado por sus protagonistas, donde en dosis equilibradas se ensamblan ambas construcciones epistemológicas, la del líder espiritual y la del antropólogo cultural. Una obra que retoma un interés cabal de la antropología contemporánea respecto al trabajo en colaboración simétrica con los interlocutores de las investigaciones, acción que Augusto y Juan Carlos emprendieron bajo un orden meticuloso y progresivo. Estas *palabras de los ancestros* nos habilitan así una inmersión en la espiritualidad garífuna guatemalteca desde el lugar de enunciación de uno de sus actores clave: don Juan Carlos Sánchez, líder religioso y embajador cultural de este pueblo afro-indígena caribeño radicado en Livingston desde los albores del siglo XIX.

