

EL ESTILO MIGRATORIO DE VIDA EN LA BIOGRAFIA GARIFUNA

Robert W. Porter, III

Investigador asociado del Instituto Hondureño de Antropología e Historia.

Nuestro interés en la biografía responde parcialmente a los problemas que hemos encontrado al tratar de describir adecuadamente la organización cultural de una aldea de trabajadores asalariados que exporta su mano de obra. La aldea se llama Punta Gorda y queda en la Isla de Roatán, en la República de Honduras. Es uno de los cincuenta poblados garífunas o caribes negros que están dispersos a lo largo del litoral antillano de Centro América (Van Davidson 1976).

Los garífunas son un pueblo afro-indígena con una larga historia migratoria; sin lugar a dudas, la migración se ha convertido en una forma de vida básica y permanente, vital para la reproducción de la sociedad garífuna (González 1969, 1979; vease Patterson 1978). Desde por lo menos principios de siglo XIX, la economía local de Punta Gorda se ha basado principalmente en remesas enviadas por los emigrantes que trabajan en el exterior. Al tratar de entender el funcionamiento de esta "economía de remesas" y las formas culturales asociadas a ella, la pregunta inmediata es si la aldea en sí es la unidad de análisis más adecuada (Manners 1965), pues la población sencillamente no se localiza allí permanentemente. La sexta parte de la población adulta reside más o menos permanentemente en la ciudad de Nueva York. De los hombres que viven en Punta Gorda propiamente dicha, la mayoría se emplea en la marina mercante o en la industria hondureña de pesca y pueden ausentarse periódicamente de la aldea durante lapsos de dos semanas a dos años. Entre las mujeres, un número creciente va a trabajar en fábricas de procesamiento de mariscos, ubicadas en las comunidades anglo-antillanas de la isla.

Considerando que para estos garífunas las oportunidades de ganar dinero existen casi completamente en el mundo más allá de la aldea, debe considerarse seriamente la posibilidad que el término "aldea" no signifique nada más que "la proximidad geográfica de hogares de residentes" (Scott 1978: 151) que forman una especie de suburbio proletario. Hasta cierto grado esta es una descripción exacta. Pero implica que la aldea es una especie de recipiente físico, con una línea fronteriza claramente delimitada entre lo de adentro y lo de afuera. Si consideramos la aldea una unidad cultural, empero, es más bien un conjunto de coordenadas interpersonales. Es particularmente claro que en las biografías de ciertos individuos, la aldea aparece una y otra vez como una especie de esquema de referencia en cuyos términos los individuos planean y registran sus movimientos.

Por lo consiguiente, quiero sugerir que un modo más apropiado de pensar acerca de Punta Gorda y de las aldeas garífunas en general es como un "flujo organizado" de gente en el espacio y en el tiempo (Watson 1970). Desde esta perspectiva, los límites de la aldea son flexibles, se "estiran" para coincidir con los rastros espaciales y temporales de sus miembros. En este sentido muy real, la aldea en sí sencillamente no está localizada. Estará donde estén sus miembros. La infraestructura de la comunidad emigrante sí es aquella red de rastros que vincula a la gente y lugares en un sistema único.

Pero si estamos dispuestos a aceptar que una colectividad de personas ampliamente dispersas en el espacio y en el tiempo pueden constituir una comunidad única, entonces los rastros que los conectan deben, de algún modo, hacerse presentes, ya sea virtualmente o de hecho, a aquellas otras personas significativas que periódica o aún permanentemente estén ausentes.

Los que emigran se mueven literalmente en el espacio y en el tiempo, esto es lo que los

convierte en emigrantes. 1/. Abordan embarcaciones y aviones por horas o días; después están nuevamente en presencia de la familia y amigos de los que se habían separado. También mantienen comunicación por medio de un flujo de telegramas y cartas, envían frecuentemente mensajes por radio; y, aún más importante, envían dinero. Todas estas señales sirven realmente para que el emigrante ausente esté presente: ellas representan a, y se refieren a alguien que literalmente no está allí. Lo hacen por medio de un proceso de semiosis (Eco 1976). Entonces hay dos clases de movimiento traslapante en esto: el movimiento real de gente en el tiempo y en el espacio, y también su movimiento virtual o semiótico.

Ambas clases de movimientos son los referentes empíricos de lo que llamo "el estilo de la migración" 2/. Los elementos de este estilo, tomados como unidades culturales, son las personas que juntas forman la comunidad que "comparte" el estilo. También lo es la aldea que constituye el centro de la comunidad emigrante (aunque no isomórfica con ella); y también los lugares de trabajo en la periferia: las lanchas, los barcos, las fábricas, las ciudades, etc. que alejan a los aldeanos de su lugar de origen. El estilo le proporciona al individuo el vehículo con qué articular la experiencia migratoria (Crapanzano 1977:10), con que negociar con los diversos lugares y personas que el migrante deja atrás y encuentra a lo largo del camino.

Pero la biografía también puede verse como la red de caminos a lo largo de los cuales se mueve una persona durante su vida. Una biografía está llena de idas y venidas, llegadas y salidas, separaciones y reuniones; en pocas palabras, está delineada por diversas formas de presencia y ausencia. Para un emigrante garífuna la separación periódica de otras personas que valen para él, especialmente miembros de su parentela, es vista como inevitable. De modo que no es difícil ver porque la separación y reunión forman un tema principal y recurrente en las biografías garífunas.

En la siguiente relación de una vida garífuna queremos centrar la atención en este tema a fin de identificar los significados del estilo migratorio. Pero antes, una nota de precaución y de salvedad. Como género literario (Rosaldo 1976, Crapanzano 1980), la biografía surge de la conversación etnográfica. Como tal, no existe en la cultura garífuna. Hay otros géneros, más autóctonos, que se ocupan muy definidamente con la biografía y que sin embargo no deben su existencia a las preguntas y estímulos del etnógrafo. La canción folclórica garífuna es un ejemplo. 3/. Pero el texto que presentamos es el resultado parcial de mi investigación y básicamente es una serie de entrevistas. Diremos algo acerca del contexto de estos intercambios pero hasta ahora estamos principiando a obtener un sentido más claro de las convenciones que los gobernaban. Habiendo planteado la cuestión de mi propio papel en la producción de esta biografía, diré más acerca de ello conforme avance. Pero nuestro propósito es ver cómo una biografía puede esclarecer el estilo empleado en su construcción, de modo que nos desplazaremos, quizás demasiado rápido, de un resumen del texto a la consideración del estilo migratorio en sí.

LA BIOGRAFIA

Simón tenía en 1980 treinta y ocho años de edad. Camina con donaire y su postura denota confianza en si mismo. Asume aún mayor dignidad cuando se pone el uniforme cortado a su medida de guardia privado, puesto en que ha estado empleado durante ocho años en un banco de Manhattan, Nueva York. Al salir de este trabajo, supervisa un grupo de limpieza en un edificio de oficinas cercano.

Su voz es profunda y sonora y es un buen orador; su lengua materna es la garífuna; cuando habla español lo hace correctamente y con frecuencia en frases complicadas. Habla inglés con el acento del dialecto regional de Islas de la Bahía.

Conocí a Simón en la Ciudad de Nueva York, lugar en que él ha vivido desde 1965. Pasé varias semanas subsiguientemente con él durante mi segundo viaje a Punta Gorda, y desde entonces he continuado visitándolo con regularidad. 4/.

Nuestra relación puede caracterizarse como una de colegas que trabajan juntos y se conocen bien en ese contexto, pero menos afuera de aquel. En realidad, hemos trabajado juntos en un proyecto de salud y ayuda a una comunidad atacada por un desastre, Punta Gorda, él en calidad de miembro destacado de la comunidad y yo como el iniciador del proyecto y luego como consejero de Simón. Cada uno de nosotros, desde nuestros diversos intereses y compromisos nos hemos preocupado por justificar recíprocamente nuestras acciones para con la comunidad de Punta Gorda.

La relación que me ha hecho de su carrera debe entenderse bajo esa luz. El sabe que tengo acceso a otras interpretaciones, a veces contradictorias, de las situaciones y eventos en los que ha figurado prominentemente y por eso se ha preocupado de que yo conozca su versión de los hechos. Pero al mismo tiempo ha expresado claramente, aunque no en una forma deliberada, que realmente no necesita mi buena opinión de él (aunque tampoco le molestaría que así fuera). Simón tiene mucha confianza en si mismo, justificadamente. Se da cuenta que le tengo estima pero ello no ha cambiado la percepción que de si mismo tiene.

De todos modos, he escogido para los propósitos de este trabajo concentrarme en aquellos aspectos de su carrera en los cuales su desempeño ha estado a la altura de sus expectativas y las de su comunidad, las cuales no son, por supuesto, siempre las mismas.

Simón es el menor de 10 hijos. Nació en Punta Gorda y vivió allí con su madre hasta los siete años. Sus padres se habían separado antes de nacer él, pero por su insistencia se quedó con su padre en la costa por un par de años y regresó a Punta Gorda a la edad de nueve. Luego fue aceptado en el hogar de una familia anglo antillana en calidad de compañero para su hijo. Después de vivir varios años con ellos se desplazó a la Costa Norte para terminar su educación. Durante este período vivió con uno de sus hermanos mayores. Subsiguientemente regresó a la isla para ayudar a su madre y luego se fue a trabajar a La Ceiba, una ciudad de la costa Norte, en un restaurante.

Su suerte cambió dramáticamente en La Ceiba. Se peleó con su empleador a causa de su salario pero aquél tenía buenas conexiones con la policía local. Así que Simón fue arrestado, torturado y sacado de la cárcel después de varias semanas por la intervención de un juez que simpatizó con su causa. Indignado por este tratamiento injusto, Simón tuvo la inspiración, divina inspiración según dice él, de escribirle una carta al Presidente de la República, Ramón Villeda Morales, describiendo lo que le había pasado. Quizás nada hubiera resultado de esta carta, pero llegó a manos del partido opositor y fue publicada en un periódico de oposición causando casi un escándalo para el Gobierno Liberal. Se envió a un funcionario de la capital para corregir la situación creada. El resultado de esta serie de eventos extraordinarios fue que Simón fue felicitado por sus acciones, fue invitado a cenar en la Casa Presidencial, le dieron trabajo en la Municipalidad de La Ceiba y se convirtió en organizador político del Partido Liberal. Por esta época él andaba por los veinte años. Durante la campaña política de las elecciones de 1963, estuvo a cargo de la propaganda entre los garífunas. Pero las elecciones no se llegaron a realizar debido a un golpe militar, los liberales salieron del Gobierno y Simón perdió su trabajo. Con el nuevo Gobierno sus posibilidades políticas era nulas, así que tomó la decisión radical de irse a Nueva York, ciudad en la que se hospedaría con un primo hermano de su esposa.

Los eventos que hemos resumido cubren un trozo considerable de la biografía de Simón. Pero dos cosas resaltan en ellos. Por más lejos que viajara, Simón siempre permaneció dentro de la red de las relaciones de parentesco. Aun cuando vivió con la familia anglo-antillana fue tratado "como un hijo" y sintió que la pareja que lo tenía a su cargo "eran como padres". La movilidad no destruyó las relaciones con miembros lejanos de su parentela sino que más bien las expandió.

Lo otro es que retrospectivamente Simón explica sus decisiones en términos de motivos que están orientados al futuro. La decisión de irse siempre fue tomada con la expectativa de que su vida mejoraría. Simón piensa de su vida como en una progresión continua cuya trayectoria sigue una curva ascendente, con descensos solamente ocasionales.

En una ocasión que le pregunté que era lo primero que recordaba de su infancia, me contestó lo siguiente:

Recuerdo que... cuando tenía unos cinco años jugábamos con otros niños y de repente el padre de uno vendría a llamarlo o el hermano de aquel vendría y diría "Eh, dice papá que vengás." O dice papá que tenés que hacer esto". Pues yo nunca me acostumbré a recibir esta clase de mensaje de "Papá dice que hagas esto" Yo escuchaba "Mamá dice que tenés que hacer esto". Así que un día hablé con mi madre y le pregunté dónde estaba mi padre. Y ella me contestó: "Pues no está aquí porque no quiere." Esa fue toda la conversación... Pero yo le insistí en que quería ver a mi padre.

Así que la memoria más temprana de Simón es la de no haber recibido los mensajes que significan autoridad paterna. Trató de corregir esta carencia mudándose a la aldea de su padre pero no encontró allí la seguridad que buscaba. "De todos modos" me dijo, "para no extenderme demasiado: Cuando me fui a vivir con mi padre tenía suficiente ropa, pero cuando ya me iba a ir de su casa mi hermano tuvo que mandar a alguien a comprarme un pantalón y camisa de modo que pudiera ponerme algo antes de regresar a la isla."

Simón piensa en su vida en lapsos de larga duración. El pasado y el presente se conectan en la realización progresiva de un plan consistente que él proyecta para su vida futura.

Cuando apenas tenía siete años, recuerdo haberle dicho a mi madre que alguna vez me iría a los Estados Unidos. Desde niño oía que todos mencionaban ese nombre, "Estados Unidos, Estados Unidos, Estados Unidos." Por supuesto, gracias a Dios, crecí y me vine. Yo estaba casado entonces. Lo primero que hice fue traer a mi esposa e hijos para acá... Púes seis meses después (de que llegaran) mi madre vino a Nueva York. No quería venir pero yo la obligué. Al bajar del avión, en cuanto se me acercó le dije, "Mamá, te acuerdas cuando te dije que cuando me fuera a los Estados Unidos te traería a pasar tus vacaciones también?" No me contestó pero lloraba porque sí se acordaba muy bien de que se lo había dicho.

El proyecto de movilidad geográfica y social de Simón, concebido por primera vez en su imaginación cuando niño, solamente se realizó al estar su madre con él para compartirlo. Su presencia confirmó la continuidad de su historia personal.

El primer trabajo de Simón en Nueva York fue en una cafetería Chock-Full-O'Nuts, alertado acerca de esta oportunidad por un amigo garífuna que trabajaba allí. Simón principió como mesero y en seis meses fue ascendido a administrador. Estuvo empleado en la cafetería

cinco años y decidió dejar el trabajo solamente cuando el propietario se negó a concederle prestaciones de salud, que había solicitado. Estuvo desempleado por un período breve, y luego fue contratado por el banco donde trabaja actualmente. En el ínterin se había mudado de un apartamento en el barrio de Bronx a un proyecto de vivienda en el de Brooklyn. Al mudarse él la mayoría de los vecinos eran de raza blanca y los edificios recibían un mantenimiento adecuado. Pero luego la ciudad asumió la administración del proyecto del estado de Nueva York y gradualmente se llenó de familias que vivían de prestaciones del seguro social, familias de raza negra. Simón no tenía nada que ver con sus nuevos vecinos. Se le entraron los ladrones al apartamento. No dejaba salir solos a sus hijos. Este año encontró una casa que él puede comprar y el banco donde trabaja le ofreció una hipoteca. Ahora tiene casa propia. Piensa alquilar el piso de arriba a su sobrina y a su esposo que se acaban de casar, a fin de ayudarse con los pagos mensuales.

Ello aparenta ser una versión contemporánea del tradicional "sueño americano" pero James Baldwin lo ubica en su perspectiva correcta:

Los negros de las Antillas Occidentales, o de Africa, que llegan al país sin tener diferencias políticas o sociales con los Estados Unidos, que ya han sido formados en la isla o la comunidad de aldea y que traen habilidades mercantiles tienen mucha mayor probabilidad de que les vaya bien aquí que a Sambo durante una temporada breve y melancólica. Puesto que el país entero es más extravagante de lo que se puede creer, el inmigrante negro no pelea con sus costumbres, considerando que éstas no tienen nada que ver con él. Se mantiene apegado a sus vecinos y parientes y ahorra hasta el último centavo y es la niña de los ojos del americano anglosajón ya que prueba que las virtudes puritanas yankis son todo lo que se necesita para prosperar en este espléndido Nuevo Mundo.

Esta euforia dura, cuando mucho, una generación. (1980:441).

No sé como les irá a los hijos de Simón nacidos en Nueva York. Ha dicho que decidió permanecer en este país porque cree que aquí ellos tendrán mejores oportunidades de vida que en Honduras. No obstante, Simón ha logrado mantenerse a distancia de la ciudad entregándose de lleno a los asuntos de la aldea, la cual, para sus hijos, constituye una realidad menos tangible.

Su madre, empero, no logró adaptarse. Nunca entendió que la gente de Nueva York pudiera tratarse "como animales" y después de pasar algunos meses con Simón regresó a Honduras. Él y sus hermanos decidieron construir una casa más grande y moderna para ella en Punta Gorda, pero no vivió lo suficiente para verla terminada. Sin embargo, Simón ha continuado dándole mantenimiento a la casa y hasta le ha hecho mejoras. Según lo explica él:

Es por la misma razón que voy a Punta Gorda cada año. Cuando estoy allá hago las cosas de exactamente la misma manera que mi difunta madre las hacía. Ella se levantaba a las cinco y media de la mañana. Recorría la playa y si habían caído hojas de los cocoteros la noche anterior, las recogía, cortaba, las apilaba y quemaba. No le gustaba ver a nadie botar colillas de cigarrillos y si alguien lo hace le pediría que las recogiera. Y así es exactamente el modo como yo me siento cuando estoy allá. Así que me doy cuenta de todo, como antes eran las cosas. Nadie podrá sacarla a ella de aquel lugar. A ella le encantaba. Y por eso es que cuido ese lugar de manera especial, en su memoria.

La repetición por Simón de las rutinas de su madre, su esfuerzo privado para invertir el transcurso del tiempo es desmentido por su activismo público. El talento organizativo del cual se ha valido tanto en el mundo de la política partidista y en el del trabajo, también ha encontrado

expresión dentro de la comunidad aldeana. Desde principios de la década de los sesenta la gente de Punta Gorda había estado tratando de renovar la estructura vieja y decrepita que albergaba la Iglesia católica. El proyecto era importante porque la iglesia simbolizaba la comunidad, y una comunidad respetable debería tener una iglesia de apariencia respetable. Pero el dinero que se había juntado para el proyecto se había malgastado o desaparecido bajo circunstancias oscuras. Uno de los sobrinos de Simón en Nueva York le dijo que, después de haber discutido el asunto con la gente de Punta Gorda, se había considerado que el hombre que podía realizar el proyecto hasta el fin era él. Simón estuvo de acuerdo. Con sus seguidores, incluyendo cierto número de sus sobrinos, formó una asociación que se conoce ahora como el "Comité para Desarrollo Comunal de Punta Gorda". (Pronto será una corporación no lucrativa eximida del pago de impuestos.)

Simón y el comité se pusieron a trabajar y realizaron una serie de actividades muy exitosas: Bailes en locales alquilados, excursiones a la playa y picnics en parques estatales. Los participantes en estas reuniones eran puntagordeños y también emigrantes de otras aldeas hondureñas, que actualmente viven en Nueva York. En apenas poco más de un año el comité había juntado casi catorce mil dólares, dinero suficiente para principiar la construcción del nuevo edificio de la iglesia. Se inauguró para la feria siguiente, durante la fiesta anual en honor al santo patrono de Punta Gorda.

La finalización de la nueva iglesia fue un triunfo personal para Simón. Le dio continuación a este éxito pasando a otros proyectos: la construcción de un centro comunitario, la reparación de la escuela local y compra de útiles y equipo escolar, la formación de un fondo para préstamos de emergencia a los puntagordeños y para ayudar a los emigrantes recién llegados a Nueva York.

Otro de los servicios dados por el comité es la ayuda con los gastos y arreglos involucrados en la repatriación de los restos de los puntagordeños a la aldea para ser enterrados allí. Simón ha dicho que él inició la práctica, la cual es ahora común, después de la muerte de su propia madre, quien murió lejos de Punta Gorda, en un hospital de la costa. Ninguno de sus diez hijos pudo estar con ella pero un amigo no garífuna de Simón se encargó de ella en su lugar. Simón compensó su ausencia en el momento de su muerte comprando el féretro de mejor calidad que había, enviándolo a Punta Gorda para el entierro y gastando en todo lo que fuera necesario para el funeral.

Considero que es bastante significativo que actualmente se hacen todos los esfuerzos posibles porque los entierros de los emigrantes muertos se lleven a cabo en Punta Gorda. Como Simón me explicó, el celebrar el funeral en la aldea le permite asistir al mayor número de parientes y amigos. Los funerales son, por supuesto, tan importantes para los garífunas como para otros grupos afroamericanos. Y ahora que los emigrantes garífunas tienen recursos suficientes para celebrar funerales lujosos en Honduras, es eso lo que hacen. Pero lo que esto demuestra es que aunque mayores cantidades de aldeanos vivan lejos de Punta Gorda, sigue siendo el centro del rito comunitario. La ida de la gente de la aldea es compensada por el retorno de los emigrantes a su lugar de origen en donde practican sus ritos de transición e intensificación.^{5/} La aldea no solo resulta más conveniente para que se reúna la parentela sino que también es más cercana al mundo de los antepasados.

El culto garífuna a los antepasados todavía conserva gran vitalidad en Punta Gorda. Hasta donde yo sé, los ritos más importantes dedicados a aplacar a los muertos-- el chugu ("la alimentación de los muertos") y el dogo ("el homenaje a los muertos")-- se celebran siempre en el

pueblo de origen de la persona o familia que busca alivio por medio de éstos. Por medio de la ceremonia, dirigida y celebrada por un especialista ritual llamado buiai que sirve como el medium entre el antepasado difunto y los otros participantes en vida, ocurre una comunicación que corta a través de la discontinuidad temporal y espacial que separan a los miembros de la parentela. Son los espíritus ancestrales los que, en este contexto, supervisan la circulación del dinero, los bienes y la gente (Palacio 1973; Kerns 1977).

Pero los espíritus de los difuntos también pueden hablar en Nueva York, aunque la comunicación puede ser solamente en un sentido. Simón le había prometido a su madre que se ocuparía de ayudar a su padre, quien era ya un anciano cuando me habló de él. Pero después de morir su madre, Simón interrumpió la pensión de 25 dólares mensuales que le había estado enviando de rutina. Simón todavía le tenía resentimiento a su padre por "haberle dado la espalda" cuando niño, sin embargo ahora la situación se había invertido. Una tarde Simón estaba haciendo siesta y su madre se le apareció en el sueño diciendole que su padre sufría, que tenía muy poco que comer, estaba mal vestido y que vivía de la caridad de los vecinos; y todo esto se debía a que Simón no había cumplido con enviarle el dinero que le había prometido. Justamente cuando se estaba despertando sonó el timbre del apartamento. Su esposa, que estaba por casualidad parada junto a la puerta, la abrió inmediatamente pero no encontró a nadie. Al mirar abajo descubrió un billete de veinte dólares en el suelo junto a sus pies. Lo recogió y se lo mostró a Simón, que se acababa de levantar. "Era mi madre, ella dejó el dinero!", exclamó Simón y le contó el sueño a su mujer. Tomó el billete de veinte dólares, le agregó cinco más y al día siguiente le envió el dinero a su padre en Honduras. Posteriormente, trasladó a su padre de donde estaba viviendo en la costa norte a Punta Gorda y lo instaló en la casa de su madre. Contrató a una mujer para que le cocinara y lavara su ropa y cuando su padre murió en la primavera de 1979, pagó por el funeral.

EL ESTILO DE VIDA MIGRATORIO

Quiero detenerme en este punto y considerar el estilo de vida que Simón utiliza. Claramente incorpora orientaciones definidas al futuro. Habla de su carrera como de un proyecto diseñado que se extiende más allá del lapso de su propia vida hasta su realización en las vidas de sus hijos, sus sobrinos y sobrinas.

"El dinero" es un término clave: Simón tiene una cuenta de ahorros, una póliza de seguros, un plan de jubilación, una hipoteca; sabe como manipular el tiempo por medio del dinero y el dinero a través del tiempo.

Sin embargo, por medio del estilo migratorio el pasado se hace presente en la actualidad. Los ritos para los antepasados son parte del estilo pues a través de ellos los vivientes hablan con los muertos. Y los muertos pueden hablar con los vivos, actuar sobre ellos descartando cuan lejos se trasladan en el espacio y en el tiempo: Aún estando en Nueva York, la madre de Simón le habla de sus obligaciones filiales.

El movimiento en el tiempo es también movimiento en el espacio. El regreso a la aldea es un retorno al pasado. Los viajes anuales de Simón a Punta Gorda le permiten renovar sus vínculos con el pasado, así como su ida de la aldea ha sido en búsqueda del futuro. El futuro de los puntagordeños y de la aldea está afuera, en los mercados de la economía mundial. La competencia de los aldeanos en el mercado de trabajo no es entre ellos sino con los extranjeros. Así que en el estilo de la migración, que es hoy el estilo del emigrante asalariado, la aldea puede ser el símbolo de la comunidad y la cooperación. Los aldeanos asaltan la economía monetaria (Scott 1978) y traen de regreso el botín para compartirlo con su parentela, así es como funciona una economía de

remesas. Es al compartir que se emplea el estilo migratorio estratégicamente pero los ideales garífunas de generosidad y cooperación con frecuencia son solamente eso, idealización y no realidad.

No obstante, el sistema es efectivo y aunque no lo pueda argumentar en esta ocasión, considero que el sistema ha funcionado de manera aproximadamente igual desde que los garífunas surgieron por primera vez como grupo étnico distintivo hace unos doscientos cincuenta años (González 1969, 1970; ver Helms 1977). Los garífunas participan de una tradición profundamente arraigada pero es una tradición de modernidad. Hasta los espíritus de los antepasados parecen haberse acomodado a las contingencias del trabajo asalariado migratorio.

Por consiguiente el estilo migratorio reconcilia hasta cierto punto orientaciones contrapuestas al tiempo y al espacio y así permite la continuación de una tradición centrada en la comunidad pero dentro de la economía moderna. Y también le ha permitido a Simón comprender su transición llena de altibajos desde Punta Gorda hasta cenar en Casa Presidencial, a una cafetería en Nueva York y de vuelta a casa.

NOTAS

- 1/ Cualquier distinción entre "emigración" y otras formas de movilidad deberá ser arbitraria mayormente. No nos proponemos en este trabajo dar una tipología de la emigración garífuna. Otros escritores han definido cierto número de tipos de emigración más generales en otros contextos. El de Nancie González es perfectamente adecuado (1969). Para ilustrar las posibilidades de definición extractaré algunas de un artículo por Charles Tilly (1978), quien considera la emigración como traslados que son relativamente largos en duración y relativamente definidos. Su esquema incluye cuatro tipos principales: "La emigración local" que traslada al individuo u hogar dentro de un mercado contiguo, un mercado de trabajo por ejemplo; la "emigración circular" o recurrente como diría González que lleva a una unidad social a un punto de destino a través de un conjunto de situaciones que la regresan a un punto de partida luego de un intervalo bien definido"; "la emigración en cadena" que traslada a conjuntos de personas u hogares relacionados a través de un conjunto de situaciones en las cuales la gente en el punto de destino proporciona ayuda, información y apoyo moral a los nuevos emigrantes; "la emigración de carrera" que se refiere a personas u hogares que se trasladan de modo más o menos definitivo. Otras distinciones cortan a través las que hemos mencionado, forzosa versus voluntaria, por ejemplo. De todos modos, en la emigración garífuna estos tipos se traslapan.
- 2/ El "estilo migratorio" ("idiom of migration") es una frase que hemos prestado de Vincent Crapanzano que orienta su análisis de la posesión por espíritus en términos de un "estilo de posesión". La experiencia de la posesión le da al individuo "un medio para articular cierto campo de la experiencia". Es el vehículo para expresar "interpretar, o mejor aún, construir mentalmente un evento a fin de hacerlo comprensible" (1977:10). Estos comentarios también se aplican al estilo de vida migratorio. Pero surge la pregunta, dados el rango de experiencias y eventos en la biografía, de los cuales la posesión y la migración son solamente dos, cuántos estilos puede emplear una persona y cómo se relacionarán. Considerese el ejemplo no tan hipotético de un emigrante garífuna que también es un medium o que sencillamente tiene predisposición a la posesión por espíritus. Mi opinión es que el estilo de vida migratorio no debe considerarse una gramática o un conjunto de reglas sino más bien "una serie de proposiciones acerca de la realidad" (ibid.:11) pero que tiene fuerza circunstancial más bien que lógica. Lo cual no quiere decir que ca-

rezca de sistema. Por consiguiente la noción de "estilo" es una construcción analítica que delimita conjuntos específicos de "proposiciones" que pueden estar implícitas en otros "estilos". Los espíritus son elementos del estilo migratorio igualmente que los emigrantes son elementos del estilo de la posesión de espíritus.

- 3/ La excelente encuesta de canciones tradicionales garífunas por Richard Hadel (1972) indica que la emigración y la separación resultante del hogar y de los parientes queridos es un tema dominante y recurrente en la letra de las canciones. Esta puede interpretarse claramente como un género literario, si no como el género más importante de la cultura garífuna tradicional.
- 4/ La investigación en Honduras y Nueva York fue apoyada financieramente por la National Science Foundation y la Princeton University.
- 5/ Estos incluyen también las fiestas de navidad y año nuevo, la feria del pueblo y, en una vena más secular, las parrandas que ocurren al regresar los pescadores de sus viajes de pesca del camarón. La fiesta que conmemora la llegada de los garífunas a tierra firme no se celebra en Punta Gorda pero los puntagordeños escuchan los programas radiales de Radio Belize sobre el tema (Settlement Day).

OBRAS CITADAS

BALDWIN, JAMES

1980 Carter This Time: Notes on the House of Bondage. The Nation. Vol 231, No. 14

CRAPANZANO, VINCENT

1977 Introduction. Pp. 1-40 en V. Crapanzano y V. Garrison, eds., Case Studies in Spirit Possession. New York: John Wiley.

1980 Tuhami, Portrait of a Moroccan. University of Chicago Press: Chicago.

DAVIDSON, WILLIAM V.

1976 Black Carib (Garifuna) Habitants in Central America. Pp. 85-94 en M. Helms y F. Loveland, eds., Frontier Adaptations in Lower Central America. ISHI: Philadelphia.

ECO, HUMBERTO

1976 A theory of Semiotics. Indiana University Press: Bloomington.

GONZALES, NANCIE L.

1969 Black Carib Household Structure. University of Washington Press: Seattle.

1970 The Neoteric Society. Comparative Studies in Society and History XII: 1-31.

1979 Garifuna Settlement in New York. International Migration Review Vol. 13, No.2:255-263.

HADEL, RICHARD E.

1972 Carib Folk Songs and Carib Culture. Tesis doctoral inédita, Department of Anthropology, University of Texas, Austin.

HELMS, MARY W.

- 1976 Domestic Organization in Eastern Central America: The San Blas Cuna, Miskito, and Black Carib compared. *The Western Canadian Journal of Anthropology* Vol. 6, No. 3.

KERNS, VIRGINIA

- 1977 Daughters Bringing In: Ceremonial and Social Organization of the Black Caribs of Belize. Tesis doctoral inédita, University of Illinois, Urbana-Champaign.

MANNERS, ROBERT

- 1965 Remittances and the Unit of Analysis in Anthropological Research. *Southwestern Journal of Anthropology* Vol. 21, No. 3.

PALACIO, JOSEPH

- 1973 Carib Ancestral Rites, A Brief Analysis. *National Studies* Vol. 1, No. 3:3-7.

PATTERSON, ORLANDO

- 1978 Migration in Caribbean Societies: Socioeconomic and Symbolic Resource. Pp. 106-145 en W.H. McNeill y R.S. Adams, eds., *Human Migration*. Indiana University Press: Bloomington.

ROSALDO RENATO

- 1976 The Story of Tukbaw. Pp. 121-51 en F.E. Reynolds y D. Capps, eds., *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*. The Hague: Mouton.

SCOTT, JIM

- 1978 Some Notes on Post-Peasant Society. *Peasant Studies* Vol. 7. No. 3:147-54.

TAYLOR, DOUGLAS M.

- 1951 The Black Carib of British Honduras. *Viking Fund Publications in Anthropology*, No. 17, Wenner-Gren Foundation: New York.

TILLY CHARLES

- 1978 Migration in Modern European History. Pp. 48-74 en W.H. McNeill y R.S. Adams, eds., *Human Migration*. Indiana University Press: Bloomington.

WATSON, JAMES B.

- 1970 Society as Organized Flow: The Tairora Case. *Southwestern Journal of Anthropology* Vol. 26, No. 2.