

DOSIER

Del humo y la sangre al vacío del exilio: El Dügü como símbolo de paraíso vivido y su fractura en la diáspora Garífuna.

From smoke and blood to the emptiness of exile: El Dügü as a symbol of paradise lived and its fracture within the Garífuna diaspora.

Luis Fernando Guerra De la Torre
Universidad de Autónoma de Zacatecas
lfdogt@gmail.com

Recepción: [13/03/2026](#) – **Aprobación:** [20/05/2026](#)
DOI.

Resumen

El artículo examina el Dügü garífuna como producto de procesos de etnogénesis, migración forzada y resistencia frente a la conquista, y lo interpreta filosóficamente como un dispositivo simbólico que articula mito, memoria e identidad colectiva. Sostiene que el Dügü no solo cura y cohesiona, sino que encarna el mito del paraíso perdido, un horizonte normativo de pertenencia, cuya pérdida se manifiesta cuando el individuo se distancia o niega su vínculo comunitario. Concluye que el ritual constituye un intento performativo siempre incompleto de reconstituir ese paraíso en el plano simbólico, mostrando que el ser en comunidad es condición de posibilidad del significado y de la autenticidad identitaria en la recuperación del paraíso perdido.

Palabras clave: Dügü, Mito, Etnogénesis, Paraíso, Exilio.

Abstract

This article examines the Garifuna Dügü as emerging from processes of ethnogenesis, forced migration, and resistance to conquest, offering a philosophical interpretation of the ritual as a symbolic device that articulates myth, memory, and collective identity. It argues that the Dügü does not merely heal and foster social cohesion, but rather embodies the myth of paradise lost—a normative horizon of belonging—whose loss becomes manifest when the individual distances themselves from or denies their communal bond. The study concludes that the ritual constitutes an inherently incomplete performative attempt to reconstitute this paradise on the symbolic plane, demonstrating that being-in-community serves as the condition of possibility for meaning and authentic identity in the recovery of paradise lost

Key words: Rügü, Myth, Ethnogenesis, Paradise, Exile.

1. Introducción.

La comunidad garífuna surge de un proceso complejo de hibridación y desplazamiento histórico. Como hijos del mestizaje entre africanos cimarrones e indígenas caribeños (arauacos y calinagos) en el siglo XVII, los garífunas fueron finalmente expulsados de su isla natal (San Vicente o, por su traducción al caribe, Yurumein) por los colonizadores ingleses en 1797. En la tradición garífuna Yurumein es evocado como un paraíso perdido, un lugar idealizado de procedencia. Este imaginario de un hogar ancestral extraviado atraviesa la memoria colectiva y se refleja en los rituales de culto a los antepasados, como sucede en el ritual Dügü. La antropología ha observado que la ritualización de la muerte y el exorcismo garífuna, el conjunto de ceremonias del Dügü, se comprende como expresión de una conciencia diaspórica que busca recuperar el paraíso perdido.

El Dügü no sólo cura males personales o posesiones de los ancestros, sino que materializa simbólicamente la unidad comunitaria primordial. Se levanta una abundante ofrenda a los ancestros y se exige la presencia de la familia extensa, de manera que la eficacia del ritual depende de la demostración completa de la unidad comunitaria. En el cotidiano garífuna, la conducta y el mito ritualiza la regeneración del orden social, en este contexto, el Dügü aparece como la máxima dramatización de esa comunión, su celebración glorifica simbólicamente la abundancia y armonía originales de la comunidad. El tema de este artículo es analizar cómo el Dügü garífuna, surgido de procesos históricos de etnogénesis y conquista, funciona como rito de cohesión y al mismo tiempo como encarnación de un paraíso comunitario que se pierde cuando se rompe el vínculo de pertenencia.

2. La historia garífuna. La mística como resultado etnogenético de las migraciones

Es posible rastrear a los primeros antepasados de los garífunas en esclavos trasladados desde África Occidental hacia las minas y plantaciones en América durante el siglo XVII. Aproximadamente en 1635, barcos españoles cargados de esta población, naufragaron cerca de la costa de la isla de San Vicente (*Yurumein*, para los Garífunas) en donde, en busca de su libertad, huyeron nadando a la misma isla, posterior a su arribo y, en gran medida, gracias a la ausencia de perseguidores españoles, fueron acogidos y refugiados por los Caliponan, pueblo igualmente africano asentado en la isla varias décadas atrás.

La paulatina entremezcla biológica y cultural de los esclavos recién llegados con las poblaciones residentes, dio origen a la primera etapa de etnogénesis, la cual, conllevó a la gesta de la cultura Garífuna o, por una versión de su traducción, *Caribes Negros*. Esta cultura es el resultado de la mezcolanza entre las tradiciones de apicultura y pesca propias del Caribe en conjunción con la espiritualidad, música y danza africana (Galvão, 1981). El punto histórico que marca la consolidación de los garífunas es tema de debate entre antropólogos e historiadores, existen grupos de investigadores que sostienen que el pueblo no se consolidó sino hasta dos siglos después del naufragio, ya que, hay elementos culturales que pueden llevar a sospechar que, a lo largo de ese tiempo, el pueblo recibió a otras poblaciones de esclavos, hecho que llevaría a gestar su cultura al interior de San Vicente.

Poco después de su contacto con los europeos, los caribes isleños comenzaron a absorber a individuos adoptados o capturados en nuevos asentamientos; tal vez sólo seguían un patrón interactivo ya establecido en relación con otros grupos amerindios. En algunas islas, entre las que destaca San Vicente, la mezcla interafricana fue lo bastante grande como para provocar un cambio dramático de fenotipo. [...] Estos caribes negros, a su vez, dieron origen unos 200 años más tarde a los garífunas (Randazzo *et. al.*, 2021).

Durante el siglo XVI, entre las localidades africanas esclavas, se utilizó la palabra '*Kalinagu*' como etiqueta identitaria para las poblaciones que radicaban en San

Vicente, término que, en el siglo XVII, se simplificaría a la lengua española como 'Garinagu-garífuna'. Durante el paso del siglo, este pueblo se expandió, tanto por efectos naturales, como por la alta cantidad de esclavos que huían de las islas cercanas de Barbados, Santa Lucía y Granada (Randazzo *et. al.*, 2021).

Los nuevos pobladores que arribaron a la isla se adaptaron rápidamente a la naciente cultura, lo que resultó en la predominancia garífuna en contraposición con algunos pueblos más longevos, mismos que fueron desplazados al oeste, mientras que los garífunas se asentaron en el lado noroeste. A pesar de los conflictos territoriales y las disputas por los elementos naturales, se logró desarrollar un sistema de actividades que les permitieron sustentarse. El sistema económico de autogestión fue eficiente y mantuvo con salud y vida al pueblo en sus primeros años.

Para el siglo XVIII, San Vicente se había convertido en un enclave de hombres libres, lo cual, por sus características y orígenes, presentaba una incongruencia racial para los países hegemónicos que sustentaban sus riquezas en el sistema esclavista. La forma del colonizador europeo de entender al otro, se vio fracturada, era imposible concebir un pueblo de origen africano libre y autogestionado.

San Vicente, se volvió un estandarte de libertad africana en América, mostraba una incómoda utopía. El conocimiento de su existencia llegó rápidamente a los oídos de los europeos cuando la monarquía francesa fue notificada por sus exploradores, la corona mandó una cantidad reducida de colonizadores que emprendieron una misión invasiva para apoderarse de la isla y de sus pobladores. En 1719, desembarcaron entre 250 y 500 soldados franceses quienes imitaron las estrategias de los invasores españoles hace algunos siglos atrás, buscaron aliarse con grupos locales debilitados y desplazados por la cultura con mayor poder, los caliponan habían sido reubicados a la fuerza a las partes altas de la isla tras negarse a convivir con los garífunas, mismos que los segregaron de las actividades como la pesca y agricultura.

La alianza franceses-caliponan desató una guerra de guerrillas, misma que, tras traiciones y conflictos entre ambos grupos, concluyó con la victoria simbólica de los garífunas, en donde, a pesar de lograr no ser sometidos como mercancía esclavizada, su libertad se vio altamente limitada en contraste con su forma de vivir años atrás, pues pasaron de ser una nación creciente con su propia autogestión, a convertirse en colonia. La convivencia con los franceses, tras el término de los enfrentamientos, se tornó pacífica y se aceptó su status colonial. Los garífunas adoptaron de sus colonizadores, el gusto por el vino, mismo que se convirtió en parte fundamental de su base alimentaria.

Una de las influencias más importantes fue la adopción de un sistema de intercambio a través de la moneda francesa como medio principal de comercio, el trueque y la idea de alimentación y sustento comunitario fue sustituido por la propiedad privada y la acumulación de riqueza. Varios garífunas adoptaron nombres y apellidos franceses, mismos que heredarían generaciones más adelante y que hoy en día se conservan. Toda esta mezcla cultural dio origen a la segunda etapa de etnogénesis. (Galvão, 1981).

La convivencia pacífica con los franceses fue breve. Tras la firma del Tratado de París de 1763,¹ Francia se vio obligada a ceder a Inglaterra, entre muchos territorios, la posesión de la isla de San Vicente. Inmediatamente, numerosos colonos ingleses arribaron al territorio con la intención de apoderarse de las tierras fértiles de los garífunas para la siembra de caña de azúcar. El pueblo reaccionó en su defensa, estallando, así, la llamada '*Primera Guerra del Caribe*'. Los garífunas tuvieron como aliados a algunos franceses resentidos con los ingleses y, tras no haber regresado a Europa y al hacer su vida en la isla, lucharon hombro con hombro del lado de los caribeños.

¹ Acuerdo que finalizó la Guerra de los Siete Años, en donde, participaron Gran Bretaña, Francia y España. El tratado fue el resultado de la victoria de Gran Bretaña y Prusia sobre Francia y España. En este, se estipula que Francia tiene que ceder territorios colonizados a Gran Bretaña, entre ellos, la Isla de Cabo Bretón, Dominica, Granada, San Vicente y Tobago.

Después de poco más de nueve años de conflictos y tensiones, el 17 de febrero de 1773, la guerra, para ambos bandos, fue percibida como una ‘guerra sin vencedores, sino de vencidos’, ya que, peligraba la desaparición de los pobladores de la isla, mismo acto que no convenía ni a garífunas ni a ingleses. Frente a ello, se firmó un primer tratado de paz, en donde los ingleses dejarían tranquilo al pueblo a la par de que no serían comercializados como mercancía, por otro lado, los garífunas reconocían el sometimiento como súbditos del rey Jorge III a su vez que eran segregados al norte de la isla. El rencor de todo un pueblo tras haber perdido más de la mitad de la isla prevaleció a pesar de los acuerdos. Los conflictos y tensiones se mantuvieron hasta que, en 1776, tras la Declaración de Independencia de las Trece Colonias de Norteamérica, los ingleses se mostraron, por primera vez, vencibles frente a los ojos de los pueblos de América (Hadel, 1972).

La guerra librada en el norte del continente llevó a que una alta cantidad de soldados ingleses, procedentes de San Vicente, fungieran como refuerzos para la preservación de estas tierras, acto que fue aprovechado rápidamente por los garífunas, quienes, aún aliados con los franceses, iniciaron un proceso violento de ocupación territorial. Con ataques basados en emboscadas por la superioridad numérica, el pueblo logró someter a sus enemigos y recuperar una parte significativa del territorio entre 1779 y 1783. La pérdida de las zonas principales de la isla, se interpretó como un evento doloroso, se propició en un contexto en el que se vivían diferentes conflictos a lo largo de la esfera global, a causa de movimientos independentistas de algunas de sus colonias.

A pesar de la derrota, los colonizadores se negaron a abandonar la isla. Las consecuencias de los conflictos, nuevamente, obligaron a ambas partes a replantear su mutua convivencia. Los ingleses, tras sentirse debilitados y con el ego herido, cedieron a las exigencias para firmar un segundo acuerdo de paz, en donde se comprometían con no interferir con las actividades de los pobladores y respetar las

asignaciones territoriales, por su parte, los garífunas aceptaban a los colonos, a su vez que les cedían una parte del territorio en disputa (López y Pérez, 2012).

Los ingleses buscaron retomar el control total de la isla sin importar las consecuencias, el objetivo es claramente sangriento y no está en condiciones de ser negociado, se busca la conquista absoluta del territorio, ya no a sus habitantes, la erradicación y la masacre son los únicos medios para lograrlo. Se le prometió a la corona una isla fértil de altas montañas y de paisajes hermosos, una isla sin pobladores.

La sangre comenzó a correr, la piel negra se tintó de color rojo, el pueblo resistió hasta sus últimas consecuencias, miles de muertos rodean los campos en donde se llevaban las ceremonias, la crisis es aguda, el pueblo se encuentra en su punto más bajo, las oraciones y plegarias a los ancestros y a los dioses se repiten con fuerza, el tambor se debilita y el canto se silencia. El pueblo necesita un líder, un héroe.

Tras las masacres, surge uno de los personajes más importantes en la historia de los garífunas: Joseph Chatoyer (*Satuyé*). Reconocido como el héroe nacional (*abuti*), que encabezó la resistencia en contra del gobierno colonial inglés. Comandó el movimiento dando lugar a la '*Segunda Guerra del Caribe*', o también llamada por los ingleses '*Guerra de los Bandidos*'. La dirigencia de Satuyé no fue aislada, sino que contó con el apoyo de *Du Valle*, su medio hermano, quien era un importante líder, reconocido y admirado por su pueblo. Poseía cualidades de un militar implacable, experimentado guerrillero que había tenido el control de Kingstown y Dorsetshire Hill, tierras despojadas por los nuevos colonizadores. Al movimiento garífuna se le unió un grupo significativo de franceses, quienes, posiblemente estaban inspirados en los ideales revolucionarios que vivía su país en ese momento (Martínez, 2009).

Pese a la predominancia militar inglesa, el pueblo garífuna logró prolongar la guerra y resistir durante varios meses. El conocimiento del territorio les permitió esconderse cuando eran inferiores y emboscar enemigos cuando tenían la superioridad numérica, estrategias formuladas por el mismo Satuyé, quien, además

de ser un guerrero prodigioso con cualidades de liderazgo, poseía un enorme conocimiento de sus fortalezas y debilidades. Su figura se convirtió rápidamente en un emblema. Fue reconocido y respetado tanto por su pueblo y aliados como por los europeos que contra él luchaban. Satuyé, fiel a sus estrategias, comanda un ejército para reunirse con sus aliados franceses en Chateaubelair, una vez concentrados, se dirigen a Dorsetshire Hill, desde donde las fuerzas conjuntas planearían atacar Kingstown, territorio clave para los ingleses, sin embargo, el 14 de marzo de 1795, la misión se ve interrumpida, ya que un enorme batallón británico arriba sorpresivamente a Dorsetshire Hill, desatando una fuerte batalla (Martínez, 2009).

El conflicto asciende con rapidez, los ingleses conocen las capacidades del héroe garífuna, son sabedores de sus virtudes y lo que representa para su pueblo, existe una encomienda única: la cabeza de Satuyé. Tras una sangrienta batalla, se narra que en la 'noche fue la más oscura de todas', la misión inglesa tuvo éxito, la sangre del héroe forró el hierro de la espada (Torres, 2016).

La existencia de Satuyé fue motivo de debate entre antropólogos e historiadores, sin embargo, actualmente es un consenso común el aceptar su posible existencia debido a que se le describe como un guerrero demasiado humano, con fortalezas y debilidades, así como carente de aspectos místicos o mágicos que embellezcan míticamente su figura. El debate en torno a él, gira mayoritariamente en torno a su muerte. Existen varias versiones de cómo se da este suceso. En la primera de ellas, Rey (2009) narra que pierde la vida en combate, la segunda, tras perder un duelo con el mayor Alexander Leight, quien era experto en esgrima, la tercera, durante una emboscada dada camino a Dorsetshire Hill y la cuarta, y menos aceptada por el propio pueblo, es de índole más místico, señala que Satuyé poseía un amuleto que le otorgaba poderes que le hacían inmortal a la mano humana, sin embargo, ese día, Barauda, su esposa principal, en traición, había ocultado de él su objeto mágico para que muriera en combate.

Independientemente de cuál fuese la causa de su muerte, su imagen se alzó aún más tras su deceso, “su figura [...] condensa el énfasis en el carácter libre, cimarrón, no esclavo de la sociedad garífuna histórica. Como dice la frase regularmente repetida por los activistas garífuna: *We were never enslaved*” (Martínez, 2018). La partida del héroe representó la primer gran derrota del pueblo. Aunque Satuyé inspiró a los jóvenes garífunas a seguir sus pasos, la experiencia y conocimiento que tenía no fueron transmitidas a través de la inspiración, el pueblo había perdido algo más que una batalla.

La muerte de Satuyé derrumbó el ánimo garífuna e incentivó el retiro de los franceses, quienes no confiaban en las nuevas decisiones militares de sus aliados, en medio del dolor y de la incertidumbre, el mando fue asignado a Du Valle, quien, al no tener las cualidades heroicas de su medio hermano, terminó rindiéndose apenas un año después de que asumió el cargo (González, 1997). La figura de Satuyé acogió al pueblo y su pérdida fue clave para la derrota, dejó tristeza en los adultos y orfandad en los niños que le admiraban. El héroe representaba la libertad del pueblo, mismo que se identificaba como autónomo y explícitamente, como no-esclavo del hombre blanco (González, 1997).

Si los negros
ríen, ríen.
Si los negros
tocan, tocan.
Si los negros
bailan, bailan,
es porque con el ruido
de su risa, de su zumba y el temblor de su tambor,
pretenden ahogar el hondo rugido de su dolor (Rojas, 2021).

Tras la derrota garífuna, los ingleses se debatieron si eliminar al pueblo o exiliarlos de su propio territorio, tras negociaciones y debates internos, se eligió la segunda opción. Los garífunas son expulsados de San Vicente, aproximadamente 4 mil 644 de ellos son tomados como prisioneros y esclavos en la isla de Baliceaux entre San Vicente y Granada, en ella, las condiciones climáticas y laborales resultan en la

supervivencia de solamente 2 mil 26, mismos que son transportados el 12 de abril de 1797 a Punta Gorda en la Isla de Roatán. Según cuenta Arrivillaga (2007), tras arribar a territorios nuevos, su supervivencia se ve condicionada a las capacidades de adaptación y asentamiento, este proceso de conservación se explica en el imaginario garífuna desde leyenda de la mandioca:

Según una leyenda, los garífunas escondieron entre sus ropas mandioca, que se mantuvo en buen estado gracias al sudor que emanaba de los cuerpos hacinados de los cautivos. Plantaron la mandioca en esa isla, donde creció en abundancia. Cada año, [...] los lugareños se hacen a la mar y se dejan llevar de regreso a la playa, mientras ondean frondas de palmeras y hojas de bananos como símbolos de la mandioca que dio sustento a sus ancestros.

Tras su asentamiento y entremezcla con las poblaciones locales, se presenta una tercera etapa de etnogénesis, caracterizada por la unión cultural y biológica con exesclavos y mestizos de la zona. Los resultados de las guerras conllevan un sentimiento de vacío importante en los garífunas, se sienten errantes en Roatán, por ello, la mayoría les solicita a los españoles, colonos y propietarios de la isla en ese momento, ser trasladados a la costa hondureña.

Los europeos, carentes de mano de obra en la zona, aceptan trasladarlos a cambio de usarlos como fuerza laboral y militar, en caso de así requerirlo. Arriban a Trujillo (antigua capital de Honduras y actual capital del Departamento de Colón). En Honduras, se produce la cuarta etapa de etnogénesis con una población predominante de mestizos e indígenas endémicos de la región. Este proceso surge en medio de tensiones políticas sumamente delicadas, ya que se estaba gestando la independencia centroamericana en contra de los españoles, sus propios aliados.

Los garífunas sienten mayor familiaridad con los independentistas que con los colonizadores. Se saben deudores con los españoles por arribarlos a tierra, sin embargo, se han creado lazos de familiaridad y amistad con los indígenas y mestizos, durante la guerra de independencia hubo una constante incertidumbre de a qué bando servir, los garífunas se encontraban en medio del campo de guerra. Hubo una parte que, inspirada en la historia de Satuyé, le fueron fieles a sus

creencias y consientes de la libertad que se peleaba, de forma que lucharon del lado de aquellos que querían independizar su territorio, sin embargo, otra parte del pueblo no confiaba en el éxito del movimiento y decidieron pelear para el lado realista, lo que desencadenó una 'guerra entre hermanos', que terminó con la victoria independentista en 1821 (Young, 1971).

Los garífunas se mantienen en Honduras, se asientan poblaciones y aldeas pesqueras por toda la costa caribeña, durante esta etapa se expanden y se involucran en la vida cotidiana centroamericana. Una gran parte de ellos migra y se dispersa en Belice, Nicaragua y Guatemala, de forma que, tras varios años, este hecho se vuelve una celebración nacional, el 19 de noviembre se nombra como el 'Día del Arribo' en Belice y Nicaragua, en Guatemala se conmemora el 26 de noviembre y en Honduras el 12 de abril.

En 1900, algunas empresas bananeras se establecieron en la costa centroamericana, mismas que representaron una oportunidad laboral para muchos de los garífunas que vivían en lugares aledaños. En 1940, una agresiva plaga provocó el cierre de la mayoría de las industrias, causando un inminente desempleo, frente a ello, se presentó una nueva movilidad, en esta ocasión no causada por la represión de colonizadores, sino por un ahogamiento más invisible.

Los garífunas comenzaban a entrar en la escena mundial de la migración causada por la Segunda Guerra Mundial. La migración hacia Estados Unidos se volvía una oportunidad única, el país del norte atravesaba una carencia importante de fuerza de trabajo a causa de los conflictos en Europa. Una parte importante de garífunas, de acuerdo a Iborra (2021), migraron a Nueva York, presentándose, según algunos historiadores, la quinta etapa de etnogénesis.

Se estima que, en la actualidad, la población global de garífunas aproximadamente, asciende entre 600 mil y 800 mil, en donde, la mayoría se encuentran dispersos en Honduras y Belice, Nicaragua, algunas partes de México, y, en menor escala, en Estados Unidos. Los asentamientos garífunas rodean las costas del Mar Caribe, siempre cercanos al agua por dos motivos: el práctico, ya que su

economía se basa principalmente en la pesca, y el espiritual, el mar representa a las deidades ancestrales y de allí provienen las ofrendas para los antepasados.

La cantidad total de garífunas que vive en Centroamérica es incalculable a causa de los desfases entre los múltiples censos poblacionales, así como los márgenes de error amplios de los mismos. En Honduras, el Instituto Nacional de Estadística (INE) estimó alrededor de 300 mil garífunas en el último censo de 2013, sin embargo, la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO), sugirió cifras más elevadas cercanas a los 400 mil. En Belice, el censo de 2010 reportó 15 mil de ellos, sin embargo, la cifra pareció haber sido muy ligera, ya que, testimonios de las comunidades locales sostienen que la cifra supera los 20 mil debido a subregistros (Agudelo, 2018).

El censo de 2018 en Guatemala, registró 5 mil garífunas, pero la ONEGUA menciona cifras cercanas a los 10 mil. Nicaragua, con datos del Instituto Nacional de Información de Desarrollo (INIDE) y estudios de la Universidad de la Costa Caribe, estiman entre 3 mil y 5 mil garífunas en el territorio. La Garifuna Coalition USA, en Estados Unidos, reporta que la diáspora en ciudades como Nueva York, Houston y Los Ángeles suman aproximadamente 100 mil garífunas, mismos contabilizados en eventos comunitarios y registros no oficiales (Agudelo, 2018).

3. El Dügü como ritual de identidad. El paraíso comunitario

La experiencia mística del pueblo se vive mediante rituales de éxtasis, la cual se alcanza con la danza, misma que tiene conexión con lo divino. La práctica de lo místico es guiada por el *buyai*, hombre-curandero-mago que conduce las danzas y las ceremonias en sus diferentes tiempos, se le considera una figura de alto respeto, guía la ceremonia a las deidades y en él cae las responsabilidades místicas, según la creencia garífuna, sus capacidades son sobrehumanas y le permiten transformarse en diferentes animales, dependiendo del grado de éxito de los diferentes rituales, si este

no fue realizado correctamente, la rabia de los espíritus hace que el brujo se transforme en *ogóreu* (una especie de lagarto, cuya traducción se puede interpretar como 'devorador', el cual, se encargará de castigar a los participantes de un rito considerado mediocre).

El *Dügü* (o *Walagallo* en algunas regiones de Nicaragua), es el ritual más importante por sus múltiples significados; el pueblo rinde culto a las almas de sus ancestros, protesta y recuerda el despojo de *Yurumein* y, el más específico, funge como un ritual de sanación de posesión. El objetivo más popular es la curación de una persona poseída por un espíritu ancestral que exige el escarmiento moral, ya que, si se es poseído, significa que la víctima está dañando la unión familiar y afectando a la solidez y sentido comunitario del pueblo, la posesión consiste en que el espíritu le provoca una enfermedad dolorosa² y agónica, la cual tiene la intención de obligarle a replantear sus decisiones futuras. De haber alguien que se sospeche poseído y no simplemente enfermo, el *buyai* revisa a la persona afectada y diagnostica si es una enfermedad 'del hombre blanco' o si, en efecto, se trata de una posesión. De ser el segundo caso, se comunica mediante sueños con los espíritus de los ancestros para deliberar si es necesario centrar el *Dügü* en este problema. Si los *gubida* se lo han indicado, el *buyai* inicia una larga y cuidadosa preparación.

Se cosecha yuca para preparar *casabe* (tipo de pan a base de harina de yuca), se sirve el *näs* (agua de coco bendecida por el *buyai*) en jarras de barro y se alista el *cibita* (hierbas medicinales molidas). Todos estos elementos se vuelven sagrados cuando entran en el ritual, los objetos son dioses, y sirven a los dioses, no hay contradicción alguna en la lógica garífuna. Es fundamental que, durante el rito, todos los parientes, mínimamente de tres generaciones, acudan a la ceremonia, independientemente de su lugar de origen, de no ser así, los espíritus no curarán al enfermo (Hernández, 2002). De esta forma, el *Dügü* se transforma en un elemento de

² La enfermedad causada por los espíritus ancestrales, se le conoce por ser extremadamente dolorosa. Causa una agonía como ninguna enfermedad común lo haría. Se manifiesta principalmente en el plano de los sueños, el enfermo entra en un trance de parálisis en la que sufre pesadillas o visiones con el *gubida* que le está atormentando. El espíritu le reclama sus acciones y le induce a dolores de cabeza y otros síntomas que la medicina moderna considera inexplicables.

conexión comunitaria entre varios garífunas migrantes, permitiendo así, el mantenimiento y aumento de la cohesión cultural.

Presentes todos los familiares, se construye la *dabúyaba* (casa y templo sagrado) en donde se llevará a cabo el ritual, que si bien, se ejecutará en este nuevo recinto, esto no conlleva a que sea un evento privativo, contrario a ello, se realiza de manera pública en compañía de todo el pueblo. Es fundamental que el piso sea conservado de tierra blanda, ya que, como declara Dominga Velázquez en una entrevista realizada por José Idiáquez (1993), “a los espíritus no les gusta subir a una casa con piso de madera porque arma mucho alboroto y no entran cuando hay alboroto. Todos estos son secretos que nos enseñaron los garífunas que ya murieron. Y esas reglas deben cumplirse para que el trabajo se haga bien.”

El cuidado y la delicadez del proceso inicia desde antes de que el ritual se lleve a cabo. Mientras las mujeres preparan el casabe, los hombres salen a pescar los especímenes más grandes, ambos elementos fungen como ofrenda a los espíritus, posterior a ello, todos los objetos se colocan a voluntad del *buyai*. Él inicia el ritual preparando dos montículos de tierra apilados sobre el suelo que representan las tumbas de los primeros padres del mundo. El *buyai* se arrodilla en medio de los montículos y se apertura para ser poseído por los ancestros, según sea el caso, el brujo tomará dos posibles formas.

Si las faltas a la moral del pueblo por parte del poseído son graves, existen pocas posibilidades de ser expiadas, por tanto, el *buyai* será poseído y tomará la forma de los *gubida* (maligna), de ser el caso contrario, y las faltas son leves y hay disposición espiritual de desahogarlas, la posesión del *buyai* torna a la forma *ahari* (benigna). La forma que adopte el *buyai* es clave, marcará la intensidad del ritual para todos los participantes, anticipará posibles resultados y complejidades del mismo.

Los antepasados han viajado desde *Yurumein* y han tomado el cuerpo del *buyai*, en ese punto, toda la espiritualidad garífuna se concentra,

independientemente de la forma adoptada, se anticipa un proceso místico riguroso que puede durar varios días. El ritual definirá, no solamente la vida terrenal del poseído, sino que se negociará con su prevalencia en el plano trascendental. Los asistentes colocan en el suelo dos botellas de *binu* (licor blanco fermentado a partir de caña de azúcar y coco), posteriormente, comienzan a beber de botellas diferentes, se consume puro, sin diluirlo. También se procede a beber el *gifiti* o *guifiti*, el cual es una bebida amarga elaborada con ron blanco comercial al que se le añaden hierbas aromáticas como manzanilla, pimienta, anís, clavo o romero (González, 2021).

En medio de la bebida, el *buyai* enciende el *buru* o *budú* (mezcla de tabaco y otras yerbas que dependen de la región en donde se practique el ritual) alrededor de toda la *dabúyaba*. La visión de los asistentes se difumina y las identidades individuales se esfuman, ahora todos son iguales bajo los ojos ancestrales. Los asistentes toman una pipa o puro largo y comienzan a fumar *budú*. En este punto, de acuerdo a Iborra (2019), todos los presentes no son dueños de sí mismos, el ego es reducido a nada, el pesado humo que invisibiliza los movimientos y que no logra disiparse con facilidad, que se rehúsa a abandonar la *dabúyaba*, comienza a purgar al mal del poseído.

El humo se vuelve un elemento sagrado, mismo que se esparce durante todo el ritual, no debe de quedar espacio sin su influencia. El *buyai* se encarga de inhalar de su pipa y ‘escupirlo’ por cada rincón mientras habla con la deidad. Porfirio Norales, *buyai* de Trujillo, Honduras, declaró que...

mientras avivo el humo, rezo la siguiente oración: 'Que tu sangre y tu dolor, Jesús mío, purifiquen nuestros pecados y que siempre gocemos de la gracia de Dios'. También digo: 'Te ruego, Jesús mío, por las almas que has puesto a mi cargo, para que las ayude a santificarse y salvarse'. Estas oraciones son importantes para que todo salga bien. (Idiáquez, 1993).

Los músicos, frenéticos y gobernados por su guía espiritual, golpean el tambor durante todo el ritual,³ a su vez que se inicia una ronda de bailes concordados a

³ Se utilizan dos tambores de distintos tamaños y un maraquero. También se puede utilizar un caracol o el caparazón de una tortuga para complejizar la melodía y aumentar el grado de éxtasis entre los danzantes.

pesar de la ceguera del humo. El primero de ellos, se caracteriza por ser una posesión por los ancestros en el cuerpo de los adultos, el éxtasis del baile se acompaña de súplicas y llantos, hasta que el *buyai*, a través de los espíritus, demanda el sacrificio de animales, generalmente gallos, mismos que, al igual que las otras ofrendas, representan a la divinidad. La sangre de los gallos, una vez en el contexto ritual, según José Idiáquez (1993), se vuelve divina, por ello, es capaz de curar. Este mismo entrevistó a uno de los ancianos más experimentados del pueblo garífuna residente de la Ciudad de Guatemala, Guatemala, quien, referente a esta parte del ritual declaró que:

Si no se cumple esta norma, se puede poner en peligro la vida del enfermo. El gallo o gallina se debe de matar el viernes a las doce de la noche. A las doce de la noche es la hora en que los malos espíritus quieren entrar en el cuerpo. Esos malos espíritus quieren molestar en la primera noche del Walagallo. Pero hay que expulsarlos. Allí sólo queremos a los espíritus gubidas. La sangre de ese gallo es curativa. Es la sangre que pone en pie al enfermo. Esa sangre le sirve a los espíritus y ésa es la que cura. [...] La sangre es la curación del garífuna. Es una creencia garífuna que la sangre es vital. Si usted queda sin sangre, está sin vida y se pone helado. Eso quiere decir que está muerto y ya no respira. Pero el enfermo necesita tener fe. Todas estas cosas no sirven si usted no cree. Pero la sangre la usan los espíritus gubidas y ellos la necesitan. Esa sangre le sirve a ellos. Esta es una creencia garífuna. (Idiáquez, 1993).

Entre la sangre y las plumas de las aves, se procede al *Abaimajani*, el cual es un canto sagrado exclusivo de las mujeres para calmar la furia de los ancestros, en continuación, se baila la *Hugulendu*, danza cuyos movimientos se realizan en un círculo que rodea al *buyai*, en ese punto se presentan los alimentos postrándose encima de una mesa, alejados de los restos de los gallos mutilados. La última etapa concluye con la danza *Awangulajani*, realizada por los hombres en gesto de alegría y agradecimiento a los espíritus por haberse manifestado. Los alimentos y bebidas fueron consumidas, el humo comienza a disiparse, los gallos han dejado un olor a hierro en el ambiente, todo es rojo y gris. Solamente queda la fe en la voluntad divina, ¿aceptarán o rechazarán las ofrendas? ¿perdonarán o darán muerte? El *buyai* cumplió, no hay nada más por hacer en el mundo terrenal.

Si el ritual es exitoso y las deidades se muestran satisfechas, cuenta Gallardo (2007), el mago es agradecido conservando su forma humana, en medio del frenesí, caerá al suelo bañado en su propio sudor en un trance de sueño, en donde, tiene que reinterpretar su experiencia y compartir el mensaje con su comunidad, cuando su cuerpo cede, la música para, el silencio sepulta al ritual y los practicantes esperan pacientes la vuelta de su guía, el éxtasis terminó, se aguarda un mensaje.

La tierra da como una señal en el Walagallo. Los espíritus consumen el jiyú, el guaro y las bebidas que se ponen en la tierra. Ellos lo consumen espiritualmente. Esa comida y esa bebida, una vez que se la comen los espíritus, no tienen el mismo sabor. Porque los espíritus han consumido la esencia de esos alimentos. Eso así es. En el Walagallo se hacen presentes otros espíritus gubidas. Ellos participan de la comida, de la bebida, de la danza y de todo lo que hacemos. Y ellos salen por esos cúmulos de tierra. Uno no los ve, pero allí están. En el baile usted puede ver a una persona que baila distinta a las demás, eso es porque el espíritu gubida está bailando con el cuerpo de esa persona. Eso así es. Por eso uno debe de tener fe en el Walagallo. Si no tiene fe, se puede morir, porque eso de los espíritus gubidas no es juego. Cuando la persona cae enferma, es porque el espíritu gubida está en el cuerpo del enfermo. Cuando el espíritu gubida sale del cuerpo del enfermo, se va de regreso a la tierra. Eso quiere decir que el espíritu ya no está enojado. Y entonces, el enfermo se siente que va mejorando. Pero es hasta que el espíritu vuelve a la tierra que ya descansa, porque le hemos complacido. Y el enfermo se siente mejor y se cura. Eso da alegría a todos, porque vemos que el trabajo ha sido bueno y que los espíritus se alegraron con nosotros. Así es la creencia garífuna en este trabajo (Gallardo, 2007).

La narrativa del anciano revela la complejidad del ritual. Quien no tiene fe, puede morir. Los participantes que vienen desde otros lugares deben de comprometerse con las pautas del mismo. Este mecanismo no solamente invita, sino que obliga a los familiares distantes del poseído a retomar su fe, en caso de que esta se haya debilitado o perdido. La comunidad se vuelve algo imperante, no en el sentido romántico del indigenismo, sino como un elemento utilitario, en donde, se condiciona la vida de familiares si se le falta al pueblo.

Si se realizó correctamente el *Dügü* y los ancestros fueron complacidos, estos transmitirán las suplicas a los dioses. Si el enfermo sanara, está condenado a vivir con base a la buena moral garífuna, sin embargo, si muere, su alma estará salvaguardada por los ancestros y los enfrentará en otro plano para evaluar si se trascenderá a la eterna reunión con ellos (López y Pérez, 2012).

El ritual santifica la unión familiar a través de las generaciones. Históricamente, ha fungido como uno de los mecanismos de unión y pertenencia a la comunidad más importantes, el cual, permite que, a pesar de la constante diáspora, el pueblo mantenga su colectividad cultural. Este elemento asegura que la parentela se mantenga vigente hasta cuatro o cinco generaciones, conlleva un compromiso social y ancestral de recibir y apoyar a sus semejantes.

El Walagallo es una hermandad. Es una unión de toda la raza garífuna para curar al enfermo. En el primer canto del hamalijani, una de las canciones que cantamos dice así: 'organiza la gran fiesta, la gran fiesta, la gran fiesta unido con todos'. Somos todos los que bailamos y cantamos. Y el enfermo sabe que no está solo. Bailan las mujeres y los hombres dando vueltas alrededor de los cúmulos de tierra. Y nadie se va hasta que terminan los tres días y dos noches que dura el Walagallo. Es hasta que la persona se cure. El que no entiende las costumbres de los garífunas, piensa que eso es algo de locura o de los demonios. Es nuestra costumbre garífuna, el baile con los tambores y el canto. Uno se cansa en los días del Walagallo, pero así se ponen contentos los espíritus gubidas. Y hay que hacerlo, porque cuando ellos estaban vivos, también lo hicieron así. Ellos cantaban y bailaban y la gente se curaba. Así es nuestra costumbre garífuna (Idiáquez, 1993).

Los sentimientos de comunidad son clave dentro del pueblo para reinterpretar las acciones sociales. El nacimiento y la muerte conllevan procesos en donde ante la felicidad o la tristeza, todas las familias se vuelven una sola. Todos se vuelven protectores y guías del nuevo integrante de la comunidad o, por el caso contrario, ante la muerte, todo el pueblo es doliente y tienen el mismo grado de pérdida: los ancianos sienten la muerte de un hijo, los adultos, la pérdida de un hermano y los niños claman la ausencia de un padre. La muerte no representa un acto trágico, sino una manifestación de la voluntad divina de reunir a los mortales en *Yurumein* con los ancestros que les esperan. (Davis, 2001).

La vida representa únicamente un proceso temporal en el que el garífuna debe de demostrar dignidad a sus ancestros para trascender a *Yurumein*, de ser así, tras la muerte, retornará a la isla con sus familiares, amigos y otros seres fallecidos. El cuerpo, a pesar de ser visto como el receptor del alma, no tiene una carga negativa ni se le asignan cuestiones aséticas, contrario a ello, es el elemento que permite

conectar y consolidar los valores del pueblo, es una herramienta de acción física que tiene que usarse siempre para el bien común, por ello, la moral garífuna dicta que los placeres deben de vivirse siempre en colectividad y nunca basados en el egoísmo o en la búsqueda por dañar al otro.

En el pensamiento garífuna, se cree que el ser humano posee tres *iyanbu* (almas): el *anigi*, fuerza motora de tipo físico que se asienta en el corazón y que se encarga de las funciones biológicas, el *iuani*, de carácter inmaterial que se sitúa en la cabeza, se separa del cuerpo al momento de la muerte y el *afurugu* (Lombraria, 2019), la cual puede ser entendida con la figura del ‘fantasma’, es una entidad común en todos los miembros del pueblo, deambula entre los vivos mientras se les juzga su grado de dignidad para la trascendencia a *Yurumein* (Barrios, 2016).

El *afurugu* es el alma que mayores implicaciones religiosas tiene, durante la vida de una persona porque su extravío puede sumirla en una especie de estupor inconsciente (muerte en vida), y después de la muerte porque permanece en la tierra debido a su apego por los placeres y las pasiones mundanas y debe ser tratada con las mayores precauciones por sus descendientes y familiares. (Gargallo, 2002).

Anteriormente se había planteado la importancia del *Dügü* para la cohesión social, sin embargo, dentro del plano místico, el ritual se puede volver en un evento multifacético con diferentes pautas para cada posible caso. Si durante el ritual el enfermo muere, se transforma en un evento funerario que busca acompañar el alma del muerto en su camino a *Yurumein*, se experimentan cambios en la música y bailes, ahora, el ritual celebra la vida de la persona y agradece la venida de los espíritus ancestrales.

El *Dügü* como ritual funerario se ha convertido en una práctica sumamente inusual, ya que es una experiencia viva básicamente en la palabra de los ancianos. Contrario a las tradiciones ancestrales, el rito funerario más popular de los garífunas contemporáneos es el católico, que, aun con influencias del *Dügü*, como los bailes y cantos durante el sepulcro del cuerpo, las oraciones y rezos en la tranquilidad de la banca son predominantes por encima del frenesí de la danza y el tambor.

4. El bautismo del buyai

La mística y el chamanismo son parte fundamental en el desarrollo cultural garífuna. Existe un debate importante si la influencia de estos elementos ha incidido o no directamente en el nombre del pueblo. Según Douglas Taylor, la acepción original del término 'Garífuna' no hace referencia al origen étnico, sino que alude al concepto '*gabiarahaditi*' palabra tomada de los yorubas, población originaria del norte de África, cuya traducción es "el que puede usar pociones y lanzar ensalmos o maldiciones" (Gallardo, 2007).

En el mundo garífuna, la figura del *buyai* es esencial. Controla buena parte del desenvolvimiento social y encarna un rol múltiple: conduce las ceremonias rituales mayores, diagnostica y cura enfermedades espirituales, y enseña las prácticas de sanación tradicionales para males menores a las mujeres para que se lleve a cabo su repetición en el plano doméstico. En contraste con otras culturas, en donde el brujo tiene que pasar una serie de pruebas, el caso del *buyai* es diferente. Su vocación es marcadamente hereditaria y espiritual: "se supone [...] que los *buyai* nacen con una predestinación a ejercer las artes místicas, no se elige serlo" (Hernández, 2002). Son herederos del conocimiento y poderes místicos de sus padres y/o abuelos.

Esta herencia no es una sentencia ni imposición sanguínea, no todos los hijos de mago están destinados a repetir los pasos de sus antepasados, ni todos los magos heredan a sus descendientes su poder ancestral, el serlo o no, es parte del misterio de la mística. El proceso por el cual alguien asume el destino de transformarse en *buyai*, combina experiencias físicas como enfermedades y visiones, así como con elementos místicos como el aprendizaje con un mentor experimentado, el uso de plantas sagradas, los cantos rituales y la participación en ceremonias clave.

En este contexto, es posible que surja el llamado espiritual del futuro *buyai*. El proceso suele manifestarse a través de episodios de enfermedad inexplicable,

desmayos o crisis psicológicas asociadas con experiencias visionarias. El potencial *buyai* comienza un proceso de trance, en donde los ancestros lo han elegido para cargar con la responsabilidad chamánica. Los espíritus braman con furia por un nuevo representante, un nuevo intermediario con el mundo terrenal, con el cual, no están dispuestos a negociar. Un caso ilustrativo documentado por Hernández, fue en Trujillo, Honduras. Se describe cómo los espíritus ancestrales reclamaron insistentemente a Esly García, una joven garífuna para que asumiera el papel de *buyai*. La elegida relata que fue:

Un proceso en el cual caí desmayada en la calle en las fiestas que acudía en la comunidad. En sueños los espíritus ancestrales me manifestaban que debía ser *buyai*, pero yo me resistía. Los espíritus me atacaban con los desmayos, apareciendo posteriormente en mi casa sin saber lo que había pasado, o también realizaban relajo donde yo estaba y además me enfermé. Esto cesó hasta que accedí a ser *buyai* de la comunidad, diciéndoles a los espíritus que aceptaría ser *buyai* para que dejaran de molestarme y que no me hicieran pasar vergüenza en la calle (Hernández, 2002).

Según Cynthia Bianchi (1989), los síntomas psíquicos característicos del llamado para convertirse en *buyai*, como sueños vívidos con ancestros o demandas de sacrificios, tienen un patrón cultural muy definido, típico de un 'síndrome reactivo ligado a la cultura garífuna', el cual es una obligación de mantener los rasgos comunitarios o sufrir las consecuencias del rechazo a la misma.

Una vez que se es aceptado el llamado, sea por devoción, miedo, orgullo o para el cese del dolor, el aspirante a *buyai*, procede a iniciar un largo proceso de aprendizaje chamánico. La formación combina el aprendizaje con un *buyai* experimentado, generalmente un pariente, y una práctica intensiva de conocimientos tradicionales especializado en el uso de plantas medicinales, la repetición de cantos y oraciones rituales (*gayusa*), así como la participación en ceremonias comunitarias.

En la práctica, el aspirante vive cerca de su mentor y le observa en ceremonias claves como el *Dügü*. Durante su acompañamiento, aprende la liturgia que consiste en la preparación de altares, la disposición de ofrendas, preparación de comida y

bebida (Stephen, 2012),⁴ degollación de animales, el uso de instrumentos ceremoniales y la entonación de los cantos invocatorios (Stephen, 2012). Uno de los conocimientos básicos que el potencial *buyai* debe de retener es la canción y la música. Es fundamental que sea prodigioso en cuanto a la capacidad de guiar a la comunidad en los tiempos y en el desenlace místico que conlleva la danza. Debe memorizar y recitar diversos cantos y rezos tradicionales en lengua garífuna.

Muchos de estos ritos musicales son oraciones dirigidas a los *gubida* y a las deidades. Se realizan tanto en momentos de trance personal como en contextos grupales. La exigencia es alta, además de ser mago y ejercer el chamanismo, tiene que convertirse en director de los ritmos. La música ocupa un lugar destacado: los *lanigi garawoun* (tambores pequeños), y los *dümbrian* (Tambores grandes) siguen en todo momento al *buyai* y fungen como alimento del éxtasis espiritual. Según Guarnieri (2023), los conjuntos de tambores y los cantos movilizan ‘la agencia de los espíritus’ a través de revelaciones acústicas. La música ceremonial es considerada en sí misma un vehículo de conocimiento, pues las asociaciones rítmicas inducen estados de conciencia propicios para que los espíritus den mensajes al *buyai* en entrenamiento.

Una vez que el *buyai* considera listo a su aprendiz, lo libera de su tutela y lo presenta al pueblo como un brujo formado y listo para brindar sus servicios a la comunidad. El pueblo tarda en reconocer plenamente al nuevo *buyai*, lo harán hasta cuando este se consagre simbólicamente en su primer *Dügü*. Si el nuevo *buyai* hace un buen papel en su primer gran ritual, la comunidad reconocerá su estatus, se le considerará y hablará como si fuese un longevo en la práctica, no se le discriminará por su inexperiencia en solitario y se le asignarán tareas iguales a las de cualquier otro mago. Es aceptado por su pueblo y visto con respeto, ha demostrado valor y

⁴ Una parte esencial de la iniciación es el uso de plantas sagradas. Los *Buyai* elaboran preparados, bebidas o pociones, de hierbas con propiedades curativas y psicoactivas, las cuales usan tanto en baños rituales como ingeridas para facilitar la comunicación con los espíritus. Por ejemplo, los conocimientos ancestrales identifican numerosas plantas de la región caribeña empleadas como “medicinas” o “limpias” (se han documentado más de 160 especies utilizadas en comunidades Garífuna).

virtud en las artes místicas, no es más un aprendiz. El *Dügü* lo ha bautizado, ha nacido un *buyai* de la sangre de los gallos (Ramassote, 2022).

El poder que tiene le permite designar y encabezar una especie de ‘junta médica’ que se encargan de los males menores del tipo que padece la ‘gente blanca’. Las enfermedades comunes son tratadas por los *Gayusas* (cantores), los *Doumbrias* (tamboristas) y los *Ounagülei* (mensajeros). Todos ellos médicos y músicos por enseñanza del *buyai*, cumplen roles ceremoniales y medicinales. En una jerarquía intermedia entre el *buyai* y sus músicos, se encuentra el *Ebu* (médium), quien funge como el ayudante del maestro de las artes místicas (Fondo de Población de las Naciones Unidas, 2011). Fuera de esta jerarquía, hay practicantes de remedios menos espirituales, pero más especializados, quienes tienen previa aprobación del *buyai*. Las sobadoras, por ejemplo, se encargan de los males musculares quienes “van acomodando el hueso, torciendo suavemente y jalando poquito a poco hasta que truena, señal de que han encajado los huesos.” (UNFPA, 2011).

El *buyai* adquiere una posición social central, pasa de ser un ‘practicante’ a una autoridad, ahora conduce los ritos mayores, es adivino, curandero y maestro del culto. Esto conlleva a que no sólo lidera ceremonias colectivas, sino que también actúa como sanador, realiza diagnósticos por medio de la adivinación e interpretación de los sueños, aplica remedios espirituales a los males del pueblo. Si alguien enferma con síntomas asociados al *gubida*, se pueden dirigir con el nuevo brujo.

5. Conclusiones

El análisis filosófico del *Dügü* permite afirmar que este ritual no puede comprenderse únicamente como una práctica religiosa o terapéutica, sino como un dispositivo simbólico de restauración ontológica y comunitaria. En él, convergen mito, memoria e identidad en una estructura que no sólo rememora un origen, sino

que intenta re-actualizarlo. El mito del paraíso perdido, encarnado en la evocación de la tierra originaria y en la idealización de la comunidad primigenia, no funciona como simple narración retrospectiva, sino como horizonte normativo que orienta la vida colectiva. El Dügü es, entonces, la escenificación ritual de ese horizonte, un acto mediante el cual la comunidad se piensa nuevamente completa, reconciliada y en equilibrio con sus ancestros.

La relación entre mito y Dügü revela que el paraíso no es un lugar geográfico sino una condición relacional. El paraíso es la comunidad en su estado de cohesión simbólica; su pérdida ocurre cuando se debilitan los vínculos de pertenencia, cuando la memoria deja de ser compartida y el individuo se separa de la red de significaciones que lo sostienen. Así, el exilio no es únicamente histórico ni espacial, sino existencial: se manifiesta en la negación de la herencia cultural, en la fragmentación del sentido y en la ruptura de la continuidad intergeneracional. El mito del paraíso perdido se convierte entonces en la metáfora que nombra esa fractura.

El Dügü, por su parte, se presenta como un intento reiterado, y necesariamente inacabado, de recuperar ese paraíso. No lo hace restituyendo literalmente el pasado, sino recreando las condiciones simbólicas de unidad que permiten a la comunidad reconocerse a sí misma. En esta dinámica, el ritual no es una huida de la historia, sino una forma de habitarla críticamente, es memoria activa, no nostalgia pasiva. El paraíso al que se aspira no es el retorno ingenuo a un origen puro, sino la rearticulación consciente de la identidad en el presente. El mito ofrece el lenguaje; el ritual ofrece la acción; la comunidad ofrece el espacio de realización.

De este modo, la triada entre el mito, el Dügü y el paraíso perdido, configura una ontología de la pertenencia en la que el sentido no se encuentra en la individualidad aislada, sino en la participación compartida. El intento de recuperar el paraíso es, en última instancia, el intento de restaurar la comunidad como

condición de posibilidad del significado. La pérdida del paraíso no implica su desaparición definitiva, sino su desplazamiento al plano simbólico, donde sólo puede ser recuperado mediante prácticas que reactiven la memoria y la reciprocidad. En consecuencia, el Dügü se erige como una afirmación filosófica de que el *ser en comunidad* no es un accidente cultural, sino una necesidad existencial, allí donde el mito se recuerda y el ritual se ejecuta, el paraíso no se recupera como pasado, sino que se produce nuevamente como experiencia compartida.

Referencias.

- Agudelo, C. (2018). Construcción de identidades y territorio en un contexto de movilidad. El caso de los Garífuna, Peregrinos del Caribe. En Hoffmann, Odile y Morales, Abelardo (eds.), *El territorio como recurso*. San José: IRD Éditions.
- Arrivillaga, A. (2007). Asentamientos caribes (garífuna) en Centroamérica: de héroes fundadores a espíritus protectores. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia* 38 (21), 227-252. <https://www.redalyc.org/pdf/557/55703811.pdf>
- Barrios, L. (2016). *El rostro y el ser de los cuatro pueblos de Guatemala*. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Cultura y Deporte. <https://mcd.gob.gt/wp-content/uploads/2017/02/el-rostro-y-el-ser-de-los-cuatro-pueblos.pdf>
- Bianchi, C. (1989). *Gubida illness and religious ritual among the Garífuna of Santa Fe, Honduras: an ethnopsychiatric analysis*. Chicago: University Microfilms International.
- Davis, R. et. al. (2001). *Historia de la comunidad Garífuna de Orinoco*. San José: URACCAN.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas. (2011). *Conocimientos ancestrales garífuna. Estudio cualitativo, cosmovisión de la salud del pueblo garífuna, Livingston, Izabal*. Livingston: UNFPA. <https://guatemala.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Conocimientos%20Ancestrales%20de%20la%20Salud%20del%20Pueblo%20Garifuna.pdf>
- Gallardo, M. (2007). *La persistencia de la memoria: Tradición oral de los garífunas de la costa atlántica de Honduras*. Tegucigalpa: Universidad Autónoma de Honduras en el Valle de Sula. <https://wa-dani.com/wp-content/uploads/2020/12/gallardo-memoriagarifuna.pdf>
- Galvão, R. (1981). *Los negros caribes de Honduras*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras. [Euphyía: 20:37b \(2026\) ISSN-e 2683-2518](https://colmex-</p>
</div>
<div data-bbox=)

- primo.hosted.exlibrisgroup.com/permalink/f/7ogr2l/52COLMEX_ALMA2171812840002716
- Gargallo, F. (2002). *Garífuna, Garínagu, Caribe. Historia de una nación libertaria*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores. <https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/librosdefg/garifuna-garinagu-caribe/>
- González, A. (8 de diciembre de 2021). Del Gifiti al Namule, una bebida artesanal garífuna, convertida en marca registrada. *La Hora*. <https://lahora.gt/secciones-para-ti/emprendimiento/analucia/2021/12/08/del-gifiti-al-namule-una-bebida-artesanal-garifuna-convertida-en-marca-registrada/>
- González, N. (1997). *La historia del pueblo Garífuna*. Tegucigalpa: Ed. Universitaria.
- Guarnieri, A. (2023). Ugulendu: tambores, sonajas, cantos y sonofanías de la espiritualidad garífuna guatemalteca. *Resonancias: Revista de investigación musical* 27 (53), 13-40. <http://doi.org/10.7764/res.2023.53.2>
- Hadel, R. (1972). *Carib Folk Songs and Carib Culture*. Texas: Department of Anthropology, University of Texas.
- Hernández, R. et. al. (2002). *Promoción de la Medicina y Terapias Indígenas en la Atención Primaria de Salud: El Caso de los Garífunas de Centroamérica*. Washington D.C.: Organización Panamericana de la Salud.
- Iborra, J. (2019). *Eibuga Hama Wanunagu Garinagu (Caminando con los ancestros garífunas). Cosmopolíticas frente al despojo territorial en tiempos de la tercera expulsión*. Ciudad de México: UNAM.
- Iborra, J. (2021). Migración garífuna, deportaciones y asilo político en un contexto de desplazamiento forzado. *Andamios* 45 (18), 47-76. <https://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v18n45/1870-0063-anda-18-45-47.pdf>
- Idiáquez, J. (1993). Walagallo: corazón del mundo garífuna. *Envío* 139, 28-79. <https://www.revistaenvio.org/articulo/794>
- Lombraria, M. (2019). *Los garífunas. Un pueblo que recupera su memoria y su identidad*. Caracas: Agenda Latinoamericana Mundial.
- López, S. y Pérez, A. (2012). *Historia, arte y espiritualidad del pueblo garífuna*. Ciudad de Guatemala: Departamento de Investigación Sociocultural del Gobierno de Guatemala. <https://www.sicultura.gob.gt/wp-content/uploads/2023/01/Historia-arte-y-espiritualidad-del-Pueblo-Garifuna.pdf>
- Martínez, G. (2018). Entre la valoración de la herencia y las demandas por el presente y el futuro: reflexiones en torno a las etnicidades negras o afrodescendientes en América. *Boletín Antropológico* 95 (36), 97-117. <https://www.redalyc.org/journal/712/71256133005/html/>
- Martínez, N. (2009). La historia como discurso de identidad. La dominación y «el arte de la resistencia» entre los garífunas de Guatemala. *Revista pueblos y fronteras digital* 8 (5), 60-84. <https://www.redalyc.org/pdf/906/90616143004.pdf>

- Ramassote, R. (2022). Douglas Taylor y Melville J. Herskovits: Correspondencia entorno de al mundo garífuna y las afrodescendencias. *Ciencias Sociales y Humanidades* 9 (2), 68-81.
- Randazzo, F. et. al. (2021). Exploración de los imaginarios sociales de la etnicidad garífuna. *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe* 18, 1-19. <https://www.redalyc.org/journal/4769/476966190008/476966190008.pdf>
- Rey, N. (2009). La movilización de los garífunas para preservar sus tierras «ancestrales» en Guatemala. *Revista pueblos y fronteras digital* 6 (4), 30-59. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2009.8.171>
- Rojas, F. (2021). Tambores garífunas. *Honduras: poesía negra*. Tegucigalpa: La Babel Subterránea. <https://lababelsubterranea.wordpress.com/2023/08/23/honduras-poesia-negra/>
- Stephen, F. (2012). Medicina Tradicional en la comunidad garífuna de Orinoco. *Revista del Caribe Nicaragüense* 66, 47-50. <https://doi.org/10.5377/wani.v66i0.893>
- Torres, A. (2016). *Garifunagu ágiüdahei hamua garífunas en defensa de sus territorios*. Tegucigalpa: Defensoras de la Madre Tierra. https://cng-cdn.oxfam.org/honduras.oxfam.org/s3fs-public/file_attachments/Gar%C3%ADfunas%20en%20defensa%20de%20sus%20territorios.pdf
- Young, W. (1971). *Relato de los Charaibs Negros en la Isla de San Vicente*. Londres: Frank Cass Press.