

HERENCIA Y ETNICIDAD ENTRE LOS GARÍFUNA DE BELICE

GABRIEL IZARD

Facultad de Humanidades

*Universidad Autónoma del Estado de Morelos**

Abstract

This article analyses the construction of identity in the mobilization processes carried out by social organizations (the National Garifuna Council and the World Garifuna Organization) and in the different stances taken by the Belizean Garifuna on their ethnic adscription, which on the one hand emphasizes Amerindian *mestizaje* and on the other, the black or afro component of their culture. This study of the different identity constructions amongst the Belizean Garifuna contributes to a deepening of our knowledge of ethnicity and the interrelated issues that come into play in the process, such as, inheritance –the common legacy taken on by the community; and territory, understood as the socio-cultural space of the community.

Key words: Belize, ethnicity, Garifuna, identity, social mobilization

Resumen

En este artículo se examinan las construcciones de la identidad en el proceso de movilización del National Garifuna Council y de la World Garifuna Organization, y en los posicionamientos de los garífuna beliceños por lo que respecta a la adscripción étnica. Esta adscripción oscila entre el énfasis en el mestizaje afroamerindio y la insistencia en el carácter negro o africano de su cultura. El análisis de las distintas construcciones de la identidad garífuna en Belice, contribuye a la ampliación del conocimiento de la etnicidad y de las cuestiones interrelacionadas que entran en juego en ese proceso –como la herencia o el legado común asumido por una comunidad, y el territorio, entendido como el espacio apropiado socioculturalmente por esa comunidad.

Palabras clave: Belice, etnicidad, garífuna, identidad, movilización social

* Facultad de Humanidades (Edif. 19), Av. Universidad 1001, col. Chamilpa, 62210 Cuernavaca, Morelos.

INHERITANCE AND ETHNICITY AMONGST THE GARIFUNA IN BELIZE

GABRIEL IZARD

*Facultad de Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Morelos*

Résumé

L'auteur étudie les constructions d'une identité à travers le processus de la mobilisation des organisations sociales (le "National Garifuna Council" et la "World Garifuna Organization") et dans les divers positionnements des garifuna belizéens en ce qui concerne leur affectation ethnique. Cette dernière oscille entre l'emphase mise sur le métissage afroamérindien et celle qui souligne le caractère noir ou africain de sa culture. L'analyse des différentes constructions identitaires garifuna, dans le contexte spécifique du Belize, contribue à élargir la connaissance de l'ethnicité et des questions y afférentes, en jeu dans ce processus, tel l'héritage, le legs commun assumé par une communauté et le territoire –espace que cette communauté s'est socio-culturellement approprié.

Mots-clés: Belize, ethnicité, garifuna, identité, mobilisation sociale

Samenvatting

In dit artikel worden de opbouw van de Garifuna identiteit, het mobilisatieproces van sociale organisaties (National Garifuna Council en World Garifuna Organization) en de verschillende standpunten van de Belizeense Garifuna ten opzichte van hun etnische positie geanalyseerd. Deze positie schommelt tussen een nadruk op hun afro-amerindiaanse afkomst en het accent op het Afrikaanse of de negerkenmerken van hun cultuur. De analyse van de verschillende constructies van een Garifuna identiteit, binnen de specifieke context van Belize, draagt bij tot een verbreding van de kennis van het etnisch bewustzijn en van de daarmee samenhangende problematiek, zoals het erfgoed, oftewel de nalatenschap die de gehele gemeenschap zich eigen heeft gemaakt, en het territorium, gezien als de sociaal-culturele ruimte die deze gemeenschap ingenomen heeft.

Kernwoorden: Belize, etnisch bewustzijn, Garifuna, identiteit, sociale mobiliteit

El objetivo de este artículo es analizar las construcciones de la identidad en el proceso de movilización de las organizaciones sociales y en los distintos posicionamientos de los garífuna beliceños por lo que respecta a la adscripción étnica. La etnicidad, entendida como la organización social de la diferencia cultural (Barth, 1976, 15), en los garífuna de Belice oscila entre el énfasis en el mestizaje afroamerindio y el énfasis en el carácter negro o africano de su cultura.

Las construcciones de la etnicidad garífuna en Belice se expresan en las acciones y la ideología de las dos principales organizaciones sociales: el National Garifuna Council (NGC), creado en 1981 como resultado de la toma de conciencia de unos cuantos individuos con respecto a la situación de la población y la cultura garífuna y el reclamo del derecho a la diferencia en el seno de la nación beliceña, que insiste en el peso del mestizaje afroamerindio de la sociedad garífuna; y la World Garifuna Organization (WGO), surgida en 2000 y que hace hincapié en la situación de atraso social y económico de las comunidades garífuna que las une con el resto de grupos negros que tanto en África como en América han sido víctimas del colonialismo y la dominación.

Por otra parte, y relativamente al margen de las dos organizaciones citadas, hay una serie de posicionamientos más privados y cotidianos que exhiben la etnicidad. Esta cuestión, que se observa ante todo en ciertas formas de manifestar la africanidad, como el hecho de vestir ropas africanas, la adopción de nombres africanos o la práctica de nuevos rituales religiosos como el *kwanzaa*, tiene que ver con lo que la sociología de las últimas décadas ha bautizado como *nuevos movimientos sociales*. La vivencia más personal y común de la ideología, expresada mediante redes sociales y culturales informales y alejada de la militancia más estructurada en organizaciones sociales y políticas, es una de las características principales de las formas de movilización emergentes.

Los argumentos sobre las construcciones de la etnicidad que se exponen en este artículo se derivan de la propia comunidad garífuna: ya sea directamente recurriendo a las opiniones de los

individuos, en cuyo caso así se indica en el texto; o indirectamente a través de lo que se infiere de los discursos y actividades de las organizaciones (por ejemplo, los enunciados de objetivos de la WGO o la política de alianzas con otros grupos del NGC) y de los individuos (las formas privadas y habituales de expresar la cotidianidad citadas en el párrafo anterior; los viajes a San Vicente, la isla de las Pequeñas Antillas en la que nació la sociedad garífuna en el siglo XVI del mestizaje de indígenas caribes y esclavos africanos fugitivos, o a África, la tierra originaria de los grupos de la diáspora africana en América; sus autores de referencia, como Ivan Van Sertima; o los títulos de las canciones que componen y las letras de los poemas que escriben, entre otros).

El análisis de las distintas construcciones de la identidad garífuna, situado en el contexto específico de Belice, territorio a caballo entre América Central y el Caribe insular, es de gran utilidad para ampliar el conocimiento de la etnicidad y de las cuestiones interrelacionadas que entran en juego en ese proceso, como la herencia —es decir, el legado común asumido por una comunidad— y el territorio, entendido como el espacio apropiado socioculturalmente por esa comunidad. En tal virtud, los posicionamientos con respecto a la identidad garífuna llevan a lo que Gilberto Giménez (2000) llama una apropiación simbólica o cultural de un espacio determinado, la identificación con un territorio que se convierte en referente originario: San Vicente para unos, África para otros.

En el primer apartado se repasará la experiencia histórica garífuna y la cultura resultante, incluyendo la llegada y consolidación del grupo en Belice, y en el segundo se examinarán las construcciones sociales de la identidad garífuna: las diversas expresiones de la etnicidad. Esto último es resultado del trabajo de campo realizado en Dangriga, población de aproximadamente nueve mil habitantes, capital del distrito sureño de Stann Creek, principal comunidad garífuna de Belice no sólo en términos demográficos, sino también históricos y culturales, ya que fue la primera localidad fundada por los garífuna en la entonces llamada Honduras Británica en 1823 y constituye el centro neurálgico de las organizaciones sociales y las festividades culturales aquí analizadas.

DE CARIBES NEGROS A GARÍFUNA: LA CONSOLIDACIÓN
DE UN GRUPO ÉTNICO EN BELICE

Los garífuna son el grupo étnico resultante del mestizaje entre indígenas caribes y negros fugitivos en las Pequeñas Antillas en el siglo XVI. El gentilicio *garífuna* (*garínagu* en plural), apareció a finales del siglo XVIII y es una derivación de *calínago* (comedores de yuca), que es como los habitantes de las Antillas, llamados caribes por los europeos, se nombraban a sí mismos (Breton, 1878, cit. en Gargallo, 2002, 22).

La historia garífuna se remonta unos tres siglos antes de la conquista europea de América, cuando los grupos caribes comenzaron a desplazarse desde la costa septentrional sudamericana y la cuenca del Orinoco hasta las Antillas, pobladas por arahuacos. De la fusión entre esos dos grupos surgió la sociedad *calínago* que encontraron los occidentales, la cual pronto se vio arrinconada por estos últimos en las islas de San Vicente y Dominica. Desde estas islas los caribes atacaban las posiciones europeas en otros territorios al tiempo que daban refugio, en San Vicente, a esclavos africanos que huían de las plantaciones de las islas vecinas o que llegaban de naufragios y rebeliones de barcos negreros (Taylor, 1951, 18). Uno de los pocos naufragios documentados es el que se produjo en 1635, el cual es muy citado en los relatos orales de varios garífuna como elemento principal de la llegada de africanos a la isla.

Parece ser que, además de los naufragios y el refugio a cimarrones, otra vía importante de entrada de negros fue la esclavización que de estos últimos hacían los caribes en sus ataques a las islas vecinas (Gonzalez, 1988, 26; Gullick, 1985, cit. en Gargallo, 2002, 34). De algunas fuentes contemporáneas también se deduce que había hostilidades entre indígenas y negros, incluso en la forma de robos de mujeres entre los dos grupos (Gullick, 1979, 4; Labat, 1931, 166-167, cit. en Taylor, 1951, 22-23).

La cuestión de las formas y el carácter de las relaciones entre los dos grupos es significativa, pues ese mestizaje originario constituye la base sobre la cual gira buena parte del discurso de los líderes y las organizaciones garífuna contemporáneas. Entre otros, Sebastian y Fabian Cayetano (Cayetano y Cayetano, 1997),

así como el NGC de Belice (a través por ejemplo de las opiniones vertidas por sus líderes en el video documental *The Garifuna Journey*), insisten en la fusión armónica entre dos grupos oprimidos por la sociedad colonial. Es posible que esta idea romántica no esté del todo sustentada por las pocas y a menudo contradictorias evidencias documentales, pero lo que sí está claro es que surgió en San Vicente una nueva sociedad con elementos culturales caribes y africanos.¹

En la segunda mitad del siglo XVII los franceses iniciaron la ocupación de San Vicente, pero la resistencia de caribes y negros los obligó a firmar un tratado que cedía la isla a los insurrectos en el entendido de que éstos cesarían sus ataques. El acuerdo, firmado en Basse Terre (Guadalupe) en 1660, entregaba para siempre y en exclusividad las islas de Dominica y San Vicente a los rebeldes, a cambio de que dejaran de atacar las islas que estaban bajo dominio europeo (Tertre, 1667-1671, vol. 3, 572-578, cit. en Taylor, 1951, 19).

Durante el siglo XVIII se intensificaron las disputas entre franceses e ingleses para controlar la isla y establecer en ella una economía de plantación. Según algunos autores en esa época se consolidó la partición del territorio en un occidente indígena y un oriente negro (Uring, 1726, 109, cit. en Gonzalez, 1988, 16). Nancie Gonzalez considera que la población negra de la isla tuvo un crecimiento demográfico notable, mientras que la población indígena fue decreciendo, y que a partir de 1760 sólo se puede hablar de una sociedad caribe, compuesta por negros que a lo largo de todos estos años habían adoptado de sus vecinos indígenas la lengua y otros elementos culturales. Es importante señalar que algunas investigaciones recientes, como la de Peter Hulme, cuestionan esta idea generalizada de la división entre caribes indígenas y

¹ La historia garífuna, como cualquier otra, está en constante revisión, y no sólo el carácter del mestizaje negro-indio originario. En este sentido algunos autores llegan a cuestionar algo que se daba por sentado: la migración caribe hacia las Antillas y la invasión de los pueblos arahuacos, escuchada por Colón a su llegada y registrada posteriormente por el misionero francés Raymond Breton, y sugieren que incluso pudo ser a la inversa, es decir, que los arahuacos, con ayuda de los primeros españoles, invadieron a los caribes (Allaire, 1980, cit. en Gonzalez, 1988).

negros fundamentada en la obra de contemporáneos británicos como William Young (1971), representante de unos plantadores interesados en demostrar el carácter esencialmente africano y, por tanto, foráneo y usurpador, al tiempo que salvaje y maligno, de los ocupantes de unas tierras que ellos anhelaban para el desarrollo azucarero (Hulme, 2000).

En 1763, en virtud del Tratado de París, San Vicente pasó formalmente a manos de los británicos, cuya presión sobre los caribes fue en aumento hasta que, a principios de la década de 1790, los emisarios revolucionarios franceses (comandados por Victor Hughes, el comisario francés de la isla de Guadalupe), convencieron a los caribes, liderados por Joseph Chatoyer, de intensificar la lucha contra los ingleses. Se iniciaron así, en el contexto caribeño afectado por la Revolución Francesa, las llamadas Guerras Caribes, que terminaron con la derrota de caribes y franceses y la deportación de los primeros a la isla de Balliceaux en las Granadinas (Craon, 1982).

El 3 de marzo de 1797, los 2 248 supervivientes de las guerras y las epidemias fueron de nuevo deportados, esta vez a la isla de Roatán, frente a la costa de la actual Honduras, adonde arribaron, el 12 de abril, 2 026, ya que cerca de 200 murieron en la travesía.

Los documentos de los archivos británicos muestran que la idea de deportar a los caribes de San Vicente ya se concebía desde 1772, y que se pensaba en alguna parte poco habitada de África o alguna isla desierta de su costa como destino (Gonzalez, 1988, 19-20). La voluntad de deshacerse de ese grupo rebelde aumentó con pánico imperante a finales del siglo XVIII, provocado por la intensificación de las insurrecciones negras en el Caribe, influidas en parte por la Revolución Francesa, y por la Revolución Haitiana que terminó con la esclavitud en ese territorio.²

Poco después de llegar a Roatán, los caribes negros se trasladaron a la ciudad de Trujillo en Tierra Firme. Además los españoles necesitaban mano de obra para reconstruir la ciudad tras

² Un genial retrato literario de ese ambiente de finales del siglo XVIII y principios del XIX en el Caribe se encuentra en la novela del escritor cubano Alejo Carpentier, *El siglo de las luces*, que tiene precisamente como protagonista a Victor Hughes.

el incendio provocado por los piratas el año anterior y para cultivar trigo en los campos circundantes. Varios caribes negros se emplearon también, en las postrimerías del siglo XVIII y principios del XIX, como soldados de los españoles.

Desde Trujillo, los caribes negros fueron emigrando hacia otros puntos del litoral atlántico centroamericano, en los cuales establecieron, en el transcurso del siglo XIX, comunidades que vivían de la agricultura, fundamentalmente de yuca y plátano, de la pesca y del trabajo asalariado en las compañías marítimas, los puertos, etcétera. En las postrimerías del siglo XIX y el comienzo del XX las multinacionales agrícolas, como la United Fruit Company —que se convirtió en el gigante de la economía centroamericana a través de las plantaciones de plátanos y la construcción de puertos y ferrocarriles para la comercialización del fruto hasta que las plagas y la guerra mundial terminaron con el *boom* bananero en la década de 1940—, se volvieron uno de los principales destinos para los garífuna.

De esta forma se fue configurando el territorio garífuna tal como continúa hoy en día: una línea de pueblos, ciudades y barrios urbanos, casi siempre junto al mar, que va del norte de Nicaragua al sur de Belice pasando por Honduras y Guatemala. Por otra parte, y como resultado de la gran migración centroamericana de las últimas décadas hacia Estados Unidos de América, muchos de ellos residen en varias ciudades de ese país, de manera que hay importantes comunidades garífuna en Nueva York, Los Ángeles, Chicago, Miami y Nueva Orleans.

El resultado de esta historia viajera es una amalgama de elementos caribes, africanos y afroamericanos que han evolucionado y recibido nuevas influencias para configurar una cultura compleja y singular. En ella destacan la lengua, la religión, la alimentación, la música y la danza.³

Por lo que respecta a la lengua, los relatos de misioneros franceses del siglo XVII en San Vicente, como Breton, Labat y Rochefort, subrayaron el hecho sorprendente de que las mujeres

³ Estos cinco elementos funcionan como delimitadores étnicos en el sentido de que son asumidos como definidores por las organizaciones sociales como el National Garifuna Council, según se desprende de sus estatutos.

hablaran una lengua, de origen arahuaco, y los hombres otra, de origen caribe, supuestamente como consecuencia de que los conquistadores caribes se unieron con mujeres arahuacas. A pesar de que aún hoy hay algunas escasas reminiscencias de esta cuestión (Taylor, 1951, 44-45), en el caribe sanvicentino de la época colonial y en el garífuna, que tiene su base en el anterior, el fundamento principal es el arahuaco (Goeje, 1946, 43, cit. en Taylor, 1951, 41). La lengua garífuna es en definitiva esencialmente amerindia y diferenciada del caribe-arahuaco originario por la aportación léxica europea (francesa, inglesa y española) derivada de los contactos con las distintas potencias coloniales, la fonética de influencia africana y la propia evolución interna (Ghidinelli y Massajoli, 1984).

En cuanto a la religión, está centrada en los ancestros y sigue una línea ritual que empieza con el velorio para continuar con el novenario; la misa al año de la defunción; el *amuyadahani* o baño del espíritu del difunto que marca su conversión en ancestro; el *chugu* en el que este último es alimentado, y el *dugu*, en el que se ofrecen al ancestro alimentos, música y danzas durante casi una semana de celebración en un templo construido al efecto (*dabuyaba*). El *dugu* es el ritual principal y se lleva a cabo cuando un familiar, elegido como mensajero por el ancestro, experimenta una serie de "trastornos" (malestares, sueños) que le llevan a consultar al *buyei*, sacerdote y/o curandero garífuna, que es quien prescribe la necesidad de celebrar el rito para asistir al antepasado en su viaje hacia el descanso final y definitivo. Durante el *dugu* el mensajero, el *buyei*, las *afunahowatian* (las personas, por lo general mujeres, elegidas por el ancestro a través de los sueños del mensajero, que cantan y bailan durante toda la celebración sin abandonar el templo) o cualquier otra persona puede caer en trance y ser poseída por el ancestro (Foster, 1994).

La mayoría de los garífuna compagina el cristianismo predominantemente católico pero también anglicano, muy extendido entre la población desde hace varias décadas a raíz de la acción misionera, con la religión de los ancestros. La influencia del catolicismo se remonta a los misioneros franceses de San Vicente, mientras que la del anglicanismo entre los garífuna de Belice se

produjo tras su llegada a ese territorio. Esa compatibilidad llega hasta el punto de que un pastor anglicano, Jerris Valentine, sea el autor de un libro sobre los rituales citados (*The Garifuna Understanding of Death*, publicado por el National Garifuna Council). Los garífuna de confesión evangélica (bautistas, testigos de Jehová, entre otros), que son resultado de una actividad misionera más reciente, consideran que los rituales de los ancestros son herejías que los alejan del verdadero camino marcado por la Biblia (Rivas, 1993).

Los rituales de los antepasados, y en especial el *dugu*, siguen teniendo gran valor entre los garífuna. Desde hace ya varios años se celebran sobre todo en los meses de verano para facilitar la asistencia de los garífuna de la diáspora estadounidense, que disfrutan de vacaciones en ese periodo.

En materia de estrategias de subsistencia, los garífuna ya no basan su economía sólo en la agricultura, la pesca y la cría de animales (tanto en San Vicente como en América Central surtían y aún surten a las poblaciones vecinas de productos derivados de esas actividades), sino también en los salarios obtenidos de profesiones urbanas como maestros o funcionarios o en el exterior a través de la migración. Esta última, estacional o definitiva, era sobre todo masculina, mientras que ahora afecta a ambos sexos y ha repercutido en el paulatino abandono de las actividades tradicionales, al hacer que muchas personas dependan casi exclusivamente de las remesas de dólares enviadas por los parientes residentes en Estados Unidos.

Pero la agricultura y la pesca siguen siendo importantes, y para muchas familias constituyen la esencia de su alimentación. En este sentido, la base de la cocina garífuna la conforman la yuca, el plátano, el pescado y el coco, que dan lugar por ejemplo al *casabe* (pan de yuca) o el *hudut* (plátano molido que se acompaña con pescado y leche de coco). El *casabe*, así como los instrumentos utilizados para elaborarlo (el rallador y el exprimidor de yuca, *ruguma*), es un elemento distintivo de todas las culturas caribes en las Antillas y Sudamérica.

La alimentación garífuna, a pesar de su origen antillano, ha sufrido muchos cambios e influencias. La comida sanvicentina

se basaba en el pescado y la yuca, trascendentales en los mitos originarios caribes, pero prácticamente todo lo demás ha venido de influencias exteriores, tanto europeas como de los mestizos y negros con los que convivieron en las Antillas y en América Central (Gonzalez, 1988, 100-107).

En cuanto a la música y la danza, los tambores constituyen el elemento principal. Además de los bailes y canciones del *dugu*, nos encontramos con ritmos seculares como la *punta*, que se baila en los velorios, las fiestas y otros actos sociales, o el John Canoe o *wanaragua*, de origen afroantillano y que se baila en el periodo navideño. Por otra parte, algunas variantes modernas de músicas "tradicionales", como el punta rock, consistente en una electrificación del ritmo de punta y que recibe influencias de ritmos afrocaribeños como el calipso y el soca, están teniendo una gran difusión en la actualidad.

Por lo que se refiere a Belice, la llegada de los garífuna a principios del siglo XIX a la entonces Honduras Británica se inscribe en el contexto triple de la búsqueda de oportunidades con el contrabando de distintos productos; el hecho de ser contratados como leñadores por unos ingleses con dificultades para conseguir mano de obra (la prohibición inglesa de la trata en 1807 hizo que sólo se pudieran conseguir esclavos de contrabando y a un precio muy elevado; asimismo, la población esclava local no se reproducía y una gran cantidad de esclavos escapaba a los territorios españoles vecinos) que desoían las órdenes de su gobierno de no contratar caribes por las inclinaciones profrancesas y rebeldes de estos últimos; y la necesidad de huir de Honduras tras el enrolamiento de muchos garífuna en las fuerzas contrarrevolucionarias que se enfrentaron al ejército independentista de Morazán.

Hacia 1840 había alrededor de 1 000 garífuna en la Honduras Británica (Bolland, 1977, 132, cit. en Macklin, 1986, 36), establecidos en distintas comunidades del sur del territorio como Dangriga y Punta Gorda, que trabajaban como leñadores y contrabandistas, pero también como pescadores o cultivando productos que comercializaban en la capital. Con el tiempo fueron dedicándose además a todo tipo de trabajos asalariados, y hoy en día constituyen una de las principales minorías étnicas del territorio,

que sigue asentada sobre todo en los sureños distritos de Stann Creek y Toledo, pero con una señalada presencia en la antigua capital y mayor urbe (la ciudad de Belice), en la nueva capital (Belmopan) y en otros puntos.

Los garífuna se han consolidado como grupo en un territorio de gran variedad étnica, que no se convirtió en colonia formal británica hasta la década de 1860 y que adquirió su independencia apenas en 1981. En los campos madereros trabajaron junto con los esclavos traídos desde mediados del siglo XVIII por los colonos ingleses, cuyos descendientes, junto con los de la mezcla de esclavos e ingleses, constituyen el grupo afroamericano llamado creole, hablante del idioma homónimo que constituye la *lingua franca* del país. El grupo creole era el más numeroso del territorio hasta la década de 1980, cuando la llegada masiva de refugiados e inmigrantes centroamericanos alteró el panorama étnico.

Nos encontramos pues con una acentuada pluralidad étnica en un país poco poblado. Según el censo del año 2000, de un total de 232 111 personas, tanto nacidas en Belice como inmigrantes, hay 48.7% de hispanos o mestizos (algunos descendientes de inmigrantes mexicanos llegados en el siglo XIX y otros pertenecientes a la recién mencionada comunidad de refugiados e inmigrantes centroamericanos de las últimas décadas), 24.9% de creoles, 6.1% de garífuna, 10.6% de mayas (descendientes de los pobladores originarios del territorio y de quienes vinieron de México y Guatemala en los siglos XIX y XX), 3.6% de menonitas (establecidos a partir de la década de 1950), 3.0% de indios asiáticos (descendientes de los inmigrantes de finales del siglo XIX), y 0.7% de chinos (llegados a lo largo del siglo XX); en el rubro "otros" (1.1%) hay que incluir a la minoría árabe.

Según el mismo censo, en el distrito de Stann Creek, cuya capital es Dangriga, de un total de 24 443 personas, hay 31.0% de garífuna, 30.2% de hispano-mestizos, 21.3% de creoles, 9.2% de mayas mopan, 3.1% de indios asiáticos, 2.6% de mayas ketchi, 0.4% de chinos, 0.1% de mayas yucatecos, 0.1% de menonitas, y 0.5% de "otros" (Central Statistical Office, 2000).

Belice constituye de esta manera una realidad muy compleja, a caballo entre la América Central y las Antillas. Se trata por una

parte de un territorio con significativos sectores de población mestiza hispanoparlante e indígena maya, lo cual lo conecta con sus vecinos centroamericanos, en particular con Guatemala. La importante presencia afroamericana por otra parte, junto con el legado colonial británico expresado por ejemplo en el hecho de que el inglés sea el idioma oficial, lo une al Caribe insular.

Aunque no pueda afirmarse que las relaciones interétnicas en Belice sean del todo armónicas, sorprende la ausencia de conflictos y el consenso general en la asunción de una identidad nacional, con la excepción quizás de los refugiados políticos y económicos centroamericanos llegados en los últimos años. Ahora bien, este alto nivel de integración nacional no impide que en Belice haya asociaciones basadas en la identidad étnica, como el National Creole Council of Belice (NCCB), la también creole United Black Association for Development (UBAD) y el maya Belice National Indigenous Council, además del NGC y de la WGO.

LA CONSTRUCCIÓN DE LAS IDENTIDADES GARÍFUNA

Los principales objetivos del NGC, establecidos en sus estatutos, son:

promover la armonía interracial de los distintos grupos étnicos de Belice; preservar la cultura garífuna a través de su lengua, música, alimentación, danzas, artesanías y rituales; promover el desarrollo económico de las comunidades garífuna para hacerlas productivas y autosuficientes; procurar oportunidades de educación y capacitación para los garífuna en áreas que beneficien las necesidades específicas de sus comunidades; desarrollar investigaciones sobre la historia de los garífuna de Belice; organizar y promover las celebraciones del Garífuna Settlement Day; mantener contactos con las comunidades garífuna de fuera de Belice y cooperar en asuntos que sirvan para preservar la herencia garífuna.

Estos objetivos se traducen en una serie de actividades como la organización de encuentros científicos, festivales y talleres culturales sobre distintos aspectos de la cultura garífuna; la

publicación de libros en garífuna y sobre la cultura de esta etnia; la coordinación con el Ministerio de Educación para contratar maestros itinerantes que enseñen el garífuna en las escuelas (el NGC está seriamente preocupado por la supervivencia de la lengua en un país que tiene al inglés como idioma oficial y al creole como *lingua franca*); y la colaboración con organismos culturales internacionales como la Organización de las Naciones Unidas para la Cultura, la Ciencia y la Educación (UNESCO), que en el 2001 nombró a la lengua y la cultura garífuna, junto con otras expresiones culturales, Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, o como la organización no gubernamental Cultural Survival, que financió el documental *The Garifuna Journey* (Izard, 2003b).

Una de las actividades a las que el NGC dedica más empeño y atención es la celebración anual del Settlement Day, ritual de identidad en el que se dramatiza el arribo de los garífuna a Dangriga el 19 de noviembre de 1823. Esa representación, conocida como *reenactment*, atrae a miles de garífuna de todos los rincones de Belice, Honduras, Guatemala y de la diáspora estadounidense, y consiste en la llegada a la playa de unos cuantos barcos repletos de garífuna tocando tambores y cargados de hojas de yuca, cocotero y otras plantas que el grupo originario trajo hace ya 180 años para plantar en estas tierras, así como de los utensilios para la preparación del *casabe* —como el exprimidor del veneno de la harina de yuca (*ruguma*)—. El *casabe*, una de las bases alimenticias garífuna y al mismo tiempo principal alimento ofrendado a los ancestros en el *dugu*, se convierte en símbolo étnico en el *reenactment* y en el desfile posterior, en el que carrozas decoradas con “motivos garífuna” (tambores, remos y redes de pescar, hojas de plátano y cocotero, además del *ruguma*) y animadas por bandas de punta rock recorren la ciudad (Izard, 2003a).

En el *reenactment* la invocación de la historia, que prueba la antigüedad de la presencia garífuna en el país, legitima la identidad étnica (Macklin, 1986, 293). Por otra parte, para una sociedad con una historia tan viajera y errante, la celebración de la llegada al territorio que se habita es muy significativa (Demazière, 1994, 159). En este sentido, y como señala Macklin

(1986, 311-312), la ceremonia constituye no sólo un foro para la acción simbólica (de los "motivos garífuna" citados), sino un atributo de etnicidad en sí misma.⁴

La celebración de la llegada de los garífuna a Belice es pues un ejemplo de ritual secular asociado con la revitalización cultural. Una muestra sobresaliente del "clímax de etnicidad" que se produce en esta fecha se halla en otra de sus actividades, el concurso de belleza que lleva a la elección de Miss Garífuna, y en el que más que la hermosura física se tiene en cuenta la "habilidad étnica" para cocinar comida garífuna, hablar la lengua o bailar las danzas propias de la etnia.

El Settlement Day constituye en definitiva un interesante proceso de activación patrimonial por parte de un grupo determinado, el NGC, que moviliza a la sociedad garífuna beliceña para celebrar su historia y su cultura, su herencia. Pero toda activación patrimonial, aunque surja de la iniciativa de lo que hoy en día llamamos sociedad civil, necesita del respaldo oficial: sin poder no hay patrimonio (Prats, 1997, 34-35). Por ello, el NGC y las agrupaciones que lo precedieron, como la Carib Development Society, fundada por T. V. Ramos que organizó el primer Settlement Day en 1941, han buscado siempre el apoyo de las autoridades. En consecuencia, el hecho de que el 19 de noviembre se convirtiera en 1944 en día feriado en los distritos del sur del país, y en todo el territorio beliceño en 1977, no sólo significó un reconocimiento oficial de la cultura garífuna, sino que aumentó el alcance de la celebración. De la misma forma, en la candidatura de la lengua y cultura garífuna a las ya mencionadas nominaciones de la UNESCO sobre patrimonio intangible, el NGC actuó con el gobierno de la nación, quien debe coordinar, junto con el NGC y la UNESCO, la protección y el impulso de la cultura nominada.

⁴ Catherine L. Macklin (1986), al analizar los aspectos rituales y simbólicos de la identidad, compara el ritual secular del Settlement Day con el sagrado del *dugu*. Uno de los elementos que sirven de base a la comparación es el valor simbólico del mar, en cuanto a sustento (pesca) y viaje (el garífuna es un pueblo migratorio por excelencia). El mar tiene capital importancia tanto en el *dugu*, que empieza con la salida de un grupo de hombres, los *adúgühatiñu*, a buscar pescado, marisco, tortugas, etcétera, para los ancestros, y termina con una ofrenda en el mar, como en el *reenactment*, que tiene al mar como protagonista.

La activación patrimonial desarrollada por el NGC se ve también en otra de las prioridades del movimiento, la construcción de un museo y una biblioteca en Dangriga que deben albergar una colección de artefactos representativos de la cultura garífuna y todas las obras publicadas sobre la misma.

De este proceso de activación patrimonial se infiere que la herencia es el elemento fundamental de la construcción identitaria, y que esa herencia no es algo objetivo e inmutable, sino una construcción social e ideológica. Esta cuestión se observa muy bien en el Settlement Day, ritual basado en la herencia con un objetivo político de afirmación de la especificidad. Tanto en el Settlement Day como en las otras actividades del NGC (talleres, festivales, cursos, entre otros), van surgiendo y configurándose los elementos históricos y culturales que marcan el discurso diferenciador. Y en este proceso, la alimentación y la religión, junto con la lengua y la música, se convierten en los principales componentes de la herencia que son activados políticamente. En este sentido nos encontramos, por ejemplo, con la conversión del *casabe* y el *dugu*, alimento y ritual religioso, en señas de identidad. Hay que destacar una vez más la importancia del primero, alimento garífuna que alcanza especial trascendencia en el ritual religioso al constituir, junto con el pescado, la base de las ofrendas a los ancestros. Y su relevancia simbólica en el Settlement Day y en las actividades y el discurso del NGC radica en su origen a todas luces caribe, en su carácter de vestigio amerindio que conecta a la cultura garífuna con las raíces indígenas no sólo antillanas sino también sudamericanas.

Nancie Gonzalez (1988) analiza en su obra cardinal sobre la etnohistoria y la etnogénesis garífuna los elementos culturales o "tradiciones" (el lenguaje, la alimentación, las ceremonias de los ancestros, la música y la danza...) que son y han sido importantes como delimitadores étnicos, así como su adopción y reinterpretación para satisfacer las necesidades de los garífuna en las distintas épocas. Ese examen la lleva a repensar el concepto de tradición, vinculado a los de herencia y etnicidad, y a concebirlo más como una herramienta social que como una cuestión metafísica que, en el caso garífuna, sirve tanto para aumentar

la conciencia como para mejorar la posición en las complejas sociedades modernas en las que el grupo étnico está inserto.

La activación de la herencia, o activación patrimonial, nos muestra de manera concluyente a la cultura como algo que se usa. Como afirmó ya hace tiempo el antropólogo estadounidense especialista en el Caribe, Sidney W. Mintz,

la historia de una técnica, artefacto, creencia, planta o alimento determinados no es lo mismo que su uso y los significados simbólicos que tienen para los miembros de una sociedad en continua evolución. La cultura tiene "vida" porque su contenido sirve como recurso para los que la emplean, la encarnan, la cambian. Los seres humanos sobrellevan las demandas de la vida diaria gracias a sus habilidades interpretativas e innovadoras, y a su capacidad de emplear simbolismo, de no petrificar sus formas de comportamiento sino de usarlas creativamente (Mintz, 1974, 19).

En el caso del NGC hallamos un uso político de la cultura, pues emplea una serie de componentes de la herencia, de la "tradicción", para defender la especificidad cultural en el seno del Belice pluriétnico contemporáneo.

Y esa herencia, como ya hemos visto, tiene un doble componente amerindio y africano.⁵ En ese sentido los orígenes garífuna están tanto en el continente negro y los africanos traídos a América como esclavos como en la Sudamérica de la que salieron los caribes y la sociedad que crearon tras su fusión con los arahuacos. El NGC no niega ni mucho menos la naturaleza africana de la cultura garífuna, pero otorga gran peso a la parte amerindia de la herencia o, como mínimo, insiste en su carácter mestizo, y ello se observa en las relaciones externas de la organización. Efectivamente, el NGC está conectado a movimientos negros de la región,

⁵ Acerca de la dualidad afroindígena, varios autores (Palacio, 2001; Bateman, 1990) resaltan la similitud con los seminola de Estados Unidos. Por lo que respecta a esta etnia, la relación entre los cimarrones africanos y los distintos grupos indígenas (no se trataba de un grupo relativamente homogéneo como en el caso de los caribes de San Vicente) empezó en el siglo XVII cuando la Florida española prometió refugio a los fugitivos de las colonias inglesas norteamericanas que se convirtieran al catolicismo.

como la Organización Negra Centroamericana (ONECA) que agrupa a otros movimientos garífuna como la Organización de Desarrollo Étnico y Comunitario (ODECO) de Honduras, la Organización Negra de Guatemala (ONEGUA) y la Organización Garífuna de Nicaragua, así como a organismos de otros grupos negros como los creoles beliceños, representados a través de los ya citados National Creole Council of Belice y United Black Association for Development, los afropanameños y los afrocostarricenses. Por otra parte tienen también peso las relaciones con asociaciones indígenas beliceñas e internacionales: el ya referido Belice National Indigenous Council, la Caribbean Organization of Indigenous People (COIP) y el World Council of Indigenous People (WCIP).

En 1992 el NGC fue admitido en esta última organización con sede en Ottawa, y para ello tuvo que defender la *indianidad* de la sociedad garífuna ante la reticencia de algunos grupos a reconocer como indígenas a los negros que se consideran amerindios. La entrada de los garífuna en el WCIP es importante porque amplía el significado del concepto *indígena* (Palacio, 2001) y nos hace ver la complejidad de las clasificaciones étnicas, construidas con base en indicadores cambiantes: para el NGC el mestizaje histórico negro-indígena, conformador de una cultura con elementos amerindios (entre los que destaca la lengua), sustenta el carácter amerindio de la sociedad garífuna; mientras que para otros el color de la piel (la noción de *raza*, sobre la que volveremos más adelante), la apariencia física, debe ser uno de los marcadores de indianidad.

La defensa del componente amerindio de la cultura del NGC derivada de estas relaciones externas no es compartida por organizaciones e individuos centrados en la vertiente africana de la identidad, en la negritud de la cultura garífuna. Entre las primeras está la WGO, fundada en el 2000, con sede central en Dangriga y delegaciones en otras comunidades garífuna, al igual que el NGC. La WGO tiene como objetivos fundamentales la unión de los garífuna y la contribución a su progreso social, económico y cultural, a través, por ejemplo, del desarrollo de programas de autosuficiencia económica y de seguridad sanitaria y alimenticia. El sustento ideológico de esta última cuestión radica, según la opinión de uno de sus líderes, en la consideración de que el subdesarrollo y la pobreza de la sociedad garífuna son los mismos de las otras

sociedades negras de una y otra orilla del Atlántico que han sufrido los estragos del colonialismo y la dominación. En este aspecto se encuadra una de las reivindicaciones de la organización: el reclamo al gobierno británico de una compensación por las atrocidades cometidas contra los garífuna bajo la forma de genocidio, el desplazamiento de la tierra natal (San Vicente) y la esclavización de los habitantes que se quedaron en ella. Para esto se usan como puntos de referencia las compensaciones del gobierno alemán a Israel y los judíos o las del gobierno de Estados Unidos a los aleutianos de Alaska o los americano-japoneses que fueron internados en campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial; o también el dinero pagado por el gobierno británico a los maoríes de Nueva Zelanda por los asesinatos y la usurpación de tierras cometidos en el siglo XIX.

Las relaciones entre el National Garifuna Council y la World Garifuna Organization distan de ser armónicas. Los líderes del primero acusan a la WGO de dividir a la comunidad garífuna, y juzgan que la suya debe ser la única organización, abierta a todo el mundo que esté de acuerdo con sus objetivos. Los dirigentes de la WGO, por su parte, estiman que los anteriores están más preocupados por la cercanía al poder y los grandes proyectos que por los problemas reales, de índole socioeconómica, de la población.

El NGC constituye hoy en día la mayor organización garífuna de Belice, con cerca de un millar de miembros (personas que colaboran en las distintas actividades de la agrupación) que cubren todo el espectro social (desde abogados, maestros, médicos y contadores hasta asalariados, campesinos y pescadores),⁶ mientras que, en comparación, la WGO puede considerarse minoritaria. Por otra parte, el alcance de las actividades de la primera, en especial el Settlement Day que atrae a miles de personas llegadas de todas partes, es absolutamente superior. Pero el énfasis puesto por la WGO en la negritud garífuna en el seno de la diversidad de la diáspora africana (entendiendo por diásporas aquellas comunidades emigradas, exiliadas, trasladadas por la fuerza, etcétera, que se identifican mucho con su lugar de origen) es compartido

⁶ Información facilitada por uno de los dirigentes del NGC.

por muchas otras personas que, aunque no estén inscritas en la organización, discrepan en cuanto a la insistencia en el componente amerindio que hace el NGC.

Nos topamos pues con una concepción distinta, africanista, de la herencia: ya no se destaca la importancia de la aportación indígena en la configuración de la cultura garífuna, sino su carácter negro, africano. Y ese énfasis en la negritud de la identidad garífuna lleva a que muchas personas hayan adoptado nombres africanos, en un proceso de conversión étnica y una muestra interesante de transformación individual en los procesos de construcción identitaria. Además, la *conexión africana* es experimentada en una serie de actitudes y creencias como el hecho de vestir ropas africanas —es decir, los vestidos, masculinos o femeninos, confeccionados a partir de patrones africanos y con ropas africanas como el *kente* ghanés, el tejido originario de los ashanti que en la actualidad es una de las señas de identidad de los negros “afrocéntricos” de Estados Unidos y el Caribe—; o el de practicar el *kwanzaa*, la celebración cultural creada en la década de 1960 por un activista y profesor universitario afroestadounidense a partir de un compendio de creencias africanas y basada en los Siete Principios de unidad, autodeterminación, responsabilidad colectiva, economía cooperativa, determinación, creatividad y fe, que son celebrados con ofrendas entre el 26 de diciembre y el 1º de enero. Tanto los Siete Principios como los elementos que funcionan como símbolos en esas ofrendas (la cosecha, la estera, el candelabro, el cereal, las siete velas, el copón de la unidad, los regalos y la bandera) son designados en swahili, lengua que por ser hablada en varios países del continente negro se convierte en referente panafricano. Cabe destacar que la práctica del *kwanzaa*, que constituye un interesante fenómeno de construcción de una filosofía africana desde Afroamérica, no es en absoluto incompatible con la creencia en la religión garífuna de los ancestros y en la importancia del *dugu*. En este sentido, muchas personas consideran que tanto uno como otro representan distintas caras de una misma espiritualidad.⁷

⁷ Esta forma de pensar y actuar tiene como fundamento el color, la pigmentación. En cuanto a esto, es revelador lo que una persona “africanista” dijo de

Esta concepción de la identidad garífuna tiene que ver, pues, con las construcciones sociales de la negritud, el sentimiento y la conciencia de pertenencia a una comunidad de grupos humanos de las dos orillas del océano Atlántico, unidos por la experiencia histórica de la esclavitud. De esta forma, el sector africanista de los garífuna entronca con el pensamiento diaspórico del Caribe y Estados Unidos y toda su complejidad de manifestaciones panafricanas: la expresión política de Marcus Garvey, el dirigente jamaiquino que tras su migración a Estados Unidos fundó en 1914 la Universal Negro Improvement Association (UNIA), la más notable organización negra de todos los tiempos, que defendía el regreso a África de todos los afroamericanos; y de los intelectuales dirigentes del panafricanismo propiamente dicho de mediados del siglo XX quienes acuñaron el concepto de diáspora africana, como el estadounidense W. E. B. Du Bois, el trinitario Sylvester Williams y el guyanés T. R. Makonen, que con su ideología que conectaba la liberación africana con la afroamericana tanto influyeron en la descolonización a ambos lados del océano; la expresión literaria de la *Harlem Renaissance*, en la que poetas y novelistas como Claude McKay, Countee Cullen y Langston Hughes buscaban la esencia y los valores de los negros en sus raíces y su experiencia histórica (el pasado africano, el Sur esclavista, la vida del gueto);

uno de los líderes del NGC que manifiesta su carácter amerindio y su origen sudamericano: “¡En Ghana pasaría desapercibido, mientras que en la cuenca del Orinoco causaría sensación!”. El concepto fundamental aquí es en definitiva el de raza, desprestigiado científicamente (“la raza no es ni una explicación racional ni una base científica para el estudio de las sociedades humanas”, Shanklin, 1994, vi, 5, cit. en Palacio, 1995, 19), en parte como resultado de la toma de conciencia de los científicos sociales de los peligros de su uso tras los genocidios contra judíos, eslavos y gitanos perpetrados por los nazis (Smith, 1993, 30), pero que tiene un papel primordial en las ideologías afrocéntricas. El hecho de que el denostado concepto de raza tenga valor en las ideologías de la negritud no debe atribuirse, por otra parte, a una actitud racista de estas últimas, sino a que en ese mismo concepto se apoyó todo el entramado colonial de esclavitud y dominación, así como el colonial y poscolonial de racismo y discriminación, que encarnan las bases del subdesarrollo socioeconómico y la alienación cultural de los grupos negros contra la que se rebelan esas ideologías de liberación. La utilización política de la raza por parte de las ideologías de la diáspora africana está pues basada en la historia, en la experiencia histórica común de colonialismo, dominación y esclavitud.

y de la *négritude* francoantillana, en la que destacó el poeta martiniqués Aimée Césaire que glosó la cultura y la conciencia propias del negro y distintas de la del colonizador; la expresión filosófica de autores como el también martiniqués Frantz Fanon, que denunció el colonialismo psicológico y cultural y abogó por una liberación total, no sólo económica y política, que tuviera a África como eje.

Siguiendo con las expresiones panafricanas, es necesario destacar, por su importancia en el Belice contemporáneo, la religión de los rastafaris, y la musical asociada a ella del reggae. La religión rastafari nació en Jamaica en la década de 1930 cuando se combinó el ideario del retorno a África, de Marcus Garvey, con la influencia cristiana en la interpretación de la coronación de Haile Selassie como emperador de Etiopía y la concepción de este último como *Ras Tafari*, Dios Viviente. Estas dos influencias, el cristianismo de las referencias bíblicas a Etiopía, ya enfatizadas por las diversas sectas afrocristianas (fundamentalmente baptistas), y el garveyismo, confluyeron en un movimiento religioso y mesiánico que reivindicaba tanto a la raza negra como a África frente a la maldad del mundo blanco. La raza negra era vista como una reencarnación de los israelitas, exiliados en las Indias Occidentales debido a sus transgresiones religiosas. Esto iba acompañado de una visión de Jamaica como el infierno y Etiopía como el paraíso. El Dios que regía ese paraíso, Haile Selassie, se encargaría de conseguir el retorno a África.

La religión rastafari cobró dimensión mundial en la década de 1970, cuando los intérpretes de música reggae, y en especial Bob Marley, saltaron a la fama. Desde entonces la religión rastafari está íntimamente asociada a ese género musical, cuyas composiciones ensalzan la raíz africana de los negros americanos, el valor de la experiencia histórica esclava y la necesidad de unión de todas las culturas negras de un lado y otro del océano, para superar las heridas del colonialismo y el subdesarrollo.

En efecto, el reggae es uno de los géneros musicales favoritos, junto con el punta rock, de los jóvenes garífuna beliceños. Esta preferencia musical, junto con las expresiones de la africanidad descritas (el hecho de vestir ropas africanas, la adopción de nombres africanos, la práctica del *kwanzaa*), que por otra

parte unen a los grupos garífuna y creole, nos muestran una vivencia más cotidiana y privada de la identidad, distinta de la vinculada a la movilización de las organizaciones sociales. En consecuencia, estos nuevos caminos de la africanidad se inscriben en lo que muchos sociólogos han bautizado como *nuevos movimientos sociales*, los cuales están caracterizados, entre otras cosas, por una vivencia más íntima y cotidiana de la ideología, expresada a través de una serie de redes sociales y culturales (por ejemplo los círculos de práctica del *kwanzaa*) y alejada de la participación en organizaciones formales.⁸

La dualidad entre la insistencia en el mestizaje afroamerindio y la negritud en cuanto a los orígenes y la adscripción étnica de la sociedad garífuna se expresa de manera primordial en la relación con los creoles y la actitud ante la lengua de este último grupo y la propia, derivadas de las opiniones de distintas personas. Quienes subrayan el mestizaje negro-indio ven con desconfianza el hecho de que la juventud garífuna haya prácticamente abandonado la lengua autóctona y se exprese en la que es desde hace tiempo *lingua franca*, y piensan que el idioma garífuna es un elemento amerindio y diferenciador el cual hay que proteger, y enfatizan a menudo, para dar aún más valor a su papel identitario, sus características "ancestrales", como la distinción entre unas formas verbales de base arahuaca utilizadas por las mujeres y otras de base caribe empleadas por los hombres, que responden a la fusión originaria entre esos dos grupos. Los "africanistas", en cambio, sienten complicidad con el que ellos consideran "el otro grupo negro" del país, y comparten con muchos de sus integrantes las ideologías afrocéntricas.⁹ Los africanistas resaltan los prejuicios contra los garífuna, instigados por los ingleses entre los creoles, tras la llegada al territorio beliceño de los primeros, que fueron acusados de salvajes y caníbales, para evitar la unión y solidaridad entre los dos grupos afroamericanos. Y creen que la

⁸ Sobre la sociología de los nuevos movimientos sociales, véase Ibarra y Tejerina, 1998; Laraña, Johnston y Gusfield, 1994; Melucci, 1999.

⁹ Algunos creoles con conciencia afrocéntrica, por otra parte, expresan en sus opiniones admiración por una cultura, la garífuna, que les parece genuinamente africana.

lengua no es más que un instrumento de comunicación que no debe hacer olvidar lo realmente importante, que los garífuna son negros.

Insistir en la importancia de hablar garífuna y en el hecho de que los padres enseñen la lengua a sus hijos podría ser visto, por otra parte, como la versión indigenista de la vertiente más privada y cotidiana de la etnicidad que los africanistas muestran con la ropa, el cambio de nombre, el *kwanzaa*, etcétera.

Sea como fuere, la fusión biológica y cultural entre garífuna y creoles es un hecho en lugares como Dangriga o la ciudad de Belice. En esta última ciudad algunos integrantes de esa nueva hibridación se definen a sí mismos, en tono jocoso, como "gari-kriols" (Palacio, 1995, 100-105).

CONCLUSIONES: HERENCIA Y ETNICIDAD ENTRE LOS GARÍFUNA BELICEÑOS

De todo lo analizado hasta ahora se deriva primeramente que la identidad étnica, es decir, el sentimiento de pertenencia a un grupo étnico, en este caso el garífuna, no puede ser concebida como algo estático e inmutable. Por el contrario, se trata de algo dinámico e ideológico, construido a lo largo del proceso de movilización social y posicionamiento personal al respecto, esto es, a través de las actividades e ideologías de las organizaciones sociales (National Garifuna Council y World Garifuna Organization) y de la vivencia más cotidiana y privada de la identidad. En el análisis que nos ocupa, esta construcción identitaria bascula entre el énfasis en el mestizaje afroamerindio y el énfasis en el componente negro o africano: algunos garífuna se consideran integrantes de un grupo mestizo afroamerindio claramente definido, mientras que otros creen formar parte del universo más amplio del mundo negro.¹⁰ Las fronteras de la identidad se muestran aquí como algo relativo y cambiante.

¹⁰ Estas adscripciones son expresadas a menudo abiertamente por las personas: "soy amerindio", "soy africano" o a veces "estoy en la conexión africana".

En ambas posiciones, el eje se encuentra en la herencia, en el legado: para los defensores de la especificidad derivada del mestizaje negro-indio, esa herencia está asociada a las creencias, costumbres, tradiciones, etcétera (el *dugu*,¹¹ la alimentación, la lengua...) edificadas durante el periodo formativo de la cultura garífuna en las Pequeñas Antillas como resultado de la fusión entre indios caribes y negros africanos, mientras que para los africanistas está vinculada de forma más general a la experiencia histórica de la diáspora africana y el concepto de negritud.

En los dos casos se produce, como señalaría Gilberto Giménez (2000), una apropiación simbólica o cultural de un espacio determinado, la identificación con un territorio, entendiéndose por éste precisamente el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales materiales o simbólicas (Giménez, 2001, 2), que se convierte en referente originario: San Vicente para unos, África para otros. Esta dualidad, por lo que respecta a la identificación territorial, se expresa por ejemplo en la importancia que para dos personas garífuna de Dangriga tienen los viajes realizados a esas "madres patrias": una, miembro destacado del NGC, habla con entusiasmo de su viaje, en el contexto de una actividad oficial de la organización, a San Vicente; la otra, que no pertenece a ningún grupo, pero se concibe ubicada en la "conexión africana", hace lo mismo con respecto a sus viajes vacacionales a Ghana. En cuanto a la segunda persona, su viaje se ubica en el creciente turismo "de raíces" en África Occidental de afroamericanos de Estados Unidos y el Caribe que, ante la imposibilidad de encontrar en los documentos su origen exacto, lo hallan en los fuertes esclavistas que como Elmina y Cape Coast, en la actual Ghana, se convierten en referentes generales de la memoria afroamericana (Bruner, 1996; Finley, 2001; Izard, 2003c).

Junto a la diáspora africana encontramos una diáspora sanvicentina. Cabe destacar, no obstante, que muchos garífuna

¹¹ Algunos garífuna opinan que el *dugu* es un elemento caribe, mientras para otros es africano. Más allá de la polémica, cabe resaltar que no es muy aconsejable entender la cultura, algo en constante movimiento, como un conjunto de vestigios amerindios o africanos.

no consideran a estos dos territorios como madres patrias excluyentes, como nos muestra el caso de Pen Cayetano. Este cantante y compositor de punta rock, fundador en la década de 1980 de la legendaria *Turtle Shell Band* que construyó los cimientos de ese género musical, alude en su obra a la herencia africana y a la caribe. Los títulos de dos de sus canciones, *Sweet Africa* y *Yurumein* (nombre caribe de San Vicente), dan buena prueba de ello.

La (re)construcción de la identidad implica pues una (re)construcción del territorio, y ello adquiere una importancia añadida en una sociedad viajera y transnacional (diaspórica por excelencia) como la garífuna. En este sentido, los territorios garífuna son muchos: la costa atlántica centroamericana, las comunidades garífuna de Estados Unidos, San Vicente, África... Unos ponen el acento en el San Vicente originario, que los define como pueblo mestizo de origen caribe, e incluso en la cuenca sudamericana del Orinoco de donde surgió este último grupo, y en la costa atlántica centroamericana que marca su asentamiento como etnia afroindígena distintiva tras la deportación. Otros hacen énfasis, de forma más general, en el África que comparten con los otros grupos negros de uno y otro lado del océano (para el pensamiento afrocéntrico África no es sólo el territorio geográfico que vemos en el mapa, sino también el territorio cultural que se encuentra allí donde hay grupos africanos). Roy Cayetano, poeta y antropólogo garífuna, ex presidente del National Garifuna Council, ha expresado magistralmente esta multiplicidad territorial en su famoso poema *Drums of my father*:

I am the hollowed, hallowed, haloed trunk / and the hills and the vales and the streams and the soul of Africa / and the banks and the waters and the heart and the mind of the Amazon / and the Orinoco / and the queens English shall not quiet the drums of my fathers rumbling in my bones / soul of my fathers / drum / beat / beat on / drum on / and on.

Todo ello nos lleva a plantear, como ya hiciera Friedrich Barth tomando a su vez como referencia a Max Weber (Barth, 1976 y Weber, 1983, citados en Velasco Cruz, 2003, 31), la importancia del legado subjetivo, aquel más ligado con la creencia en un

origen común que con la relación consanguínea objetiva, en la conformación de los grupos étnicos. Éstos deben, pues, ser vistos más como entidades construidas a partir de referentes subjetivos que como entidades objetivas conformadas por una serie de elementos "naturales" tales como la religión, la lengua, etcétera. Como afirma Gilberto Giménez en referencia al paradigma constructivista de la identidad iniciado por Barth:

Esta manera de plantear las cosas no deja de tener consecuencias importantes para el correcto diseño de un análisis de las identidades. Por ejemplo, no se trata simplemente de inventariar el conjunto de rasgos culturales que definirían una identidad, sino de detectar cuáles han sido seleccionados y utilizados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural (Giménez, 2000, 57).

La cuestión del legado subjetivo se observa además en que incluso la ascendencia africana subrayada por los "africanistas" tiene distintas facetas. Algunas personas basan la negritud garífuna no tanto en el origen africano de los negros fugitivos que llegaron a San Vicente en el siglo XVI, sino en la presencia de negros africanos en América antes de la irrupción europea defendida por Ivan Van Sertima (1976), y centrada en los garífuna en el trabajo de Harold G. Lawrence (1987, cit. en Iyo, 2000, 73-74), que precisa que el propio gentilicio deriva del término africano mande *khalifa-nami*. Según los seguidores de Van Sertima, que son muchos en Belice en particular y en general en Estados Unidos y el Caribe, los garífuna serían los descendientes de esos africanos llegados "antes de Colón".

Otras personas, las de religión rastafari, conectan a los afroamericanos, y entre ellos a los garífuna, con África, mediante el descrito universo de creencias basado en una relectura de la Biblia.¹²

¹²Varios antropólogos e historiadores han denostado por acientíficas teorías como la de Van Sertima o Lawrence (por ejemplo Haslip-Viera *et al.*, 1997), que son esgrimidas por sus adeptos como base científica y racionalista, es decir, basada en los hechos, y por supuesto ni se plantean la cientificidad de la ideología rastafari, que es lanzada al terreno de los universos religiosos. Los científicos

La dualidad por lo que respecta a la etnicidad que hemos visto hasta aquí debe ser entendida en un contexto histórico, cultural y geográfico. En este sentido, la fuerza de la conexión africana no puede separarse de las relaciones con los creoles, el "otro grupo afroamericano" de Belice, así como de la influencia que en ambos grupos han tenido y tienen las expresiones panafricanas ya mencionadas. Esa influencia, por otra parte, no es sólo debida al efecto de la migración a Estados Unidos, como señalan numerosos autores, entre ellos Nancie Gonzalez (1988), sino también a la ubicación de Belice en el Caribe anglófono en el que tanta importancia tienen esas expresiones.

Y el énfasis en la vertiente mestiza y/o amerindia de la etnicidad debe ser entendido también en el ámbito de las relaciones con el grupo creole: un gran número de personas, entre ellas varios de los dirigentes del NGC, insiste en el componente indígena ante el constatable proceso de "creolización" y están preocupadas porque la cultura garífuna desaparezca en la generalización homogeneizadora de la negritud. El hecho de que los jóvenes garífuna ya no hablen su lengua, de que incluso algunos de ellos se consideren, como ya hemos visto, *garikriols*, de que compartan con los creoles el consumo de tantas expresiones culturales, la mayoría llegadas del mundo afroestadounidense y afrocaribeño, como los géneros musicales (el reggae, el hip-hop, el dancehall), las ideologías afrocéntricas o la forma de vestir, lleva a estas personas, como se desprende de sus opiniones al respecto, a temer por la supervivencia de la especificidad garífuna.

El análisis de las distintas construcciones de la identidad garífuna que aquí se ha hecho sirve, creemos, para ampliar el conocimiento de la etnicidad y de las cuestiones interrelacionadas que entran en juego en ese proceso sociocultural como son la herencia y el territorio. En este sentido, esperamos también que

sociales siguen, en definitiva, la distinción entre orígenes y ascendencias comunes reales (las basadas en los hechos históricos demostrados) o supuestas (la de Van Sertima y Lawrence, la de los rastafaris). Pero más allá de las consideraciones científicas y las disquisiciones sobre la conveniencia o no de separar un cuerpo de pensamiento sustentado en la razón académica y otro cimentado en el mito, hay que tener en cuenta el papel de estos cuerpos de pensamiento en las construcciones de la identidad panafricana o de la negritud.

el estudio de esta cuestión en Belice contribuya a profundizar el conocimiento de los procesos de construcción de las identidades étnicas en las dos regiones geográficas, históricas y culturales a las que pertenece: el Caribe y América Central.

E-mail: gizard@buzon.uaem.mx

Artículo recibido el 02/04/04, aceptado 18/05/05

BIBLIOGRAFÍA

- Allaire, Louis
1980 "On the Historicity of Carib Migrations in the Lesser Antilles", *American Antiquity*, núm. 45, pp. 238-245.
- Barth, Fredrik
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bateman, Rebecca B.
1990 "Africans and Indians: a comparative study of the Black Caribs and Black Seminole", *Ethnohistory*, vol. 37, núm. 1, pp. 1-24.
- Bolland, O. Nigel
1977 *The Formation of a Colonial Society: Belize from Conquest to Crown Colony*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
1987 "Race, Ethnicity and National Integration in Belize", ponencia presentada en el congreso First Annual Studies on Belize, University Centre, 25 y 26 de mayo, Belice, SPEAR.
- Breton, Raymond
1878 *Grammaire caraïbe, composée par le R.P. Raymond Breton, suivie du catéchisme caraïbe*, París, L. Adam y Ch. Leclerc.
- Bruner, E. M.
1996 "Tourism in Ghana: The Representation of Slavery and the Return of the Black Diaspora", *American Anthropologist*, vol. 98, núm. 2, pp. 290-304.
- Cayetano, Sebastian y Fabian Cayetano
1997 *Garifuna history, language and culture of Belize, Central America and the Caribbean*, Belice, BRC.
- Central Statistical Office
2000 *The 2000 Census Report* [disponible en: www.cso.gov.bz].

- Craton, Michael
1982 *Testing the Chains. Resistance to Slavery in the British West Indies*, Ithaca, Cornell University Press.
- Demazière, Eve
1994 *Les cultures noires d'Amérique centrale*, París, Karthala.
- Finley, Cheryl
2001 "The Door of (No) Return", *Common-Place* vol. 1, núm. 4 [disponible en: www.common-place.org].
- Foster, Byron
1994 *Heart Drum. Spirit Possession in the Garifuna Communities of Belize*, Benque Viejo del Carmen, Cubola.
- Gargallo, Francesca
2002 *Garífuna Garínagu, Caribe*, México, Siglo XXI editores.
- Ghidinelli, Azzo y Pierlone Massajoli
1984 "Resumen etnográfico de los caribes negros (garífuna) de Honduras", *América indígena*, vol. XLIV, núm. 3, pp. 485-506.
- Giménez, Gilberto
2000 "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista/Miguel Ángel Porrúa.
2001 "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas", *Alteridades*, año 11, núm. 22, pp. 5-14.
- Goeje, C. H. de
1946 *Etudes Linguistiques Caribes*, vol. 2 [Ámsterdam].
- Gonzalez, Nancie L.
1988 *Sojourners of the Caribbean: Ethnogenesis and Ethnohistory of the Garifuna*, Urbana, University of Illinois Press.
- Gullick, C. J. M. R.
1979 "Ethnic interaction and Carib language", *Journal of Belizean Affairs*, núm. 9, pp. 3-20.
1985 *Myths of a Minority*, Assen, Van Gorcum.
- Haslip-Viera, Gabriel, et al.
1997 "Robbing Native American Cultures: Van Sertima's Afrocentricity and the Olmecs", *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 3, pp. 419-441.

- Hulme, Peter
 2000 "Travel, ethnography, transculturation: St. Vincent in the 1790's", ponencia presentada en el congreso Contextualizing the Caribbean: new approaches in an era of globalization, Universidad de Miami, 29-30 de septiembre.
- Ibarra, Pedro y Benjamín Tejerina (eds.)
 1998 *Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y cambio cultural*, Madrid, Trotta.
- Iyo, Joseph-Ernest Aondofe
 2000 *Towards Understanding Belize's Multi-Cultural History and Identity*, Belmopan, University of Belize.
- Izard, Gabriel
 2003a "La construcción política de la identidad garífuna en el Belice contemporáneo", *Revista de las Américas. Historia y presente*, núm. 1, pp. 61-81.
 2003b "Del colonialisme a la defensa de la diversitat. Cultura garífuna i globalització", *L'Avenç*, núm. 286, pp. 50-55.
 2003c "El último puente de la negritud: turismo patrimonial afroamericano en África", en Primer Congreso Internacional de Estudios Territoriales, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).
- Labat, Jean-Baptiste
 1931 *Voyage aux Isles de l'Amérique*, 2 vols., París, Abridget.
- Laraña, E., H. Johnston y J. R. Gusfield
 1994 *New Social Movements. From Ideology to Identity*, Filadelfia, Temple University Press.
- Lawrence, Harold G.
 1987 "Mandinga Voyages Across the Atlantic", en Ivan Van Sertima (ed.), *African Presence in Early America*, New Brunswick, Journal of African Civilizations.
- Macklin, Catherine L.
 1986 *Crucibles of Identity: Ritual and Symbolic Dimensions of Garífuna Ethnicity*, tesis doctoral, Berkeley, University of California.
- Melucci, A.
 1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.

- Mintz, Sidney W.
1974 *Caribbean Transformations*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Palacio, Joseph O.
2001 "A Re-consideration of the Native American and African Roots of Garifuna Identity", ponencia presentada en el Professional Agricultural Workers Conference (PAWC), 58th Session, Tuskegee University, celebrada del 3 al 5 diciembre de 2000.
- Palacio, Myrtle
1995 *Redefining Ethnicity. The Experiences of the Garifuna and Creole in Post-Independent Belize*, tesis de maestría, Nueva Orleans, University of New Orleans.
- Prats, Llorenç
1997 *Antropología y patrimonio*, Barcelona, Ariel.
- Rivas, Ramón D.
1993 *Pueblos indígenas y garífuna de Honduras*, Tegucigalpa, Guaymuras.
- Sertima, Ivan Van
1976 *They came before Columbus*, Nueva York, Random House.
- Shanklin, Eugenia
1994 *Anthropology and Race*, Belmont, Wadsworth.
- Smith, M.G.
1993 "Race and ethnicity", en Ralph Premdas (ed.), *The Enigma of Ethnicity: An Analysis of Race in the Caribbean and the World*, St. Augustine, Trinidad y Tobago, University of the West Indies School of Continuing Studies.
- Taylor, Douglas M.
1951 *The Black Carib of British Honduras*, Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research.
- Tertre, Jean-Baptiste du
1667-1671
Histoire générale des Antilles habiteés par les François, 4 vols., París, T. Jolly.
- Uring, Nathaniel
1726 *A History of the Voyages and Travels of Capt. Nathaniel Uring*, Londres, W. Wilkins for J. Peele.

Velasco Cruz, Saúl

2003 *El movimiento indígena y la autonomía en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Pedagógica Nacional.

Weber, Max

1983 *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.

Young, William

1971 *An account of the Black Charaibs in the island of St. Vincent with the Charaib treaty of 1773 and other original documents*, Londres, Frank Cass.

Subscribe to Latin American Research Review

**Rates: \$40/year for individuals and \$60/year for institutions.
Mexico/Canada, add \$15/issue; Other foreign countries, add \$21(airmail).**

Remit funds in U.S. currency, credit card, or U.S. or International Postal Money Order. Checks accepted if drawn on a U.S. bank in U.S. dollars with routing numbers encoded at the bottom. Refunds available only on unshipped quantities of current subscriptions.

Subscription rates vary for individuals and institutions. The institutional rate applies to subscriptions ordered or paid for by libraries, schools, academic departments, government agencies, and businesses. The individual rate applies to subscriptions ordered by individuals for personal use and paid for by personal check or charge card.

Enter my subscription to Latin American Research Review _____ (year).

Name _____

Address _____

City _____ State _____ Zip _____

Charge my VISA MasterCard American Express

Account # _____ Exp. Date _____

Signature _____

MOVING?

Please let us know in advance.
If you enclose your mailing label,
we can change your address quickly.

Name _____

Address _____

City _____ State _____ Zip _____

Mail to:
University of Texas Press Journals
Box 7819
Austin, TX 78713-7819
Phone # 512-232-7621, Fax # 512-232-7178
journals@uts.cc.utexas.edu



LARR