

LOS CRIOLLOS DE BELICE. ¿ENCARNACIÓN DE LA IDENTIDAD NACIONAL O AFIRMACIÓN ÉTNICA?¹

•
Elisabeth Cunin²

Ah wahn no who seh Kriol no gat no kolcha (Yo quiero saber quién dijo que los criollos no tienen cultura). El título de esta canción de Lee Laa Vernon, célebre artista beliceña, revela las transformaciones actuales del estatus de los “criollos” (de la palabra inglesa *creoles*) en ese pequeño país anglófono de América Central.

Hasta hace poco la “cultura criolla” de Belice no necesitaba definirse, mucho menos defenderse. Ella era precisamente la que unía a una sociedad caracterizada por una multiplicidad de grupos, descritos ellos mismos en función de su origen, su historia, su cultura o su lengua, específicos. En esta sociedad frecuentemente presentada como multiétnica, los criollos, al asegurar la integración de todos, reservaban el calificativo “étnico” para los demás. Por otro lado, ellos se reconocían más en su estrecha relación con el poder, simbolizado por la corona de Inglaterra y sus representantes, administradores coloniales y grandes comerciantes, en un territorio

¹ Traducción de Nadia del C. Morales M., Universidad San Buenaventura, Cartagena, Colombia.

² IRD-CIESAS. Este artículo fue escrito en el marco del programa ANR Suds – AIRD Afrodese (ANR-07-SUDS-008) “Afrodescendientes y esclavitudes: dominación, identificación y herencias en las Américas (siglos 15 - 21)”, (<http://www.ird.fr/afrodese/>) y del programa europeo Euresci “Slave Trade, Slavery, Abolitions and their Legacies in European Histories and Identities”.

que fue por mucho tiempo el Honduras Británico. ¿Que los criollos se interroguen actualmente sobre su propia cultura significa que deben ser abordados, ellos también, como un grupo étnico al igual que los otros? ¿A medida que se afirma esa etnicidad, su pretensión de encarnar la colonia y luego la nación, se verá disminuida?

Al ser grupo el dominante, los criollos no se definían como grupo étnico y reservaban este calificativo a los “otros”, a los que, para retomar la expresión de Cedric Grant (1976: 19), están *en* la sociedad, pero no son *de* esta sociedad. Los trabajos sobre Belice señalan así hasta qué punto el término criollo tiende a confundirse con el de “beliceñidad”. Para David Waddell, “los ‘criollos’ en general se consideran los únicos verdaderos hondureños británicos y es el único grupo que piensa en términos nacionales más que en términos raciales” (Waddell: 1961, 71). Assad Shoman confirma esta observación: “los criollos son considerados los guardianes de la cultura colonial británica y ésta, con su lengua, sus costumbres y tradiciones, es considerada propiamente beliceña” (Shoman, 1993: 116).

Se describe con frecuencia a las sociedades caribeñas en términos de “creolización” que Edouard Glissant define como “la puesta en contacto de varias culturas o por lo menos de varios elementos de culturas distintas, en un lugar del mundo, que produce un resultado nuevo, totalmente imprevisible en relación con la suma o la simple síntesis de estos elementos” (Glissant, 1997: 37). Esta puesta en contacto de varias culturas no sólo constituye un problema de integración de grupos definidos afuera de los proyectos coloniales o nacionales; remite primero a las luchas de poder por la definición y la puesta en marcha de estos proyectos. En este sentido, Belice ofrece una ilustración particularmente interesante: es

objeto de rivalidades entre potencias coloniales (Gran Bretaña y España) y luego nacionales (México y Guatemala) que compiten por imponer distintos “modelos de sociedad”. Esta situación intermedia da cuenta de la riqueza y complejidad cultural de Belice, de la coexistencia de varios idiomas, de la multiplicidad de los grupos étnicos, etc. En una visión menos optimista, esta situación deviene en aislamiento —Belice es olvidado por sus vecinos de América Central y del Caribe insular— y también de anomia política, ligada a la radicalización identitaria y nacionalista asociada en este contexto a cualquier proyecto de sociedad.

Si la “criollización” pudo ser considerada como el soporte ideológico de las naciones independientes del Caribe anglófono (Bolland, 2002), parece, por el contrario, que la independencia sea sinónimo, en Belice, del estancamiento de la dominación política de los criollos y de una renovación de las reivindicaciones identitarias. Varios elementos —económicos, institucionales, diplomáticos— explican las dificultades del proyecto nacional beliceño. Me centraré aquí exclusivamente en un análisis en términos de “etnicización” y racialización de las relaciones sociales (De Rudder, Poiret, Vourc’h, 2000) para estudiar la confrontación entre dinámicas contradictorias: integración y diferenciación, inclusión y exclusión, pertenencia y marginalización. Volveré primero sobre ese estatus de “sociedad criolla”, para analizar sus principales características. Luego me centraré en las dinámicas sociales que impiden la conformación de una “nación criolla” que favorecen la aparición y desarrollo de diferenciaciones étnicorraciales. Finalmente, revisaré cómo, en ese contexto, los criollos tienden a constituirse a su vez en “grupo étnico”, hasta el punto de cuestionar su propio estatus nacional.

¿Belice, una sociedad criolla?

La ambigüedad de la categoría “criollo” fue ampliamente descrita en Belice (Bolland, 1986 y Judd, 1990) y por fuera de él (Jolivet, 1990 y Domínguez, 1986). En Belice, la política colonial británica es descrita generalmente en términos de “*divide and rule*”: al dividir la población en grupos étnicos con contornos y atributos delimitados, era más fácil controlarla e impedir toda movilización social amenazante. En este mosaico, los criollos tienen un estatus aparte, por su proximidad con el poder británico. Lo que me interesa aquí es recordar que los criollos son considerados los “primeros habitantes” del futuro Belice, fundadores, a mitad del siglo XVII, del *settlement* en la desembocadura del río Belice.

El Settlement: los criollos y los otros

En términos cronológicos, la categoría “criollo” no es la primera que se utilizó para describir a los habitantes del British Honduras —Karen Judd (1990: 34) considera que apareció en 1809—. La precedieron las categorías de *settlers* y *baymen*, que afirmaron el anclaje local de esta población y transmitieron una idea de anterioridad y de origen. Los *baymen* fueron de hecho los primeros habitantes del futuro Belice, y se instalaron alrededor de la desembocadura del río Belice (en el actual lugar de Belize City). A mediados del siglo XVII, piratas y traficantes europeos, en su mayoría británicos, acompañados de africanos y descendientes de éstos, esclavos o libres, se refugiaron en los islotes coralinos y en los estuarios costeros. Poco a poco, a medida que la explotación de las riquezas forestales era más rentable que el ataque de los navíos

extranjeros, algunos se instalaron de manera más permanente y establecieron el primer campamento, el *settlement* (Clegern, 1967 y Dobson, 1973). El desarrollo de la actividad económica de extracción de la madera (*logwood* hasta los años 1770 poco a poco reemplazado por la caoba) dio origen a la introducción de esclavos (Bolland, 1997). Los trabajos sobre Belice consideran así que los criollos resultaron del encuentro entre los *baymen* y esclavos. El elemento fundamental es que los criollos se definen como los “primeros habitantes”, los fundadores del futuro Belice.

Al mismo tiempo, la historia de Belice es asimilada a la llegada de los diferentes grupos y de su instalación en lugares precisos del territorio: mískitu provenientes de los lados de Nicaragua en la segunda mitad del siglo XVIII, garífuna, de la isla de San Vicente y de las *Bay Islands* al principio del siglo XIX, *mestizos* que huyeron de la Guerra de Castas en Yucatán, partir de 1847, chinos a mitad del siglo XIX, luego nuevamente al final del siglo XX, hindúes que vinieron a trabajar en las plantaciones del norte del país en el siglo XIX, menonitas instalados en los años 1950, migrantes africanos contemporáneos, pensionados estadounidenses, refugiados políticos y económicos provenientes de América Central desde los años 1980.

*La batalla de Saint George's Caye, punto de partida
del relato nacional*

La batalla de Saint George's Caye simboliza, el 10 de septiembre de 1798, la victoria militar de los británicos contra los españoles, y oficializa así la ocupación británica del territorio. Éste es, sin duda, el evento más revelador del estatus de

los criollos y de la aparición de una “sociedad criolla”, reconocida como tal en sus distintas conmemoraciones. Elevada al nivel de fiesta nacional, el 10 de septiembre, es a la vez la consagración de una sociedad criolla y el acta de nacimiento de Honduras Británico. Es interesante observar que la independencia de Belice fue acordada el 21 de septiembre de 1981. De manera que las celebraciones del 10 y del 21 de septiembre tienden así a confundirse (programación común durante gran parte del mes de septiembre) y se asocia implícitamente la batalla de Saint George’s Caye con la independencia nacional, como si fuera su inspiración. Hay que subrayar también que en este episodio mítico de la “identidad beliceña”, los distintos grupos que componen la futura nación no tienen ningún papel, o porque todavía no habían llegado al territorio (mestizos, garífuna en particular), o porque su presencia era negada o ignorada (mayas).

La primera conmemoración de la batalla,³ en ocasión del centenario de 1898, simboliza la afirmación de una “sociedad criolla” en el momento preciso en que la colonia se institucionaliza políticamente y se desarrolla económicamente. Justo antes de las celebraciones, el 2 de abril de 1898, un editorial del *Colonial Guardian* regresaba sobre las consecuencias de esta victoria y dibujaba los contornos de la sociedad beliceña:

... Garantizó para siempre a los *baymen* y sus descendientes y sucesores de la libertad civil y religiosa y un buen gobierno. Más allá de la importancia del evento como tal, sin embargo, le batalla de Saint George ilustró una

³ Las primeras evocaciones de la batalla de Saint George aparecieron en 1823 (Stone, 1994; Shoman, 2000: 136), después de una rebelión de esclavos, la élite criolla se dio cuenta del interés de promover la referencia a una “sociedad armónica”, frente a los esclavos y los administradores británicos.

situación en esta colonia que es única en la historia del mundo. En todos los países donde la esclavitud ha existido, las condiciones normales siempre han sido el odio del esclavo por el amo, a causa del rigor y de la crueldad de su dominación.

De hecho, las celebraciones de 1898 insistieron en recordar la “especificidad” de la esclavitud beliceña, organizada alrededor de campamentos dispersos en el bosque, que dejaban cierta autonomía a los esclavos y era presentada, en este sentido, como totalmente ajena a las condiciones infrahumanas característica de la esclavitud de plantación. Esta situación será utilizada como argumento para celebrar la “armonía” de las relaciones entre amos y esclavos y la emergencia de una sociedad más pacífica que en cualquier otro lugar. Años más tarde, Monrad Metzgen (1928), en un libro de compilación sobre la batalla de Saint George’s Caye, popularizó el recuerdo de una lucha “hombro a hombro”, *shoulder to shoulder*, entre los *baymen* y los esclavos (véase Shoman, 2000, para un análisis crítico).

Tierra de nadie y rivalidades diplomáticas

“El anatema ha sido inapelable: Inglaterra robó Belice a España, Inglaterra robó Belice a México, Inglaterra robó Belice a Guatemala” (Echánove Trujillo, 1951: Prefacio): no es raro encontrarse aún hoy, en México y sobretodo en Guatemala, discursos como los de Luis Rosado Vega, célebre poeta y periodista yucateco. Los conflictos entre ingleses y españoles estructuraron la historia de Belice y se inscriben en el marco más amplio de rivalidades entre potencias coloniales en el Caribe. El territorio de Belice estaba ligado originalmente a la Capitanía de Yucatán que estaba, a su vez, bajo

la inspección de la Corona española. Con la instalación de los *baymen* en la desembocadura del río Belice y sobre todo con sus incursiones cada vez más numerosas y durables en el interior de las tierras (explotación maderera), España e Inglaterra firmaron acuerdos que atribuyeron a esta última ciertas prerrogativas económicas en el seno de un territorio delimitado con el Tratado de París (1763). Al no ser éste respetado, fue seguido de otros acuerdos según el grado de las tensiones entre los dos países europeos.

Sin embargo, estas actividades diplomáticas no se reflejaban en un interés por la valorización del territorio: España no pasó el límite marcado por el fuerte de Bacalar (ubicado hoy cerca de la ciudad fronteriza de Chetumal, pero cuya localización fue cambiante en la historia) y nunca se instaló de manera permanente en Belice. Por su parte Gran Bretaña esperó hasta 1862 para convertir este territorio en la colonia de Honduras Británica. Con las independencias latinoamericanas, recomenzaron las negociaciones, esta vez con México (al norte) y Guatemala (al occidente). Las fronteras territoriales se establecieron definitivamente con el primero (Tratado Mariscal Spencer, de 1783) pero siguen siendo objeto de conflicto diplomático con Guatemala (Toussaint, 1993).

Este conflicto, heredero de las tensiones no resueltas entre las potencias coloniales, amenazará de manera durable la integridad de Belice y retrasará considerablemente su acceso a la independencia, de los años 1960 a 1981. Frente a las ambiciones neocoloniales guatemaltecas, la (re)afirmación de una implantación caribeña, anglófona, protestante, que contrasta con un Guatemala centroamericano, hispanohablante y católico, se vuelve garantía de una independencia anhelada y la marca de una “sociedad criolla”. De manera implícita o

explícita, el conflicto diplomático con Guatemala llevó a Belice a insistir en su pasado caribeño más que en sus lazos latinoamericanos. Haciendo imposible cualquier discurso integrador, el conflicto con Guatemala obligó a los criollos a alegar una “especificidad beliceña” en una lógica de defensa de una “criollismo” amenazado. Toda afirmación identitaria, sea étnica o nacional, debe ser reubicada en ese contexto político-diplomático tensionado, que transforma las marcas de pertenencia en sumisiones duales conflictivas, prohispanica o probritánica, procentroamericana o procaribeña.

El fracaso del proyecto nacional de “creolización”

En el momento en que Belice accede a la independencia, en 1981, podemos preguntarnos si el modelo de una “sociedad criolla”, en el sentido de una integración de los diferentes grupos que la componen y de una hegemonía política y cultural del grupo criollo, continuará como fundamento a la nueva sociedad independiente. Los discursos de George Price, “padre de la Nación”, parecen corresponder con la búsqueda de una sociedad en la cual las diferencias estarían superadas: “No hay garífuna (*caribs*), no hay criollos, no hay ketchi, maya, indios españoles (*spanish indians*). Sólo hay ciudadanos de nuestro país en nuestro propio derecho” (discurso pronunciado en 1962, Galvez y Greene, 2000: 89). Igualmente él evoca una “maravillosa mezcla de gente que une la carne y la sangre de África, Asia, Europa, y de nuestros orígenes garífuna y maya, y que hoy en día es un solo pueblo que tiene que mantenerse unido para construir la nueva nación centroamericana de Belice” (discurso de 1965, Galvez y Greene, 2000: 103). De

esta manera, la movilización anticolonial no se inscribiría en líneas de fractura étnicas y reposaría más bien sobre una argumentación política y socioeconómica.

Sin embargo, como mencionamos antes, al contrario del resto del Caribe anglófono, la independencia es retrasada durante 20 años por las pretensiones de Guatemala sobre Belice. Veinte años durante los cuales las movilizaciones populares de los años 1960-1970 se estancaron mientras que la presencia inglesa se volvió la última muralla de la integridad territorial. Para Assad Shoman, uno de los principales actores de este periodo, el balance es amargo: “el sistema creado por los británicos y retomado por los dos partidos políticos beliceños establecidos ha tenido el efecto de reforzar la dependencia del país, manteniendo su estado de subdesarrollo e impidiendo una participación efectiva de la gente en la creación de una nueva sociedad” (Shoman, 1987: 49); “la independencia, entonces, no logró resolver uno de los principales objetivos del primer partido político beliceño —la búsqueda y promoción de una identidad nacional” (Shoman, 1987: 89)—. Cuando Belice alcanza finalmente su independencia en 1981, la situación es muy diferente a la que conocieron las otras colonias británicas en los años 1960: América Central está marcada por violentos conflictos que tendrán repercusiones directas sobre Belice y América Latina y pronto avanzará hacia la proposición de políticas multiculturales (Hale, 2005).

De hecho, el proceso de “criollización”, comprendido como sincretismo cultural que justifica a la vez la especificidad y la unidad nacionales, puede ser considerado como una amenaza del estatus de los criollos en su rol de herederos del poder y de la cultura británicos. Así, ellos perdieron su estatus de

grupo dominante o su pretensión de encarnar política y culturalmente a la nación.

Black pero no criollos: rechazo de una parte de la población negra

Nacido el 9 de febrero de 1969, el movimiento UBAD, *United Black Association for Development*, iniciado por Evan X Hyde, se inscribe en un doble rumbo: movilizándolo permanentemente la amenaza de una “latinización” del país, adopta igualmente un discurso racial que denuncia el racismo del cual las poblaciones negras son víctimas. La utilización del calificativo “black” hace referencia a conceptos o relaciones percibidas como raciales y hegemónicas, en un discurso inspirado ampliamente en los movimientos negros americanos (de Marcus Garvey a Martin Luther King, pasando por Malcom X, en un ecumenismo que no busca inscribirse en una línea ideológica fijada). Ahora bien, si UBAD tuvo, incontestablemente, una influencia tanto intelectual como popular, jamás fue reconocido como un actor institucional y no consiguió tener una influencia en las reivindicaciones negras ni, en las cuestiones raciales o étnicas, en el seno del proyecto nacional.⁴ De hecho la organización se autodisolvió en 1974 y Evan X Hyde intentó sin éxito entrar en el juego político con la creación de un partido. Después de la desaparición de UBAD, sus actividades convergieron hacia los medios con la creación del periódico *Amandala* (desde 1969) y de la radio-televisión *Kremandala*, luego hacia la educación con la creación del programa *UBAD Foundation for Education*. Evan X juega entonces un papel de electrón libre, crítico hasta la provocación, cultivando su in-

⁴ La situación de Belice es muy diferente a la de Jamaica (Sheperd, 2002).

dependencia, exterior a toda institución. Si bien las reivindicaciones dirigidas por UBAD y *Amandala-Kremandala* se expresan en la escena pública anticolonial y luego nacional, éstas no fueron integradas como características de la comunidad nacional naciente. Por el contrario, la radicalización creciente del discurso de Evan X Hyde contribuyó a asociar toda evocación de la categoría “negro” a una forma de extremismo, como comunista o incluso, en una inversión de las asignaciones, de racista o antinacional.

Es así como lejos de simbolizar la unidad de una “sociedad criolla”, Saint George favoreció al contrario, según Evan X, la división y la dominación de una burguesía criolla apoyada por los “esclavistas británicos”. Evan X retomó la historia de las rebeliones de esclavos, en particular la de 1773, y consideró estos últimos como sus verdaderos ancestros, mucho más que los actores de la batalla de Saint George. Recalificó así los “esclavos negros rebeldes” en “gente negra revolucionaria”. Al rechazar la categoría “criollo”, Evan X Hyde reproduce la lógica de racialización que denuncia al mismo tiempo. Llama así a la movilización “black” en contra de todas formas de “creolización”: “si eres negro, piensas como yo. Si eres moreno piensas como la Orden Leal y Patriótica de los *baymen*. Si eres blanco, no alcanzaste a leer hasta ahí. Tienes que pensar como negro” (Hyde, 1969: 17).

Apoyándose en un populismo que justificaría su acción (los editoriales de *Amandala* son firmados sin falta por un “power to the people”) y sobre una “teoría del complot” que haría de los “negros” víctimas eternas,⁵ Evan X Hyde arremete a su

⁵ Más allá de este discurso hay que precisar que Evan X Hyde proviene de una gran familia criolla y que él mismo ocupó uno de esos puestos institucionales que tanto critica, ya que fue senador entre 1993 y 1998.

vez contra los “mestizos” a quienes acusa de querer dominar el país y contra los criollos a quienes reprocha el haber renunciado a su herencia africana y negar su color de piel. La categoría “criollo” es así cuestionada por una parte de la población que supuestamente forma parte de ella. Para Evan X Hyde:

Yo soy un africano-beliceño (*African-Belizean*), no soy un criollo. Pero no soy un africano-africano (*African-african*). No voy a regresar a África para cultivar. Un criollo es como la gente que quiere cambiar la atención de los problemas reales diciendo: oh, somos criollos. Reconoce así que no es blanco, pero no quieren ser africanos. La historia de Belice es la de la explotación del negro por el hombre blanco. Durante todos estos siglos, la gente que nacía morena era orientada a tener un color más claro y muchas mujeres negras no fueron respetadas. Es lo que representa el criollo, una falta de respeto a mi africanidad (entrevista, 23 de abril de 2008).

Nuevos “aliens” y “guerra étnica”: las migraciones centroamericanas

Los años 1980 conocen una nueva ola de migraciones con la llegada de refugiados centroamericanos que huyen de las guerras civiles (Salvador y Guatemala), seguidos pronto por migrantes económicos (Salvador, Guatemala y Honduras). De manera que, para un país tan poco poblado como Belice, el trastorno demográfico es profundo. El término *alien*, utilizado en el siglo XIX por la administración colonial inglesa, reaparece en el lenguaje oficial y en las interacciones cotidianas, introduciendo un grado suplementario de alterización con relación a la categoría de “migrante”. La creación de un campo de refugiados (Valle de la Paz), el nacimiento de barrios identificados como centroamericanos (Salvapán, Las Flores)

en Belmopán, la nueva capital del país,⁶ el número cada vez mayor de personas que sólo hablan español, son muchos signos que dan a esta migración una visibilidad particularmente fuerte. Los medios contribuyen considerablemente a desarrollar un sentimiento de inseguridad oponiendo las sociedades centroamericanas, reducidas a una sucesión de guerras civiles y de persecuciones militares, a un Belice presentado como un remanso de paz (un “tranquil haven of democracy” como lo celebra el himno nacional). El migrante centroamericano es así frecuentemente descrito bajo los rasgos del delincuente, del ladrón y del traficante.⁷ Joseph Palacio (1990: 6) llega a hablar de una “ideología antimigrantes centroamericanos en Belice”.

Frente a esta nueva ola migratoria el grupo criollo pierde su posición demográfica dominante y su asociación, hasta entonces dada por sentada, con el destino de la colonia y luego de la nación. En efecto, la década de 1980 registra dos dinámicas migratorias en sentido inverso: mientras que los refugiados centroamericanos llegan en gran número, los beliceños por su parte migran cada vez más hacia los Estados Unidos. Y la mayoría de esos migrantes son criollos.⁸ De hecho, en el censo de 1991, por primera vez la población

⁶ Que, por lo demás, desde su creación al principio de los años 1960, tiene problemas para desarrollarse y poblarse, lo que acentuará aún el sentimiento de “invasión” centroamericana.

⁷ Los años 2000 son testimonio de una inversión de la tendencia: los medios asociarán generalmente la violencia, particularmente fuerte en la ciudad de Belice, con los negros presentados como jóvenes sin empleo, consumidores y traficantes de droga.

⁸ Los primeros flujos importantes de migración hacia los Estados Unidos datan de principios de los años 1960, después del huracán Hattie (marzo de 1961) que arrasó gran parte de la ciudad de Belice, en su mayoría criolla.

mestiza sobrepasó en número a la población criolla: 43.6% para los *mestizos* contra 29.8% de criollos.⁹ El “equilibrio étnico” del país estaría entonces invertido, como lo atestigua este eslogan popular: “los negros salen y entran los latinos”. Este censo tiene varias interpretaciones pesimistas, que se expresan abiertamente bajo la forma de una “amenaza latina” que vendría a poner en duda la “identidad caribeña” de Belice. Harriet Topsey (1987) la formula haciendo referencia a una “guerra étnica”. Algunos años después, el antropólogo beliceño Joseph Palacio (1996) se pregunta si todavía hay lugar para lo que él califica de *africanness* en Belice (véase también Bolland, 1997: 270). Assad Shoman menciona un proyecto destinado a favorecer la migración de haitianos, es decir “gente de lengua y costumbres todavía más ajenas a las beliceñas que las de los centroamericanos, pero de piel negra” (Shoman, 1993: 121).

Es indispensable precisar que las categorías del censo dan más cuenta de las normas sociales del campo administrativo o político que de una “realidad” de la cual ellas serían “reflejo”. El carácter extensivo de la categoría *mestizo* favorece el sentimiento de una “invasión” hispánica, ya que olvida la multiplicidad y heterogeneidad de la población incluida en dicha categoría. Ella reúne en efecto bajo una misma denominación a las víctimas de la Guerra de Castas¹⁰ del siglo XIX y los refugiados centroamericanos de los años 1980. Sin lugar a dudas

⁹ El censo de 2000 (el último disponible) confirma esta tendencia: mientras que los “criollos” tienen una estimación de 24.9% de la población, los que son reagrupados en adelante en la categoría “Mestizo/Spanish” representan 48.7%.

¹⁰ En 1847, la Guerra de Castas constituyó un formidable levantamiento de una parte de la población maya de la península de Yucatán, que provocó particularmente la llegada de varios miles de refugiados a Belice (Reed, 2002; Vallarta Vélez, 2001).

los criterios administrativos de clasificación tuvieron, voluntariamente o no, una consecuencia fundamental en la institucionalización de ese nuevo rostro mestizo del país. Numerosas interpretaciones alarmistas de los años 1990 se apoyaron en una comparación sistemática de los censos de 1991 y de 1981, suponiendo una continuidad entre las categorías. Sin embargo, en 1981, los individuos fueron llevados a posicionarse, entre otras opciones, en los términos “negro/black” y “mixed”... categorías frecuentemente reinterpretadas luego como sinónimos de “criollo” y “mestizo”.

Políticas multiculturales y etnicización: los mayas y los garífuna

El periodo que precedió la independencia estaba caracterizado por cierto retroceso de las cuestiones étnicas en provecho de la promoción de una “identidad nacional” común y el rechazo de la política británica del *divide and rule*. La obra: *A History of Belize. Nation in the Making*, primer relato nacional independiente, describe la acción de la administración colonial de la siguiente manera: “... la gente fue también dividida por religión, por su lugar de residencia, por ocupación, por color y clase (...). Cada grupo era animado a odiar y tener miedo de los demás” (*A History of Belize*, 2004: 69). Sin embargo, los años 1980-1990 ven, por el contrario, una afirmación renovada de la “eticización” de ciertos grupos, garífuna y maya principalmente. Tendríamos que hablar más bien de apropiación de identidades étnicas operando hasta entonces bajo el modo de asignación jerarquizante. Más allá de los límites geográficos y sociales, este proceso forma parte de una revalorización de la diferencia, aun si la segunda lógica está lejos de haber reemplazado por completo a la primera. La

aparición de dos organizaciones de carácter étnico, el National Garifuna Council (en 1981) y el Toledo Maya Cultural Council (creado en 1978, pero sobre todo activo a partir de la mitad de los años 1980), es síntoma de esas transformaciones. Si su etnicización antes era sinónimo de marginalización y de inferioridad, ahora se vuelve, en el nuevo paisaje multicultural globalizado de los años 1980-1990, un vector identitario valorizado por las mismas poblaciones maya y garífuna.

Así, varios trabajos proponen análisis en términos de mantenimiento de rasgos étnicos específicos: “Confrontándose a fuerzas de cambio persistentes y siempre crecientes, estos grupos lograron conservar su cohesión cultural de una manera sustantiva, y todos tienen un fuerte sentimiento de identidad compartida” (Wilk y Chapin, 1990: 5). En el caso de los garífuna, la existencia de una lengua específica, los ritos religiosos (*diügu*), la comunidad transnacional (Honduras, Guatemala, Nicaragua, Belice y Estados Unidos), la riqueza de las prácticas musicales (paranda, punta, punta rock), etc., son utilizadas como argumento para señalar también su diferencia y “autenticidad” (González, 1969; Foster, 1986; Cayetano y Cayetano, 1997; Izard, 2004 y Palacio, 2005). Su singular historia los ubica en una situación identitaria ambigua puesto que ellos pudieron ser clasificados, y clasificarse, como indígenas y como descendientes de africanos. Con mayor razón podríamos decir que ocurre una etnicización, alteridad que de hecho cultivan ellos mismos y que es ampliamente reconocida. La lengua, las danzas y los cantos garífuna recibieron el estatus de “Patrimonio intangible de la humanidad” de la Unesco, en 2001. Por su parte, mientras que el Toledo Maya Cultural Council trabaja sobre todo en la valorización de la historia y la cultura maya, supo aprovechar el desarrollo

de un turismo patrimonial (explotación de los sitios arqueológicos y naturales mayas) y comprometerse también en un rumbo más reivindicativo, como dan testimonio particularmente los debates alrededor de la creación de un “Maya Homeland” en los años 1980 o su participación en una red de ONG mayas mesoamericanas.

A pesar de que esta reetnicización estuvo a veces descrita en términos de emergencia de un “folclor multicultural” (MacPherson, 2007: 17), no carece de una dimensión política incontestable. Ésta no se expresa a través de un compromiso político explícito (partidos políticos, voto étnico, reivindicaciones específicas) sino que contribuye a debilitar un poco más un modelo de “sociedad criolla” que se había establecido hasta ahora sobre la base de una inclusión al margen de los garífuna y de los mayas: como ciudadanos beliceños que no encarnaban a la nación beliceña. Así, el Toledo Maya Cultural Council precisa que los maya fueron los primeros habitantes de Belice antes de ser empujados al margen. El recuerdo de la existencia de una forma de organización política particular (los Alcaldes, institución heredada de la colonización española, véase Bolland, 1988), habiendo sobrevivido a lo que es presentado como una invasión de los colonos británicos, los *baymen* en primera fila, o la petición de creación de un “Maya Homeland”, reserva indígena en el sur del país, muestran hasta qué punto estas movilizaciones van más allá de un encasillamiento identitario estrictamente cultural. Subrayaremos igualmente el hecho que los garífuna hayan instaurado un *Settlement Day* que celebra su llegada sobre el suelo beliceño, el 19 de noviembre de 1802, de esta manera ellos también echan sus anclas en el territorio nacional de la misma manera que los primeros *settlers*, los criollos. La fecha

de aniversario de la llegada de los garífuna fue promovida al rango de “fiesta nacional” en 1977, al mismo nivel que la independencia, la batalla de Saint George y el Día de la raza, renombrado Panamerican Day, que celebra en América Latina la llegada de los españoles a tierras americanas (12 de octubre) y asociado, en Belice, a la población *mestiza*.

De manera más general, esta etnicización en adelante positiva se traduce en las políticas y la escena nacionales. En 2007 por ejemplo, la Biblioteca Nacional abrió sus puertas con una presentación de la cultura y la historia garífuna mientras que el Museo Nacional presentaba una exposición sobre los mayas, que exhibía particularmente una máscara de jade descubierta en 1968 por el arqueólogo estadounidense David Pendergast en el sitio de Altun Ha. Estaba acompañada del comentario: “... es una reliquia única que nos dejaron unos de los primeros beliceños”. Es interesante recordar que ese mismo museo, inaugurado a principios del 2000, en su cronología de Belice sólo hacía remontar la historia del país a 1705, fecha de la instalación de los colonos británicos para explotar la madera. Mientras en el primer piso la civilización maya era celebrada, dicha cronología permanecía olvidada en la plata baja.

Igualmente, en 2004, fue lanzado un proyecto nacional encaminado a la modificación de los programas educativos y la integración de un componente “multicultural” en sus currícula. Sostenida por el Ministerio de Educación Nacional y el National Institut for Culture and History, esta iniciativa culminó en una publicación con el título programático: *Belize New Vision. African and Maya Civilization. The heritage of a new nation*. El cuestionamiento de una identidad nacional que sobrepasa las diferencias, tal como lo sostienen los “padres” de la

independencia, está manifiesto: “El modelo multicultural mira la herencia cultural de Belice en una perspectiva múltiple y holística. Busca desarrollar una conciencia de las diferentes culturas (...) El modelo multicultural intenta relacionar la historia de Belice con los distintos territorios de dónde vinieron las diferentes culturas” (Iyo, Tzalam, Humphreys, 2007: 85). Ahora bien, esta nueva “visión multicultural” sólo toma en cuenta en adelante las categorías “africano” y “maya”. De esta manera, las épocas colonial y nacional parecen puestas entre paréntesis en provecho de un retorno a un origen precolonial lejano, en el cual los “criollos”, “garífuna” y “blacks” se confundirían en un solo “grupo”, los “africanos”, aminorando la heterogeneidad actual de las poblaciones descendientes de africanos (a pesar de que las poblaciones en África son presentadas con lujo de detalles). La “historia de Belice”, la que comienza en el siglo XVII y domina el relato nacional, es reducida a ocupar la tercera sección de la obra, mucho después de la presentación de la civilización y la historia maya (sección uno) y luego la africana (sección dos). Sobre todo, las huellas de una sociedad dominada por un grupo criollo parecen haber desaparecido en favor de una integración horizontal entre los diferentes sectores de la población.

¿Hacia la etnicización de los criollos?

El lenguaje pluriétnico actual pone en duda la definición misma del grupo criollo: ¿se trata de un grupo étnico “como los otros”? ¿Perdió su lugar especial, sobresaliente, al encarnar la nación? La “amenaza latina” y la “reetnicización” de los garífuna y de los mayas, lejos de conducir a la desaparición

ción del grupo criollo, tienden por el contrario a favorecer su “visibilidad” (Douglass y Lyman, 1976) en una lógica de repliegue sobre los rasgos étnicos. De hecho, la categoría “criollo” hace su aparición en el censo de 1991 de manera completamente reveladora: los criollos no son más el símbolo de la Colonia o de la nación si no que se convierten en un grupo étnico como los demás. En otros términos, el proyecto nacional se parece menos a un proceso de criollización, comprendido como integración de las diferencias, que a una politización progresiva de pertenencias étnicas heredadas de la época colonial y retraducidas en el contexto específico del final del siglo XX. En esta lógica de diferenciación, los criollos también deben proporcionarse una cultura, una lengua y una historia particulares, cuando su asociación “natural” con el proyecto colectivo es puesta en duda.

Redefinir su lugar

Con el fin de ilustrar este proceso, me interesaré en la reedición, en 2005, de un manuscrito de Lawrence Vernon, escrito originalmente en 1964 en el marco de la obtención de un diploma universitario.¹¹ El prefacio resalta la importancia de esta obra, reeditada en ocasión del aniversario número 70 de la Belize National Library y respondiendo a una petición particularmente fuerte (Vernon, 2005: Prefacio). En cuanto a Lawrence Vernon, descendiente de una gran familia criolla, él estuvo vinculado a la Biblioteca Nacional, y resulta que 41 años más tarde el texto ya no es completamente el mismo.

¹¹ Documento fotocopiado disponible en los archivos de Belmopán, en la sección *Books*, bajo la referencia 0069 BAD.

Observemos primero que el título adoptó un lenguaje más “políticamente correcto”: *A Brief Ethnological Description of Belizean Races a Cultural Groups of Belize*. Además, el orden de presentación de esos grupos y el número de páginas que les son asignadas varían de una obra a la otra: mientras que en 1964, los que son calificados de *spanish community*, de *spaniards* o de *mestizos* ocupan la cuarta posición, después de los mayas, los garífuna y los criollos, y sólo son objeto de tres páginas; ahora, en 2005, abren la publicación. Agreguemos a eso que la edición de 1964, después de haber descrito a los mayas y a los garífuna, precisa que los otros grupos que serán estudiados no presentan marcadores diferenciales suficientemente afirmados y parece dudar en cuanto a su estatus. “Las siguientes razas de gente que nos permiten entender la población del país no son ‘tribus’ como tales (...), más bien pueden ser consideradas como gente más convencional o conservadora que adoptó en gran medida una forma de vivir y una cultura occidental” (Vernon, 1964: 70). La descripción de la categoría “criollo” también es instructiva. Si los dos textos están de acuerdo en los grandes rasgos (ascendencia africana, armonía de las relaciones entre amos y esclavos, vínculo con la ciudad de Belice), varios matices son reveladores. La larga serie de estereotipos que caracterizaban a los criollos en 1964 desapareció: “El criollo mediano tiene una sonrisa visible, y la risa generalmente no está muy lejos. Tien-de a ser bullicioso y ruidoso en su habla, y siempre dispuesto a pelear. Su disponibilidad es otra de sus cualidades y su simpatía con todos es bastante evidente ” (1964: 71). La “sangre negra” (1964: 72) fue reemplazada por la “sangre africana” (Vernon, 2005: 22). La afirmación de la identidad beliceña de los criollos, “generalmente aceptada como el ejemplo más

preciso de un verdadero beliceño” (1964: 71) da lugar a un discurso más matizado: “... a causa de sus mezclas muy coloridas, y como ocupan el mayor centro de población de Belice, los criollos tienen quizá la actitud más nacionalista de los grupos culturales” (2005: 23). Mientras que la permanencia de una jeraquía racial es resaltada en 1964, “... la clase alta de Belice sigue siendo de piel clara y el número de negros de clase alta es reducido” (1964: 74), el texto de 2005 adopta una perspectiva más cultural: “de todos los beliceños actuales, los criollos son los más alienados y confundidos a nivel cultural ya que los africanos, ancestros de los criollos, fueron los más intensamente deshumanizados, desculturizados y reorientados” (2005: 23). Esta alienación cultural conduce a la desaparición de las “creencias populares” (2005: 28) y a la casi desaparición de prácticas religiosas (2005: 29), pero autorizó, no obstante, el mantenimiento de músicas y danzas específicas: “a pesar de los esfuerzos de los amos por erradicar la música considerada una molestia o un incentivo a la rebelión, el *Gombay* como evento musical de diversión sobrevivió y ha sido recreado hoy en las bandas de *Boom-and-Chime*” (2005: 28). Sin embargo, en 1964, el mismo autor afirmaba: “los mayas tienen su baile, los garífuna su *Cunjoy* y su *Sambai*,¹² mientras que los criollos no tienen su propio baile” (1964: 77).

De tintes raciales el lenguaje pasó a ser mucho más cultural. Paralelamente, algunas prácticas culturales que serían propias de los criollos reaparecen y reemplazan una caracterización basada en su mayoría en rasgos sociales. Agreguemos que el estatus nacional del grupo criollo, otrora pensado

¹² Es probable que el “Gombay” de 2005 sea el “Sambai” de 1964, hoy escrito como “Sambay” o “Sambai” y asociado a los criollos.

como una evidencia, se convierte en adelante en el orden de un “comportamiento” que no está en sí mismo perfectamente asegurado.

Étnico... pero no tanto

Algunos años después de la creación de los *councils* garífuna y maya, los criollos adoptaron igualmente, en 1995, su propia asociación, el Kriol National Council, y parecen querer inscribirse, también, en esta lógica de etnicización. “The purpose of the National Kriol Council of Belize is to promote the culture and language of the Kriol people of Belize, as well as harmony among all the ethnic groups of Belize”. Éstas son las primeras palabras del sitio de Internet del National Kriol Council (<http://www.kriol.org.bz/>) son reveladoras: por una parte, la grafía adoptada hace salir el término “criollo” de las normas ortográficas de la lengua inglesa; por otra parte, los “kriol” se autodefinen en términos étnicos (cultura, lengua). Sin embargo, al mismo tiempo, siguen apareciendo como los garantes de la armonía entre los diferentes grupos étnicos. Este papel de árbitro o de conciliador no es nuevo; pero ya no se asocia con la proximidad del poder británico y parece inscribirse en una lógica estrictamente étnica. De hecho la página *web* está dividida en tres rúbricas que presentan la cultura, la historia y la lengua “kriol”.

La página de cultura (http://www.kriol.org.bz/CulturePages/Creole_Culture.html) inicia con una pregunta: “Qué es un ‘criollo?’”, y parece hacer parte de este proceso de clasificación propio de la división en grupos étnicos. Sin embargo, la respuesta lejos de dar una serie de criterios de identificación, ofrece una definición extremadamente abierta y subjetiva de

la categoría “criollo”. Notaremos igualmente el regreso a la grafía corriente del término, que acentúa la normalización en detrimento de la diferenciación.

Hay muchas respuestas a esta pregunta y nuestra intención no es presentar una definición completa. Las categorías siguientes discuten cualidades culturales que son identificadas como criollas. Sin embargo, mientras que una persona exterior puede identificar a alguien con varias de estas características y considerar que es un criollo (otros van a decir que tal persona no incorpora de manera suficiente tales o cuales cualidades, por ejemplo no es suficientemente negro para ser criollo), cualquier persona que tiene una de estas cualidades y que quiere ser identificado como criollo, puede ser un criollo.

Aun cuando la especificidad étnica se presenta como argumento, los criterios de definición de esta etnicidad son sumamente vagos; si bien podríamos esperar una especie de repliegue identitario, la concepción transmitida es completamente incluyente.

En efecto, las palabras de Mirna Manzanares (entrevista del 19 de abril de 2008) y de Silvana Woods (entrevistas del 8 de noviembre de 2007 y del 17 de abril de 2008), respectivamente presidenta y secretaria del National Kriol Council, confirman la coexistencia de estas lógicas de inclusión y exclusión. Se observa un esfuerzo importante por valorizar una cultura presentada como específicamente criolla, que tomaría su inspiración directamente de África: palabras y platos culinarios considerados como africanos; promoción del *Sambay*, descrito como un canto africano de fertilidad; apoyo de los cuenteros y de la tradición oral, asociados a África, etc. Todos los años en mayo es organizado el Cashew Festival, en el pueblo de Crooked Tree, que tiene como objetivo la celebración

de la cultura criolla. Ya no se trata de la ciudad de Belice, otrora doble símbolo de “beliceñidad” y de “criollismo”, percibida hoy como demasiado mestiza. La cultura criolla se encuentra situada en los antiguos campamentos madereros que bordean los ríos (Belice y New River), principales vías de comunicación y transporte de madera en el pasado. Estos pueblitos son presentados como los verdaderos lugares de nacimiento de una cultura específica que encontraríamos hoy en la lengua criolla, la música *bruckdown*, el vino de nuez de caoba o las fiestas de Navidad. Este “regreso al origen” se da por una búsqueda de autenticidad que se expresa a la vez en una valorización de la ruralidad, una referencia reafirmada a África y una exaltación de la figura de leñador —que sustituye a la del esclavo—. Al mismo tiempo, M. Manzanares y S. Woods no dejan de insistir en la “armonía interétnica”, en la importancia de los mestizajes de los cuales, precisamente, los criollos serían el símbolo. Cualquier persona puede convertirse en miembro del Kriol Council desde el momento en que comparte la cultura criolla, no importa que sea chino, *mestizo* o menonita, repiten las entrevistadas en varias ocasiones. Aun si la cultura criolla no es tan visible como las otras, es justamente porque ella es “so much a part of everything”. “Cultura viva”, que “todo el mundo vive al cotidiano”, por lo que parece “evidente”, “incorporada”, “presente por doquier”.¹³

¹³ Es interesante precisar que escuché un discurso muy parecido durante la visita al Creole Museum, en el centro de la ciudad de Belice, y cuyos responsables también participaron en el nacimiento de una movilización criolla en los años 1990. Éste restaura una casa criolla “típica” de una familia que vive de cortar madera. Allí también la “criollidad” parece expresarse ante todo en la vida cotidiana mucho más que en cualquier reivindicación política o en rasgos culturales puestos en escena.

Conclusión

El 22 de abril de 2008, Lee Laa, “the Queen of *Kriol kolcha*”, fue invitada a participar en las celebraciones del Día de la Tierra en el parque nacional de Guanacaste, a la entrada de Belmopán. Llevaba un vestido africano con los colores de la Union Jack, cantó unas 10 canciones que tenían por único acompañamiento sus propios CD’S que sonaban en un aparato portátil. Al momento de empezar su clásico “*Kriol kolcha*”, ella le pidió al “DJ” improvisado que bajara la música y se lanzó en una larga explicación sobre el origen de los esclavos, las mezclas con los británicos, los campamentos madereros, la lengua criolla, etc. Fuera de la tarima improvisada, Lee Laa vuelve a ese relato precisando que “la gente me dice que yo pierdo mi tiempo, que los criollos no tienen historia, ni cultura. Están engañados”. Comprendemos entonces que se trata de visibilizar y valorizar esta historia y esta cultura criollas. Pero, al hacer esto, ¿no es el lugar mismo de los criollos en la sociedad lo que resulta transformado? Entre más se unan los criollos a un grupo étnico, menos encarnarán a la nación; por el contrario, entre menos sean definidos en términos étnicos, más les será posible conservar su posición sobresaliente. De esta manera ellos están confrontados a esta contradicción: llevar el proyecto nacional afirmando una identidad específica y defender una cultura que sería amenazada aun cuando se supone que simboliza la cultura nacional. Asimismo, puede observarse hasta qué punto el discurso de los representantes criollos aparece encerrado en una contradicción, entre afirmación de una especificidad cultural y lógica de mestizaje, entre valorización de la diferencia y normalización, entre singularidad y cotidianidad.

Bibliografía

•

- A History of Belize: Nation in the Making* (2004), 9a. ed., Benque Viejo del Carmen, Cubola Productions.
- Bolland, Nigel (2002), "Creolisation and Creole Societies. A Cultural Nationalist View of Caribbean Social History", en Shepherd y Richards (eds.), *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*, Kingston, Ian Randle Publishers, y Oxford, James Currey Publishers, pp. 15-46.
- (1997), *Struggles for Freedom: Essays on Slavery, Colonialism and Culture in the Caribbean and Central America*, Belice, Angelus Press.
- (1988), *Colonialism and Resistance in Belize: Essays in Historical Sociology*, Belice, SPEAR.
- (1986), *Belize. A New Nation in Central America*, Boulder y Londres, Westview Press.
- Cayetano, Sebastián y Fabián Cayetano (1997), *Garifuna History, Language and Culture of Belize, Central America and the Caribbean. Bicentennial Edition (April 12th 1797 – April 12th 1997)*, Belice, BRC [1a. ed., 1990].
- Clegern, Wayne (1967), *British Honduras: Colonial Dead End, 1859-1900*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Dobson, Narda (1973), *A History of Belize*, Londres, Longman Caribbean; Trinidad y Jamaica, Longman Caribbean Limited.
- Domínguez, Virginia R. (1986), *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Douglass, William y Lyman Stanford (1976), "L'ethnie: structure, processus, saillance", *Cahier International de Sociologie*, vol. LXI, pp. 197-220.
- Echánove Trujillo, Carlos A. (1951), *Una tierra en disputa (Belize ante la historia)*, Mérida, Editorial Yucatanense Club del Libro.

- Foster, Byron (1986), *Heart Drum: Spirit Possession in the Garifuna Communities of Belize*, Belice, Cubola Productions.
- Gálvez, Francisco Jr. y Edward Greene (2000), *George Price. Father of the Nation of Belize*, Belice, Ion Media.
- Glissant, Edouard (1997), *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard.
- González, Nancy (1969), *Black Carib Household Structure*, Washington, University of Washington Press.
- Grant, Cedric H., (1976), *The Making of Modern Belize: Politics, Society and British Colonialism in Central America*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hale, Charles (2005), "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *POLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 28 (1), pp. 10-28.
- Hyde, Evan (1969), "Knocking Our Own Thing", *X Communications*, Belice, The Angelus Press Ltd. [1995].
- Iyo, Aondofé, Froyla Tzalam y Francis Humphreys (2007), *Belize New Vision: African and Maya Civilizations. The Heritage of a New Nation*, Belice, Factory Books.
- Izard, Gabriel (2004), "Herencia y etnicidad entre los garífuna de Belice", *Revista Mexicana del Caribe*, núm. 17, pp. 95-127.
- Jolivet, Marie-José (1990), "La créolisation en Guyane. Un paradigme pour une anthropologie de la modernité créole", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 37 (148), pp. 813-837.
- Judd, Karen (1990), "Who Will Define US? Creolization in Belize", *SPEARreport*, 4: Second annual studies on Belize conference (pp. 29-40), México, SPEAR, Cubola Productions.
- Macpherson, Anne (2007), *From Colony to Nation. Women Activists and the Gendering of Politics in Belize, 1912-1982*, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press.

- Metzgen, Monrad (ed.) (1928), *Shoulder to Shoulder, or the Battle of St. George's Caye 1798*, Belice, Literary and Debating Club.
- Palacio, Joseph (2005), *The Garifuna. A Nation Across the Border. Essays in Social Anthropology*, Belice, Cubola Books.
- (1996), "Is there Any Future for Africanness in Belize?", *Journal of Belizean Affairs*, 1 (1), 34-47.
- (1990), "Socioeconomic Integration of Central American Immigrants in Belize", *SPEARreport 2*, México, SPEAR, Cubola Productions.
- Reed, Nelson (2002 [1964]), *La Guerra de Castas de Yucatán*, México, Biblioteca Era.
- Rudder, Véronique de, Christian Poiret y François Vourc'h (2000), *L'inégalité raciste. L'universalité républicaine à l'épreuve*, París, Presses Universitaires de France (Pratiques théoriques).
- Shepherd, Verene (2002), "Questioning Creole: Domestic Producers and Jamaica's Plantation Economy", en Shepherd & Richards (eds.), *Questioning Creole. Creolisation Discourses in Caribbean Culture*, Kingston, Ian Randle Publishers, Oxford, James Currey Publishers, pp. 167-180.
- Shoman, Assad (2000), *Thirteen Chapters of a History of Belize*, Belice, The Angelus Press Limited [1a. ed. 1994].
- (1993), "La inmigración centroamericana en Belice: un choque cultural", en Francesca Gargallo y Adalberto Santana (comps.), *Belice: sus fronteras y destino*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- (1987), *Party Politics in Belize. 1950-1986*, Benque Viejo del Carmen, Cubola Productions.
- Stone, Michael (1994), *Caribbean Nations, Central American State: Ethnicity, Race and National Formation in Belize, 1798-1990*, disertación de doctorado, Austin, University of Texas at Austin.

- Topsey, Harriot (1987), "The Ethnic War in Belize", First Annual Studies on Belize Conference, University Center (25 y 26 de mayo de 1987, pp. 1-5), Belice, *SPEAR Ethnicity and Development*.
- Toussaint, Mónica (1993), *Belice: una historia olvidada*, México, Instituto Mora/CEMCA.
- Vallarta Vélez, Luz del Carmen (2001), *Los Payobispenses. Identidad, población y cultura en la frontera México-Belice*, Chetumal, Conacyt/UQROO.
- Vernon, Lawrence (2005), *Cultural Groups of Belize*, Belice, Print Belize.
- (1964), *A Brief Ethnological Description of Belizean Races*, Belmopán, National Archives [texto inédito].
- Waddell, David (1961), *British Honduras: A Historical and Contemporary Survey*, Londres, Nueva York y Toronto, Oxford University Press.
- Wilk, Richard y Mac Chapin (1990), "Ethnic Minorities in Belize: Mopan, Kekchi and Garifuna", *SPEARreports*, 1, México, SPEAR/Cubola Productions.

Cunin Elisabeth.

Los criolos de Belice : encarnacion de la identidad nacional o afirmacion etnica ?.

In : Hoffmann Odile (ed.). Politica e identidad : afrodescendientes en Mexico y America Central. Mexico (MEX), Mexico : INAH, UNAM, 2010, p. 157-187.

(Africana ; 4).

ISBN 978-968-602-992-5