

"El movimiento Rastafari como resistencia social. Génesis y desarrollo en Jamaica [1930-1981]"

Autor:
Mogni, Ariel Darío

Tutor:
Director

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

70-22-6-16

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº <i>10816</i>	MESA
26 OCT 2015 DE	
AGT.	ENTRADAS



**“El movimiento Rastafari como resistencia social.
Génesis y desarrollo en Jamaica (1930-1981)”**

Tesis para el grado de Licenciatura de Historia.

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Mogni, Ariel Darío

Octubre 2015

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1	5
El Caribe colonial: desde la conquista británica hasta el fin de la esclavitud	6
Emancipación y construcción del Estado moderno en Jamaica.	12
1866 a 1914: construcción del Estado, la burocracia y emergencia del capitalismo agrario.	17
La primera posguerra, crisis de 1930 y la <i>Labour Rebellion</i> . Sindicalización, migraciones internas y rebelión de masas.	21
Capítulo 2	31
De la <i>Black Masonry</i> al <i>Pan-African Congress</i> . Repatriación y pan-africanismo en el Caribe y Norteamérica	33
Movimientos religiosos como crítica social: <i>Black baptism, revivalism</i> y Alexander Bedward	40
Marcus Garvey: de la UNIA al movimiento Rastafari	44
Capítulo 3	51
Nacimiento del Movimiento Rastafari. Los primeros <i>Rastas</i> , su organización y represión estatal	53
Primera aproximación al Rastafarianismo como movimiento de transformación social. Heterogeneidad, herencia y memoria: Jah, Selassie I y la divinidad del Hombre. África, Zion y Babilonia	61
Década de 1940. Esfuerzo de guerra, cambios en el régimen de gobierno y asentamiento del bipartidismo. Expansión del movimiento y la experiencia de la Comunidad de <i>Pinnacle</i> ; comunitarismo, autarquía y represión	70
Década de 1950. Hacia la independencia. Grandes migraciones. De la represión de <i>Pinnacle</i> al congreso de Prince Edwards. Dreads, ganjah y Italk	73
Segundo nivel de análisis: los <i>Houses</i> , <i>Dreadlocks</i> , el <i>Italk</i> y el consumo de <i>ganjah</i> . Resistencia a partir de la estética, el lenguaje y la construcción colectiva	78
Década de 1960. Independencia y rebelión. Del <i>Henry Affairs</i> a los <i>Rodney Riots</i> . Rastafari, expansión de su base social y relación con el <i>Black Power</i>	87

De 1970 a 1981. El PNP al poder: del <i>Democratic Socialism</i> al acuerdo con el FMI; intento de cooptación y ruptura con el Rastafarismo. ¿Victoria cultural Rastafari? Expansión y globalización del reggae y de Rastafari	105
Rasta y revolución. <i>Politricks</i> versus Comunalismo; Rastafari en la Revolución granadina	117
Capítulo 5. Conclusión	125
Bibliografía	133

INTRODUCCIÓN

El Paraíso es nuestra tierra natal.

Greenham, R. (1599). Workes.

De nuestra concepción del pasado, hacemos un futuro.

Hobbes, T. (1668). Behemoth.

So Jah seh,

'Not one of my seeds

Shall sit in the sidewalk

And beg bread'.

(No, they can't and you know that they won't!)

Bob Marley & the Wailers (1974). So Jah seh. *Natty Dread* [CD]. Londres, Gran Bretaña:
Island Records.

Esta tesis de grado, "El movimiento Rastafari como resistencia social. Génesis y desarrollo en Jamaica (1930-1981)", es resultado de un largo proceso reflexivo sobre el Rastafarismo, comenzando las primeras indagaciones durante la adolescencia, cuando por primera vez tuve contacto con sus formulaciones por medio de uno de sus canales orgánicos más importantes, que le permitió al movimiento convertirse en un actor global: la música reggae. Ya por entonces emergió una inconformidad hacia aquellas explicaciones que reducían a Rastafari a un "culto", a una "religión" muy particular de Jamaica, centrada en la adoración al emperador etíope Haile Selassie I y en la tensión escatológica fruto de una interminable espera por la vuelta del Mesías y el definitivo Retorno a África, madre patria de los negros americanos; pero el conflicto se revivía a cada canción de Bob Marley, dado que lo *religioso* convivía con lo *político*. La Divinidad se presentaba como un Dios guerrero, guiando a sus hijos contra la opresión y opresores, contra el sistema, la renacida Babilonia. Sin embargo, no fue hasta el primer año de la carrera de Historia cuando se empezaron a presentar las herramientas analíticas para darle forma a los abordajes críticos sobre Rastafari, gracias al estudio de las resistencias anti-coloniales en África¹, donde los colonialistas reducían al papel de *profetas* a sus líderes, el rol de los diferentes rituales previos a la batalla o como vehículos de socialización de la adhesión al conflicto. La problemática se derivaba a los medios de comprensión de las ciencias sociales occidentales hacia los *modos* de oposición y resistencia en la *no-Europa*, subsumiéndolos como formas primitivas de organización política, debido a la mediación de lo místico-ritual en sus prácticas y representaciones. Dichas reflexiones se fueron nutriendo con el correr de las diferentes materias, con el aporte particular de Historia de la Edad Media e Historia de Moderna, con los estudios sobre los levantamientos campesinos y rebeliones anti-señoriales, las formulaciones de Thomas Muntzer y los anabaptistas en la Gran Guerra Campesina (1524-1525)² o Gerrard Winstanley y los *diggers* durante la década de 1640.

Todo este recorrido llevó a pensar la posibilidad de concebir proyectos de transformación por fuera de los cánones de las categorías modernas de cambio asociados a la racionalidad científicista laica, degradando a aquellos movimientos que fusionaron la crítica social con

¹ Especialmente con la denominada "Rebelión Mau Mau" en Kenia (1952-1960).

² Cuyo grito de batalla era: *Omnia sunt communia!* ["¡Todo es común!"].

la experiencia religiosa. ¿Acaso podía –y puede- ser de otra forma, en aquellos períodos y sociedades donde la realidad se comprendía –y comprende- mediante la acción de lo supra y preternatural? O se condena al olvido a una ingente cantidad de movimientos de resistencia y transformación tanto en territorios europeos como fuera de ellos, o se los habilita como válidos, poseedores de una racionalidad propia a estas experiencias, más allá de los binomios seculares-cientificistas/válidos-civilizados; místicos-religiosos/inválidos-primitivos. Este conflicto y esta propuesta subyace en los análisis de la tesis, y dicha tensión la cruza de principio a fin.

Este trabajo es un acercamiento al análisis de Rastafari como movimiento de resistencia social, *pero* a partir de sus propias lógicas, penetrando en sus símbolos para *traducirlos* a *nuestras* categorías de comprensión de la realidad; alejándonos así de aquellas posturas historiográficas y antropológicas que se han acercado al movimiento de un modo ligero, exterior, centrándose en las formas y no en el contenido de sus prácticas y representaciones. Aquí, se podría afirmar que hay un intento de encajar las nociones rastas a un supuesto objetivo transformador. Pero, ¿cómo se podría entender entonces la deificación del único gobernante del último país independiente africano luego de la primera posguerra, la construcción de una memoria afro-centrada, el carácter guerrero y anti-opresor de la Divinidad, la impugnación de la sociedad colonial, del imperialismo y el capitalismo? ¿Y la participación Rastafari en procesos revolucionarios como en Granada y San Vicente y las Granadinas? ¿La alianza con el ala radical del *Black Power*? ¿La intensa represión estatal en todo el Caribe, con las acusaciones de sedición y alteración del orden? ... Rastafari es un sublime fruto del sujeto colonizado, del negro inferior/salvajelignorante de la sociedad Moderna, y tal como el negro jamaquino y caribeño aprehendía su realidad mediante la experiencia religiosa, Rastafari no podía seguir sino ese mismo camino.

En la escritura de la tesis se revelaron dificultades derivadas de la falta de material sobre el movimiento en este país, y en casi toda la América hispanoparlante, por lo que la bibliografía utilizada es resultado de la obtenida en bibliotecas virtuales, revistas y libros digitalizados. Una de las principales carencias es la ausencia de voces rastas de primera mano, teniendo únicamente aquellas entrevistas publicadas en diversos artículos, y de las derivadas de la música reggae, fuente inestimable para el acercamiento al pensar, sentir y hacer del movimiento. A tal vacío se le contrapone el gran número de fuentes secundarias,

de diferentes profesionales, desde académicos jamaquinos o caribeños que han trabajado – y hasta militado- estrechamente con este grupo, tales como Walter Rodney, Rex Nettleford o Joseph Owens; hasta académicos de la región o el extranjero, principalmente Gran Bretaña y Estados Unidos, con variados abordajes y problematizaciones, algunos de los cuales han sido de gran valor para nuestros propios análisis, tal como los trabajos de Horace Campbell o Llewellyn Watson.

A lo largo del trabajo, numerosos temas han sido simplemente esbozados, ya sea por la limitada extensión o por la ausencia de bibliografía al respecto, revelando la necesidad de futuras investigaciones que propicien no solo una mayor comprensión del movimiento Rastafari, sino también profundicen los aspectos conocidos sobre la sociedad en la que se desarrolló, esto fue, la Jamaica del siglo XX. Entre estos conocimientos a abordar potencialmente están: la participación de Rastafari en las *Labour Rebellion* a partir de sus propias organizaciones, las biografías de los iniciadores del movimiento, el rol de la mujer en su desarrollo, la asociación entre la disidencia política y los cargos por enfermedad mental durante el período colonial (1863-1962), la educación, pedagogía y didáctica en las organizaciones rastas, los canales de culturización de los niños y la participación Rastafari en los procesos revolucionarios de la segunda mitad del siglo XX en Centroamérica.

Así, “El movimiento Rastafari como resistencia social. Génesis y desarrollo en Jamaica (1930-1981)” se presenta como el primer puntapié para introducirnos en uno de los proyectos de cambios más particulares del continente como fue Rastafari en Jamaica, profundizando también nuestros saberes sobre las diversas formas en que se desarrollaron, y aún lo hacen, las identidades de los afrodescendientes, y su contribución al pan-africanismo y la memoria afro-centrada.

CAPÍTULO 1

Every time I hear the crack of a whip,

My blood runs cold.

I remember on the slave ship,

How they brutalize the very soul.

Bob Marley and The Wailers (1973). *Slave Driver*. *Catch a fire* [CD]. Londres, Gran
Bretaña: Island Records.

El objetivo de este primer capítulo será introducirnos en el desarrollo político, económico, social, cultural y simbólico operado en tierras jamaicanas durante un período de largo alcance que va desde la colonización de la isla hasta el final de la década de 1930, coronada por la movilización de masas, en la llamada *Labour Rebellion*. Así mismo, nos centraremos en las resistencias operadas *desde abajo* por las mayorías negras contra el orden social existente durante el paso de estos tres siglos de dominación británica y *blanca*, expresadas en el pensamiento, obra y acción de hombres, organizaciones y movimientos que dejaron su temprana huella en la transformación del *status quo* y en la *humanización* y dignificación del *negro*³.

La importancia en la comprensión de estos procesos reside en que el movimiento Rastafari emergerá como resultado de ambos: de las relaciones sociales en el seno jamaicano, como por la *forma* e historia de la resistencia social nacional y regional.

El Caribe colonial: desde la conquista británica hasta el fin de la esclavitud.

El desembarco español el 12 de octubre de 1492 dio paso a la experiencia caribeña de la Modernidad occidental, surcada por el exterminio de la población nativa, la conformación de grandes plantaciones explotadas con mano de obra esclava importada desde el corazón de África y la construcción de la sociedad colonial, jerarquizada, desigual y racista. Mientras tanto, para Europa significó transformaciones profundas en lo económico y social, con la progresiva construcción de las relaciones sociales capitalistas, la centralización del Estado y, en el ámbito del conocimiento, un proceso dual que combinó una revolución científica a partir del siglo XVI que les dio a los europeos “un control sobre el entorno

³ En este trabajo entiendo que el negro es el *Otro* por antonomasia, y en su persona se manifiestan las categorías de clase y status: es la clase oprimida, el trabajador esclavo y asalariado, es el oprimido; pero a la vez, es el inferior, el negado, el no-blanco, el que debe aculturarse, civilizarse, el que debe aprehender los modos y costumbres del colonizador, del blanco. Es aquel cuya historia es negada, su cultura degradada, de una espiritualidad herética y un comportamiento peligroso; el que debe *ascender* a la categoría de humano, es el *homúnculo* de Fanon. Su epidermis, tal como en su cuerpo, es solo la exteriorización de la relación social que lo ubica en la base de la pirámide social. Como dice Walter Rodney (2001): “No debemos ser detenidos en la superficie por lo que se entiende por ‘negro’ y ‘blanco’, porque debería ser suficiente decir que estas palabras son *abstracciones* de los nombres de los colores. ‘Negro’ refiere a aquellas personas en el mundo que carecen de poder económico y quienes no controlan sus destinos, i. e. el oprimido; y ‘blanco’ refiere al opresor. A través de esta categoría de gente ‘negra’ hay una sub-categoría de personas cuya piel es ‘negra’, quienes son visiblemente Africanos y que son fácilmente identificables (¡por el opresor!)” (p. 5).

mayor del que había logrado nadie en el pasado” (Mignolo, 2011, p. 41), junto con la conformación de un corpus cultural e ideológico, iniciado con el denominado Renacimiento a partir del siglo XV, que conllevó la invención de la tradición europea –asociada a lo “civilizado”, “bueno”, “positivo”- y de las tradiciones *no*-europeas –“inferiores”, “negativas”, “salvajes”-, las cuales debían ser convertidas, cristianizadas y modernizadas por Europa⁴.

Hasta el primer cuarto del siglo XVII, el Caribe estuvo en manos de los primeros colonizadores del continente, españoles y portugueses, cuya sobre-explotación del trabajo indígena para las incipientes unidades productivas y la obtención de metales preciosos, como por su exposición a patógenos desconocidos para el territorio, terminaron por exterminar a la población local en la primer gran muestra de la relación conquistador-conquistado. Así mismo la presencia de los diferentes Estados europeos –especialmente Gran Bretaña y Holanda- se manifestó por medio de actividades ilegales, tales como el contrabando y la piratería, en su intento de incorporarse al nuevo comercio generado por la progresiva colonización del llamado *Nuevo Mundo*, como para debilitar al Imperio Español, resultado de los conflictos entre dichas metrópolis.

Gran Bretaña, a partir de la ocupación de St. Kitts en 1624, comenzó su irrevocable marcha de dominio regional que la llevaría para fines del siglo XVIII a ser la fuerza hegemónica indiscutida hasta las descolonizaciones caribeñas durante la segunda mitad del siglo XX. A lo largo del siglo XVII se hizo de las posesiones de Barbados, Kits, Antigua y Monserrat; en 1655 conquistó Jamaica, aunque fue formalmente entregada por los españoles quince años más tarde junto con las Islas Caimán bajo el Tratado de Madrid. El último gran impulso colonizador se dio a principios del siglo XIX con la apropiación de Dominica, Granada, Santa Lucía, Trinidad y Tobago entre otras⁵, completando sus posesiones en las conocidas, desde entonces, como *West Indies*.

A lo largo del sinnúmero de islas, las actividades económicas desarrolladas fueron de lo más variadas, desde el cultivo de jengibre, algodón, índigo, ganado en pie, madera, tabaco y

⁴ Al primer proceso, Walter Mignolo (2011) lo denominará la “colonización del tiempo”, mientras que al segundo la “colonización del espacio”, en la construcción de la Modernidad y “su cara oculta y más oscura”, la matriz colonial de poder, la *colonialidad* (pp. 42-43).

⁵ Una síntesis de este proceso se puede encontrar en Weeks (2008, pp. 6 a 8).

el azúcar, que pasó a convertirse en la actividad crucial a partir del siglo XVIII y monopólica desde la siguiente centuria. Si inicialmente la producción supo hacerse gracias al desarrollo de pequeñas unidades productivas, rápidamente dos elementos habrían de conquistar la región: la plantación como unidad económica y la esclavitud como mano de obra⁶.

La esclavitud y la plantación fueron dos caras de una misma moneda, en tanto que una no hubiese existido sin la otra. Pero antes de adentrarnos en las *determinaciones* económicas y sociales que ambas generaron, analizaremos el desarrollo ideológico y cultural europeo que permitió su aparición. En las primeras líneas de este capítulo sostuvimos que a partir del siglo XVI, con la progresiva y exitosa expansión por sobre los demás continentes, Europa comenzó a construir una visión de sí misma – la tradición europea- como también del *otro*, del mundo que la rodeaba y que comenzaba ella misma a descubrir –la tradición *no-europea*-, en términos de superioridad/inferioridad. Fue la noción de *raza* el elemento clave para la distinción entre Europa y el resto del mundo, representando lo blanco la pureza, lo bueno, el conocimiento y lo *civilizado*; mientras que lo *no-blanco*, lo *no-europeo*, su anverso: lo malo, la ignorancia, lo salvaje. En este proceso se construyó a su vez la idea de *negritud*⁷ a la par de los cambios económicos sociales engendrados por la colonización y la confluencia cada vez más acentuada de esclavos provenientes de África. En este sentido, África fue equiparada con los esclavos y éstos con la *negritud*. Aquí, la religión pasó a ser fuente insoslayable para la creación de la concepción de la inferioridad negra gracias a su asociación vetero-testamentaria como sucesores de Cam, estirpe condenada por la maldición hecha contra Cam por haber observado a Noé, su padre, desnudo contraviniendo un poderoso tabú⁸. Frente a la pureza blanca, la impureza negra; frente a la bondad blanca,

⁶ Por ejemplo, en las Islas Barbados para 1645 había 11,500 *farmers* propietarios de no más de 10 acres (equivalentes a 4 hectáreas); mientras que tan solo veinte años más tarde la tierra había sido concentrada en manos de 745 grandes propietarios de entre 200 acres (80 hectáreas) y 1000 acres (404 hectáreas). Lo que estaríamos en presencia de una verdadera *revolución* en la propiedad del suelo y en el modo de explotación del mismo (Weeks, 2008, pp. 9).

⁷ Utilizamos el término en relación a la creación de una identidad negra, sin relación con el movimiento poético-político francófono del siglo XX.

⁸ “Los hijos de Noé que salieron del arca fueron Sem, Cam (que es el padre de Canaán), y Jafet. Estos tres son los hijos de Noé. Con ellos se pobló toda la tierra. Después Noé comenzó a labrar la tierra y plantó una viña, y bebió del vino, y se embriagó, y se quedó desnudo en medio de su tienda. Cuando Cam, padre de Canaán, vio la desnudez de su padre, se lo dijo a sus dos hermanos, que estaban afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron ropa, la pusieron sobre sus propios hombros y, caminando hacia atrás, cubrieron la desnudez de su padre, mientras volvían el rostro para no ver la desnudez de su padre. Al despertar Noé de su embriaguez, se enteró

la maldad innata del negro, frente a la cristiandad blanca, el satanismo negro, frente a la civilización blanca, los salvajes negros, frente al conocimiento blanco, la ignorancia negra. El saber creado por los europeos dio lugar a la legitimación de la construcción de una sociedad caribeña racialmente jerarquizada, sobre la base de la plantación en manos de los blancos, trabajadas por la masa esclava, siempre renovable, reutilizable, desechable⁹.

La plantación pasó a convertirse a partir de la mitad del siglo XVII en “metáfora de la racionalidad económica renacentista, modernidad civilizatoria y la libertad empresarial contra las limitaciones de la pobreza material” (McD. Beckles, 1997, pp. 778-779). Pero si el latifundio lograba generar más y más riquezas para los colonizadores, no solo éstos eran los únicos beneficiarios del proceso, sino también los productores directos, los mismos esclavos. Si tal como afirmamos anteriormente el *esclavo/negro* fue *creado* como un sujeto inferior, un sub-hombre, la esclavitud tenía como elemento progresivo el civilizar al burdo africano gracias a la educación religiosa y la pedagogía del arduo trabajo. De modo que habría una suerte de don-contradon equitativo donde los colonizadores disfrutaban de la riqueza generada de la explotación del suelo, al tiempo que los esclavos gozaban de la merced de poder ser iluminados por la Palabra Divina, y civilizados mediante las cadenas del trabajo forzado¹⁰.

Entonces tenemos una economía colonial orientada en la producción de bienes primarios, especialmente el azúcar, para la exportación, fundada en la explotación de grandes unidades de tierra laborada mediante el uso extensivo de mano de obra esclava importada. El sistema de plantación permitió la conformación de sociedad de clases y de *status* social, expresada en la explotación del trabajo ajeno, el monopolio en la propiedad de la tierra, el dominio de los elementos de reproducción simbólica y cultural; ambos delineados por nociones de raza¹¹. El miedo a la insurrección de los esclavos cuya proporción podía llegar a un blanco.

de lo que le había hecho su hijo más joven, y dijo: ‘Maldito sea Canaán. Será siervo de siervos para sus hermanos.’ También dijo: «Que el Señor mi Dios bendiga a Sem, y que Canaán sea su siervo. Que engrandezca Dios a Jafet; que habite en las tiendas de Sem, y que Canaán sea su siervo” (Génesis 9:18-27 Reina Valera Contemporánea).

⁹ “El prejuicio del color no es otra cosa que un odio irracional de una raza hacia otra, el desprecio de los pueblos fuertes y ricos hacia los que consideran inferiores” (Fanon, 1973, pp. 97).

¹⁰ Un análisis de este proceso se puede observar en McD. Beckles (1997, pp. 778-779).

¹¹ “Recordar que la supervivencia de la esclavitud del sistema de plantación requirió una ideología racista para justificar su existencia y la asistencia de una jerarquía racial que elevase a los Blancos sobre los africanos, con los Mulatos de piel clara (*light skin Mulattoes*) como amortiguador social” (Charles, 2009, p. 165).

por cada seis esclavos¹², permitió la elaboración de una unidad de clase entre los blancos, mucho más fuerte que la competencia existente por el control de la tierra, las rutas comerciales o el poder político, que se materializó en la gran capacidad de represión ante momentos de inestabilidad interna o rebelión. Este elemento también se manifestó en el régimen político colonial, conformado por una cabeza electa por la propia metrópoli, el Gobernador, y el derecho al voto para la elección de los cargos en Asambleas locales cuyo fundamento residía en la detentación de derechos de propiedad, expulsando de hecho a los pequeños propietarios, comerciantes, trabajadores domésticos ya sean negros liberados o mestizos. La minoría blanca esclavista retenía a la vez el poder económico como el político.

Antes de concluir con este apartado, le dedicaremos unas líneas a las formas que tuvieron la resistencia de los esclavos al orden social dado que será un punto muy sensible para la conformación de la identidad negra jamaicana post-esclavista y principalmente para los rastafaris, que vieron en estos esfuerzos de emancipación la temprana lucha por la libertad y su dignificación como humanos.

La oposición de los esclavos tendió a darse bajo formas individuales y subterráneas, principalmente mediante suicidios, trabajo a desgano, destrucción de herramientas, incendios y en menor medida, la huida y el asesinato de sus amos. Como señala Steiner Ifekwe (2008), la mayor expresión de la resistencia se dio cuando “los esclavos africanos plantaron sus tradiciones, costumbres, religión, danza y poesía (...) porque querían mantener la supervivencia de sus tradiciones y religiones africanas en el Nuevo Mundo” (p. 106). Con esto, el historiador nigeriano nos resalta un elemento fundamental que nunca será suficiente repetir: la construcción de la sociedad colonial implicó no solo la dominación por medio de la explotación económica y la detentación del poder político, sino también mediante el monopolio de los medios de reproducción simbólica y cultural, en especial la religión, vehículo principal de comprensión de la realidad en un mundo donde la ciencia positiva estaba dando sus pasos iniciales. Si el cristianismo fue un indispensable instrumento de control social sobre la mayoría esclava¹³, estos últimos también encontraron

Resistencia

¹² Según los datos proporcionados por Weeks, para 1698 había 40.000 esclavos para 6.800 blancos, proporción menor para el caso de Barbuda, que para 1650 ostentaba 2 esclavos por cada blanco -37.000 de los primeros contra 17.000 de los segundos (Weeks, 2008, p. 10).

¹³ Sobre el rol del cristianismo como vía de disciplinamiento social de los esclavos: Campbell, S. (2013, p. 1-14); y Charles, (2009, p. 158).

en la religión su función cohesiva para sostener una contra-cultura, una identidad propia por fuera de los cánones dominantes y un vehículo para la crítica social¹⁴. La oposición entre el Dios blanco crucificado y los Dioses y Espíritus afroamericanos, evocaron el enfrentamiento inherente a la sociedad racialmente diferenciada y desigual.

Una forma particular que adquirió la organización de los esclavos fueron las comunidades de los *maroons* o *cimarrones*, nombre que se les dio a los esclavos que huían de las plantaciones. Estas comunidades existieron a lo largo de toda América desde Brasil hasta Estados Unidos y sobre todo en el Caribe, especialmente en los espesos y vírgenes montes jamaquinos. Éstas se organizaban bajo una economía de subsistencia, donde primaba la repartición equitativa del producto de la caza, pesca, recolección, la agricultura y pastoreo; a la vez, que se caracterizaron por la tendencia a mantener su independencia del poder colonial, llegando en algunos casos a enfrentarse en batalla contra los ejércitos europeos.

En Jamaica esta situación llegó a su clímax con las dos guerras *maroons*, la primera entre 1729 y 1739, y la segunda en 1775; ambas como consecuencia de la ruptura de los tratados firmados con anterioridad por parte de los ingleses que aprobaban la autonomía e independencia de las comunidades cimarronas y sus derechos a la caza y pesca. Durante este período emergió la figura de Cudjoe, quien logró articular a las diferentes comunidades en la resistencia contra las autoridades coloniales.

Para fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, los dueños de las plantaciones se vieron más y más presionados para encontrar una salida al orden social esclavista. Por una parte, el crecimiento de la resistencia y las rebeliones de los propios esclavos, con la Revolución Haitiana como máxima expresión de éstas; por la otra, la presión por parte de diferentes movimientos abolicionistas en el seno mismo del territorio europeo y británico, en particular de la Anti-Slavery Society. Para 1807 el Parlamento inglés prohibió el comercio de esclavos y en 1820 sancionó las *Amelioration Codes*, cuyo objetivo era incrementar y mejorar los niveles de vida de los esclavos en territorios coloniales, limitando las horas de trabajo y los castigos avalados. La respuesta de las Asambleas locales a lo ancho de las West Indies fue absolutamente negativa a cada uno de los puntos de los

¹⁴ “Marx vio que la religión es un medio para hacer frente y mecanismo de justificación para las acciones humanas, y en Weber (...) [se] hace claro que la religión puede dirigir [can address, en el original] necesidades existenciales, especialmente la supervivencia económica y el problema del sentido” (Campbell, S. R. K, 2013, p. 11).

Códigos, especialmente en lo concerniente a la intromisión metropolitana en los asuntos locales, el derecho a la manumisión y la prohibición del comercio de esclavos, que suponía –argumentaban– el decreto de defunción de las plantaciones, en tanto que la reproducción natural de los esclavos jamás podría lograr los requerimientos de mano de obra. Para principios de la década de 1830, Jamaica se vio inmersa por una rebelión de gran escala como resultado de la diseminación del rumor de que el Rey había decretado la emancipación, siendo ésta rechazada y ocultada por sus amos. Para 1831 aproximadamente 60.000 esclavos (Weeks, 2008, p. 14) se vieron envueltos en la insurrección liderados por el pastor baptista Sam Sharpe¹⁵, logrando movilizar sus fuerzas a lo largo de tres meses y ocasionando el daño de más de 200 plantaciones, la huida de numerosos esclavos y el pánico de los sectores urbanos (Weeks, 2008, p. 41). Si bien reprimida por las fuerzas coloniales, aceleró las discusiones que dieron lugar a la firma de la *Abolition of slavery Act* de 1833.

Emancipación y construcción del Estado moderno en Jamaica.

La rebelión jamaicana de 1831, más conocida como la *Christmast Rebellion* dado que se inició el 28 de diciembre, fue el punto cúlmine de la movilización esclava que se daba en la región desde hacía por lo menos dos décadas: en Haití (1791-1804), Barbados (1816), Trinidad (1819, 1825 y 1829) y finalmente en Antigua (1831). De este modo, ante la presión ejercida desde abajo en el seno de las West Indies y en el interior mismo de la metrópoli por las organizaciones anti-esclavistas, la Corona inglesa terminó por dictaminar la abolición de la esclavitud en 1833, aplicable recién para el año siguiente. Este hecho generó modificaciones de largo alcance, una *revolución* en palabras de Ken Post (1978, p. 31), en las relaciones sociales, en las relaciones de poder, en la distribución de la tierra y la riqueza, en las clases sociales y en el régimen político.

Una primera pregunta que cabría hacerse sería, ¿qué sucedió con los esclavos? Si bien la *Abolition Act* comenzó a aplicarse en 1834 para todas las dependencias del Imperio británico, bajo la presión de los plantadores se puso en práctica una prórroga a la

¹⁵ Vemos nuevamente el rol de la religión como vehículo para la crítica social y la resistencia activa. A lo largo de este trabajo iremos remarcando este hecho, sumamente sensible para la historia de Jamaica, dentro del cual se inscribe el movimiento Rastafari.

emancipación bajo la forma de aprendizaje (*apprenticeship*) que obligaba a los esclavos a trabajar gratis 45 horas semanales para sus amos. Esta sujeción como aprendiz culminó el primer día de Agosto de 1838: a partir de allí, 370.000 esclavos ~~aproximadamente el 92%~~ de la población jamaicana pasaron a ser libres (Knox, 1977, pp. 391-395) no sin antes la Corona indemnizar a los señores esclavistas con la suma de 20 millones de libras (Rodney, 2001, p. 25). Si la intención del gobierno inglés era transformar a las mayorías en trabajadores asalariados, esta idea resultó ser, sino un fracaso, por lo menos errada. En un proceso gradual y lento, los nuevos hombres libres vieron en la tierra su modo de reproducción, escapando de cualquier forma de explotación y sujeción. Hubo dos mecanismos para la apropiación de tierras: la primera fue la ocupación efectiva de espacios improductivos o incultos, ya sea los grandes territorios en los montes, olvidados durante todo el período colonial, las tierras del Estado inutilizadas y hasta las plantaciones abandonadas durante las décadas convulsas del siglo XIX¹⁶. Paralelamente, los señores esclavistas también fueron fuente de tierras para los negros liberados, dada la intención de los primeros de mantener en sus haciendas a las numerosas familias que pudiesen servirles de mano de obra estacional fija. El primer cuarto de siglo post-emancipación vivió el crecimiento sostenido del pequeño propietario negro. Para 1838 había solamente 2 mil pequeños propietarios con menos de 40 acres (16 hectáreas), cifra que se incrementaría a casi 8 mil a lo largo de los siguientes tres años (Knox, 1977, p. 386). Para 1845-46 la población de campesinos con menos de 10 acres (4 ha.) aumentó a 20 mil y finalmente para 1866 este número había llegado a 60 mil con menos de 40 acres, o sea, 16 ha. (Post, 1978, p. 32). Paralelamente, su contribución a la producción total de bienes de consumo y exportación también se había hecho patente: para 1850 el 10% de los productos agrícolas de exportación habían sido fruto del trabajo de *freeholders* con menos de 20 acres (8 ha.); para 1890 este monto subiría al 39%, a la vez que habían logrado acaparar el 75% de la producción agrícola total (Post, 1978, p. 37). Un fenómeno particular fue la erección de los llamados *Free Villages*, comunidades de ex-esclavos, que para 1842 llegaron contabilizarse entre 150 a 200 controlando aproximadamente 100 mil acres (40.700 ha.), y que mantuvo su importancia hasta la década del 60', cuando la muerte de su iniciador, el pastor baptista

→ Full
Rol
de
Iglesias
No
Confesional

¹⁶ Parafraseando a Lenin, Ken Post (1978) resume magistralmente este proceso: "los antiguos esclavos votaron [por su libertad] con sus pies: simplemente se fueron [*walk off* en el original] de las plantaciones de azúcar" (p. 31).

William Knibb, significó un duro golpe para sostener la organización interna de estos (Post, 1978, p. 32). Este ejemplo sirve para observar la actividad de los antiguos esclavos, que de variadas formas materializaron su anhelo de independencia y bienestar por fuera de los canales del trabajo explotado.

Mientras la pequeña propiedad de los nuevos hombres libres floreció, la plantación vivió una degradación de la cual nunca logró recuperarse como consecuencia de la incapacidad de los ex señores esclavistas de adecuarse a las nuevas relaciones sociales fundadas en el trabajo asalariado. Frente a la emancipación y a la aparición de hombres formalmente libres, los plantadores respondieron de modos sumamente variados pero con resultados siempre contraproducentes para con sus empresas agrícolas: primero hubo una gran tendencia a disminuir el tamaño de las haciendas por medio de su venta en pequeñas porciones al naciente campesinado. Otro mecanismo que generó el despoblamiento de las plantaciones fue el incremento de la presión fiscal a través del aumento de los alquileres de las viviendas y de las *provision grounds*¹⁷, que ante la oposición de los ex esclavos culminaba usualmente con su desalojo y destrucción de hogares y solares. Como resume A. J. Knox (1977), este comportamiento estuvo guiado más por el deseo de "venganza y celosía ante las nuevas formas de independencia de los campesinos, que por cualquier real expectativa que sus acciones forzase a los ex esclavos a volver a sus haciendas" (p. 387). De modo que el fenómeno antes descrito de crecimiento sostenido del pequeño agricultor no solo se vio impulsado por el deseo de auto-subsistencia y reproducción autónoma, sino también por la violencia y coerción ejercida por los plantadores que fueron incompetentes para crear las condiciones económicas que atrajese u obligase a su anterior mano de obra forzada a quedarse en las fincas.

El otro factor generador del declive de la plantación fue la promulgación de la *Sugar Duties Act* en 1846, que puso fin al tratamiento preferencial del comercio de azúcar entre Gran Bretaña y las West Indies. Esto hizo que las "las sobre-extendidas, ineficientes y sub-capitalizadas" (Post, 1978, p. 30) haciendas azucareras jamaicanas fuesen incapaces de competir de igual a igual con la producción proveniente de Brasil, Cuba, Islas Mauricio o el

¹⁷ El *provision ground system* proviene del período esclavista, era una asignación de un pequeño solar de tierra que el señor esclavista dotaba a los esclavos a cambio de una renta, con el objetivo de completar la provisión de alimentos de estos últimos.

sur de los Estados Unidos. Si tenemos en consideración que las actividades ligadas a la caña significaban el 76% de los ingresos de Jamaica (Weeks, 2008, p. 9)¹⁸, su impacto debió ser catastrófico, tanto que precipitó un profundo descenso del número de haciendas azucareras y de la proporción de esta actividad dentro del total de las exportaciones a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XIX. En el primer caso, de 670 fincas para 1836 solo 162 siguieron operando para 1890 y en el segundo, de significar el 59, 5% de las exportaciones para 1832 se redujo a un mero 14,7% al cabo de seis décadas¹⁹. Como veremos luego, la resurrección de la plantación se dará principalmente con la producción de bananas bajo la inversión de capitales norteamericanos y británicos para fines de siglo. Mientras tanto, los grandes propietarios estaban sufriendo graves embates económicos al tiempo que intentaba sostener por todos los medios su dominio sobre el exclusivo régimen político.

Entre 1838 y 1865 la minoría blanca de hacendados ex esclavistas logró mantener su supremacía tanto en la Asamblea Insular —máximo poder de la isla— como de las Juntas Parroquiales mediante una intensificación de la discriminación en el acceso a la participación política, pautados según derechos de propiedad y renta. Si bien durante estas tres décadas el número de votantes legales nunca excedió los 2000 miembros²⁰, hubo un progresivo ingreso de sectores negros y mestizos como consecuencia de los cambios económicos antes remarcados, que se expresó en que a principios del sexto decenio, 12 de los 47 legisladores de la isla fuesen de ascendencia negra. Las contradicciones generadas por este sistema exclusivo de disfrute de los derechos políticos basados en estrictos parámetros económicos, junto con el ascenso sostenido de los ingresos de un número

¹⁸ Para el caso de Barbados el golpe habrá sido directamente apocalíptico, dado que el azúcar representaba el 97% de sus exportaciones (Weeks, 2008, p. 9).

¹⁹ Es importante subrayar el descenso anual de las haciendas por década y su reducción porcentual para tener una verdadera noción de lo que fue golpe de esta medida.

Año	Nº de fincas azucareras	Descenso anual aproximado	Variación del nº de fincas (%)
1836	670	-	-
1846	513	16	23,5
1852	427	14	16,8
1865	300	10	29,8
1880	202	6	32,7
1890	162	4	19,1

Fuente: Adaptación de: Post (1978, pp. 30).

²⁰ Para 1863 solo fueron aprobados para votar 1903 personas para una población total de aproximadamente medio millón (Knox, 1977, p. 1389).

creciente de pequeños y medianos propietarios negros y mestizos sin derechos de cualquier tipo²¹, culminó en un enfrentamiento a gran escala expresado en la *Morant Bay Rebellion* de 1865 que abrió una nueva etapa en la historia política del país.

Para fines de 1850 el pequeño y mediano propietario negro pareció ir ganando conciencia de su importancia política y económica a nivel nacional, influido a su vez por la agitación constante a nivel religioso por parte de los denominados *Black Baptists* que instaban a los propietarios negros que lograsen cumplir con los requisitos para sufragar a que participasen activamente en las elecciones apoyando a los legisladores de color. Tal como en la *Christmas Rebellion*, nuevamente un pastor baptista, Paul Bogle lideró las acciones. La chispa se inició en octubre en la parroquia de St. Thomas, cuando Paul y su hermano Moses Bogle se rebelaron contra las autoridades judiciales locales, dominadas por los hacendados, luego de una disputa con uno de ellos. Este conflicto terminó con el asesinato del Oficial Superior de la parroquia y de otros 21 de estos en los dos días subsiguientes. Luego de proclamar la unión de todos los negros y la muerte a todos los blancos y negros que no se les uniesen, la insurrección se expandió a lo largo de toda la isla. La represión fue inmediata y brutal, dejando un saldo de 354 condenados a muerte luego de un juicio sumario, a los que se le sumaron otros 85 sufrieron la misma suerte pero sin siquiera pasar por cualquier tipo de instancia judicial. Unas 600 personas fueron condenadas a distintos tipos de torturas y más de 1000 viviendas fueron destruidas o incendiadas, al tiempo que las fuerzas represivas saqueaban y violaban a discreción (Post, 1978, p. 34). Este suceso demostró el fracaso de las *Abolition Acts* para crear un orden social que imperasen la igualdad jurídica y política entre hombres libres, al tiempo que la inusitada represión "fue un obvio acto de venganza de aquellos que sintieron su poder debilitado por el desafío a su posición económica que los ex esclavos habían ido realizando de 1838" (Post, 1978, p. 34).

Como consecuencia de la rebelión, la clase dominante jamaicana determinó que su supervivencia de clase estaba en riesgo y mediante la reforma constitucional en 1866 transformó a Jamaica en una Colonia de la Corona (*Crown Colony*), administrada por un

²¹ Incluso tampoco de propiedad, ya que muchos se habían instalado en tierras estatales sin ningún tipo de título que los avalase. Esto les generará enormes problemas en un futuro, cuando el propio Estado avance en un intento de consolidar la concentración de la tierra en manos del capital extranjero.

Gobernador y una Legislatura nominados exclusivamente desde Gran Bretaña²². Así, mediante esta subsunción al poder colonial, la minoría blanca cedió parte de su dominio a cambio de que la máxima potencia mundial mantuviese las bases de la sociedad racialmente diferenciada y económicamente desigual. La unidad de clase de los blancos salía nuevamente a la luz cuando ésta era contestada por las mayorías.

1866 a 1914: construcción del Estado, la burocracia y emergencia del capitalismo agrario.

La supresión de la rebelión y la transformación de Jamaica en una Colonia de la Corona británica implicaron también el punto de partida del desarrollo del capitalismo agrario a nivel local. El núcleo de la nueva clase capitalista estuvo compuesto por un sector de los plantadores que pudieron amoldarse a las nuevas necesidades de inversión, uso de trabajo libre asalariado y tecnología moderna. Por otra parte, los capitalistas se nutrieron de un sector de los propietarios negros y mestizos que desde la emancipación lograron incorporarse a la producción de materias primas para el mercado externo —azúcar y café por ejemplo—, al tiempo que acumulaban mayores extensiones de tierras, se asociaban a los puertos de exportación y utilizaban mano de obra asalariada; mientras que la gran mayoría de los pequeños y medianos propietarios se especializaron en la producción de mercancías para consumo interno gracias a la explotación del trabajo familiar y con casi nula inversión de capital en sus terruños. Por último, el otro grupo que emergió como impulsor del capitalismo agrario fueron los mercaderes urbanos, fuertemente beneficiados por el colapso de las plantaciones autosuficientes desde las *Abolition Acts* que requirió un incremento del comercio interno. Con el aumento de sus beneficios hubo una tendencia a derivarlos a la adquisición de tierras.

Pero si a nivel endógeno el propio desarrollo de las relaciones sociales precipitó el surgimiento de una clase capitalista agraria, a lo largo del último cuarto del siglo XIX el capital foráneo entró en escena. Desde 1869 en adelante, inversores norteamericanos comenzaron a estimular la producción de bananas, primero mediante la compra de tierras y

²² La conversión en una *Crown Colony* le siguió a todas las dependencias británicas de las West Indies, proceso que culminó para 1898, lo que implicó la eliminación de cualquier forma de gobierno representativo.

luego con la asociación con el campesinado²³, convirtiendo a Jamaica desde 1876 en el mayor productor de bananas a nivel mundial y a EE.UU en su centro de consumo. A partir de principios del siglo XX, dos gigantes pusieron sus miras en la isla: la United Fruit y la Stardard Fruit que cobraron rápidamente un rol central en la vida económica nacional tanto como este fruto, que pasó a hegemonizar las exportaciones pasando de un frugal 0,1% en 1870 al espectacular 52% en 1910 (Post, 1978, p. 31). Si previamente notamos el decrecimiento en la actividad azucarera, desde la década de 1880 se inició un proceso de modernización en las fincas e ingenios como consecuencia de un creciente interés norteamericano en el azúcar. La modernización permitió la concentración de la producción y su refinamiento en un mismo espacio, al tiempo que los ingenios se vieron abiertos al uso de energía inanimada tanto bajo la forma de energía a vapor como hidráulica²⁴.

De modo que el panorama económico-social en el agro jamaicano de las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX estuvo caracterizado por la emergencia de una clase capitalista y la fuerte participación del pequeño-mediano campesinado en la exportación de materias primas²⁵. Así, el capitalismo local estuvo condicionado por los capitales e intereses del capitalismo británico y norteamericano, en los cuales Jamaica se insertaba como productor de bienes primarios. De aquí la fuerte debilidad de los productores locales, siempre sujetos a las variaciones en la demanda —y precios— de estas dos potencias; fragilidad que se expondría tanto durante la I Guerra Mundial como en la crisis iniciada en 1930.

A diferencia del desarrollo del capitalismo agrario a partir de 1866 y la subsiguiente llegada del capital transnacional, el aporte de la industria manufacturera de consumo interno al producto total nacional fue muy pobre a lo largo del período analizado, únicamente desarrollándose incipientes fábricas de producción de bienes tales como el agua mineral embotellada, cerveza y cigarrillos. Tan bajo fue el progreso de estas ramas que recién para

²³Lo que evidencia la capacidad de estos últimos a amoldarse a las contingencias del mercado, tanto que para 1910, un tercio de las tierras dedicadas a la producción de bananas dedicadas a la exportación estarían en manos de propietarios de menos de 20 acres, 8 hectáreas (Post, 1978, p. 37).

²⁴Ya para 1890, 100 de los 169 ingenios utilizaban vapor y 19 energía hidráulica (Post, 1978, p. 38).

²⁵En la página 9 notamos que el 39% de esta provenía de propiedades menores a 20 acres (8 hectáreas), participación que aumentó a lo largo de las siguientes cuatro décadas, llegando al 41% para 1930 (Post, 1978, p. 39).

1940 los trabajadores industriales superarán los diez mil miembros; remarcando el carácter predominantemente agrícola y externalista de la economía de la isla²⁶.

Esta orientación de la isla fue promovida activamente por el gobierno colonial mediante una creciente participación del Estado en la construcción de la infraestructura básica para el desarrollo de las nuevas empresas productivas. Entre 1865 y 1920 fue el auge de la inversión pública con picos en 1880-1890 para la expansión de las rutas y puentes en las recientes zonas bananeras y a fines de la I Guerra Mundial, con la mejora en los servicios educativos, la provisión de agua potable y el desarrollo de las líneas férreas. El impacto de las políticas educativas fue muy alto, logrando la duplicación de habitantes letrados, de un 31% en 1860 a un 60,9% en 1921 (Post, 1978, p. 92); hecho que expresó la incorporación de la escolaridad como tecnología para la uniformización de la cultura, espacio de disciplinamiento social y expresión de las necesidades crecientes de formación académica de la población ante los requerimientos de nuevos profesionales por parte del Estado y las nuevas empresas capitalistas, entre otros²⁷. En palabras de Ken Post (1978), "el desarrollo de un capitalismo fuertemente orientado al mercado de tierras y al comercio de exportación-importación, creó la demanda de abogados y notarios para administrar los contratos, gerentes, empleados, contadores, vendedores para mantener las mercancías en circulación" (p. 98). Esta nueva clase de profesionales urbanos estuvo delineada por las concepciones racistas en las que se movían tanto las autoridades coloniales como la clase dominante local. Constituida por mestizos, emuló y profundizó la visión dominante deshumanizadora del negro y el hiato insalvable de éstos con todo aquello relacionado con

²⁶ Esta afirmación no oculta el papel significativo que tenían las actividades no-agrícolas en el seno de la sociedad jamaicana. Su rol se puede observar en la distribución de la mano de obra según las ramas productivas, donde la agricultura si bien la dominaba, ocupando del 69, 6% de los trabajadores en 1861 y el 58,5% en 1911; la ocupación en el sector "manufacturas y construcción" se mantuvo entre un 16,9% y 18,1% para el mismo período de tiempo (Post, 1978, p.106).

²⁷ Pablo Pineau resume este proceso de construcción de la *escuela* como espacio de socialización por parte del Estado por parte de la Modernidad a lo largo del planeta a partir del último tercio del siglo XIX: "Un profundo cambio pedagógico y social acompañó el pasaje del siglo XIX al XX: la expansión de la escuela como forma educativa hegemónica en todo el globo. En ese entonces la mayoría de las naciones del mundo legisló su educación básica y la volvió obligatoria (...) La modernidad avanzaba, y a su paso iba dejando escuelas. De París a Timbuctú, de Filadelfia a Buenos Aires, la escuela se convirtió en un innegable símbolo de los tiempos, en una metáfora del progreso, en una de las mayores construcciones de la modernidad (...) La escuela es a la vez una conquista social y un aparato de inculcación ideológica de las clases dominante que implicó tanto la dependencia como la alfabetización masiva, la expansión de los derechos y la entronización de la meritocracia, la construcción de las naciones, la imposición de la cultura occidental y la formación de movimientos de liberación, entre otros efectos" (Pineau, 2001, p. 27-28).

lo blanco, europeo y por ende, civilizado. Su ascenso social lo asociará al esfuerzo personal y a la educación²⁸, a la vez que la pobreza del trabajador, del negro, lo tornará como consecuencia de sus incapacidades biológicas; las relaciones de clase como fruto de las diferencias constitutivas de cada raza humana. Este racismo madurado a lo largo de los diferentes siglos se nutrió de los últimos desarrollos de la ciencia positiva europea. Así visto, la naciente clase media se ubicó a la vanguardia del conocimiento de la época.

Al término de este apartado nos resta por analizar la situación de las mayorías negras, recordando que luego de la emancipación un sector de éstas logró incrementar sus condiciones de vida en relación al período previo gracias al movimiento colonizador de tierras, conformando un nuevo y nutrido pequeño y mediano propietario agrícola en las otrora tierras vírgenes. Este progreso se coligó con un renovado interés por quebrar el dilatado régimen político dominado por la minoría blanca que culminó con la *Morant Bay Rebellion*, su represión y la sujeción de la isla bajo el férreo control británico como nueva dependencia colonial por mandato de la propia Asamblea Insular. A lo largo de los años posteriores se coadyuvaron dos fenómenos socio-económicos ligados a las transformaciones operadas por la reforma del Estado y la entrada del capital extranjero. Por una parte, las obras de inversión pública llevadas a cabo por el Estado, el surgimiento de nuevas necesidades urbanas, y la manufacturación de productos agrícolas —como el ron y el azúcar²⁹—, significaron un aumento en la demanda de trabajadores fijos, que trajo consigo un primer proceso de migración del campo a la ciudad, que alcanzará tintes más dramáticos a lo largo de la convulsionada década de 1930. Asociado a este fenómeno, comenzaron de las primeras grandes migraciones, sobre todo a Centroamérica y Estados Unidos, aprovechando las grandes obras públicas, como el Canal de Panamá y la necesidad de mano de obra no calificada para la creciente industria norteamericana. Entre 1888 y 1920

²⁸ “La clase media contemporánea hereda la historia y la posición del estrato mulato [*mulatto stratum*] que emergió durante el período de esclavitud y floreció con la emancipación (...) En un período posterior, este estrato vio un avance social, económico y político en la sociedad colonial, gracias a una mayor educación y ubicación en la administración pública y ocupaciones profesionales. Estos modos de incorporación al mundo metropolitano también abarca los dos polos de ‘modales’ y ‘cualificaciones’ que define la noción jamaicana de educación como una aculturada, cualificada vida, ejemplificada hoy en los trabajos de *cuello blanco* y un privado hogar suburbano” (Austin, 1979, p. 509).

²⁹ Sin embargo, para estos productos, su incidencia en la economía nacional fue decreciendo a lo largo de todo el último cuarto del siglo XIX, repuntando únicamente la oferta azucarera a partir de la primera posguerra. Ver el cuadro de exportación entre 1832-1930 (Post, 1978, p. 31).

aproximadamente 146.000 hombres abandonaron la isla buscando nuevas oportunidades y mejores salarios (Steiner Ifekwe, 2008, p. 108).

Por otra parte, estas décadas estuvieron caracterizadas por el aumento extraordinario del propietario marginal de tierras –menor a 2 hectáreas- pasando de 36, 7 mil minifundios para 1880 a 108.9 mil para 1902; fenómeno asociable con el asentamiento de los grandes capitales privados extranjeros. Mientras tanto, el pequeño y mediano propietario –entre 2 y 20 hectáreas- también prosperó, pero a un ritmo ralentizado, duplicándose estas fincas para el mismo período de tiempo, de 13 mil a 24 mil (Post, 1978, p. 37). Sin embargo, el desarrollo más importante a nivel de la población rural fue la eliminación casi total de los campesinos de subsistencia como sujeto social, ligándose el campo a la economía capitalista³⁰. Así, los grandes propietarios tanto locales como extranjeros lograron subyugar a los demás sectores por medio de la manipulación de los precios de compra de los productos siempre deprimidos en relación al valor internacional, el control de la oferta de trabajo para el más y más nutrido labrador proletarizado, el dominio de la maquinaria y de las vías de acceso a los mercados locales y puertos internacionales, como también los canales de endeudamiento, determinantes para sostener las siempre crecientes necesidades y vaivenes del comercio mundial. La mercantilización de las relaciones en el campo jamaquino debilitó, o mejor dicho, destruyó su independencia, obligando a los campesinos a sentir en su propia carne las leyes inherentes al desarrollo del capitalismo, bajo la forma de crisis cíclicas, competencia, proletarización y subsunción a las condiciones impuestas por el gran capital.

J. Rodríguez

La primera posguerra, crisis de 1930 y la *Labour Rebellion*. Sindicalización, migraciones internas y rebelión de masas.

Los años de la posguerra se caracterizaron por transformaciones profundas en lo económico, político y social que marcaron un punto de quiebre en el rígido ordenamiento

³⁰ Recién para 1938 tenemos datos que nos indican el mínimo de tierra necesario para la subsistencia de una familia –entre 4 y 5 personas-, aunque variaban según las parroquias: en St. Mary y Portland, el mínimo era de 1,6 Ha; mientras que para las parroquias de Trelawny y Elizabeth esta cifra se duplicaba. Si para 1938, el 75% de los propietarios de tierras tenían en su poder entre 0,2 y 2 Ha. (Post, 1978, 115); se deduce la extraordinaria precariedad e inseguridad económica que vivía el conjunto de la población rural jamaquina, al depender, parcial o totalmente, del trabajo asalariado para subsistir.

colonial y dieron paso al desarrollo de nuevas experiencias sociales. Las crisis generadas luego del fin de la primera contienda bélica y luego ahondada en el albor de la década del 30 tuvieron un impacto fenomenal en la estructura social que derivó en la ruina de una ingente cantidad de minifundistas proletarizados, pequeños y medianos propietarios rurales, provocando una masiva migración hacia la ciudad en busca de satisfacer sus necesidades de subsistencia. Paralelamente, la negativa británica a ampliar los derechos políticos y sociales a las vastas mayorías logró unificar las demandas nacionalistas con la crítica social *desde abajo*, que culminó con un levantamiento de masas de gran alcance base para la independencia insular dos décadas más tarde.

El período transcurrido entre 1914 y 1918 tuvo efectos diversos sobre la economía caribeña, atravesada por el "boom" de la demanda de azúcar a nivel internacional como por el retraimiento en el comercio de las demás materias primas especializadas. Una vez terminada la Gran Guerra la situación económica comenzó a degradarse lenta y progresivamente a lo largo de toda la década de 1920 hasta el gran colapso de la economía a fines de la misma. Esta contracción del intercambio internacional generó el mismo efecto en la producción jamaicana que conllevó la disminución de la demanda de mano de obra, afectando por igual a la población urbana y rural, tanto asalariados como minifundistas, incluyendo a los pequeños y medianos propietarios cuyos mecanismos de sortear esta caída de la demanda mundial eran escuetas, cuando no nulas. La popularización de los saqueos y disturbios en las grandes ciudades —como en la capital, Kingston, en octubre de 1919 y enero de 1920, que fueron en paralelo a los grandes conflictos en la por entonces Honduras Británica (actual Belice) y Trinidad— como en las parroquias o aldeas, fue expresión del nivel de pauperización de las mayorías ante las contingencias económicas planetarias en una economía muy sensible a sus perturbaciones. Ante la carencia de canales de expresión política legítima y legal, la violencia fue la vía de impugnación de la realidad; la represión, la única respuesta del gobierno colonial³¹. La mayor representante de la faz represiva del Estado fue la *Riot Act*, que permitía a las fuerzas de seguridad disolver cualquier reunión de

³¹ Recién hasta la proclamación del sufragio universal en 1944, los límites al acceso al sufragio estuvo fijado por el pago de impuestos hasta 1884, y desde 1894, se le sumó el requerimiento de alfabetismo, generando que *de facto* los únicos que pudiesen votar fuese la minoría blanca. Por ejemplo, para 1900, 16.000 cumplieron estos requisitos cifra que se correspondía con una población blanca que oscilaba entre los 14 y 15 mil habitantes.

tres o más personas cuando se las considerasen peligrosas, poder discrecional que generaba enorme descontento y hasta a veces levantamientos espontáneos de la población. Ante este estado de las cosas, hacemos nuestra la reflexión de Martin Thomas (2008): "En pocas palabras, el factor crucial en la escalada en la violencia colonial fue usualmente las propias fuerzas de seguridad" (p. 4).

El *retorno* fue otro elemento importante para el desarrollo político insular. Por una parte, los soldados repatriados que participaron en las tropas británicas contra la Triple Alianza trajeron consigo todo un acervo político y cultural gracias al contacto diario con correligionarios de diversas nacionalidades, que les permitió acceder a las ideas del socialismo, trade-unionismo, igualdad de derechos y más. Mientras tanto, desde principios de la segunda década el fenómeno migratorio siguió los canales inversos que el del último cuarto del siglo XIX. Si desde 1880 a 1920 aproximadamente 150.000 jamaquinos abandonaron sus hogares en busca de mejores empleos y tierras en Estados Unidos, Centroamérica y Cuba, ahora muchos de ellos comenzaron a regresar: entre los años 1920 y 1929 aproximadamente 5,600 isleños volvieron a Jamaica (Post, 1978, p. 133). Al igual que los militares, muchos de estos retornados trajeron consigo ideas asociadas al mejoramiento de sus derechos laborales y civiles, especialmente quienes provinieron de las industrias norteamericanas donde el sindicalismo tenía un arraigo mucho más profundo que en cualquier otro país de la región.

Para 1930 el capitalismo jamaquino se había estructurado sobre la base de una burguesía agraria nacional cuyas raíces provenían ya sea de los ex plantadores esclavistas como de los comerciantes que habían ido invirtiendo en tierras durante todo el período post emancipatorio. Al mismo tiempo, surgió una burguesía urbana fundada en el comercio y en la construcción, especulación en bienes inmuebles y en una medida bastante menor, en la producción manufacturera desde las últimas décadas del siglo XIX. A esta clase capitalista local se le sumaron elementos extranjeros de origen británico, norteamericano, chino, sirio e indio³², fusionándose con ella por su imbricación en estas actividades económicas. Sin embargo, estas capas del capital estaban fuertemente sujetas al capital extranjero, quienes dominaban tanto la propiedad del suelo como las vías de acceso al intercambio

³² Estos últimos, provenientes de la inmigración iniciada a partir de la segunda mitad del siglo XIX.

Post
Cen

jOwib?

internacional de las materias primas, fuente de riqueza de la economía, ya sea en la producción y manufacturación del azúcar, como en el cultivo de bananas. Por debajo de los propietarios, se ubicaba una clase media emergente de las necesidades de trabajadores profesionales tanto por el Estado como del sector privado, junto con una clase trabajadora en constante aumento en las principales ciudades y aldeas, ligadas tanto al trabajo estacional agrario y de la industria azucarera en su mayoría³³. Luego, el campesinado, ya sea productor de bienes de mercado local o relacionado a las grandes compañías agrarias, cuya diferenciación interna se fundaba en la cantidad de tierras disponible y en la utilización o no de mano de obra asalariada. Finalmente, una gran cantidad de labradores proletarizados, que obtenían los medios de subsistencia integrando los frutos de sus pequeñas parcelas con intermitentes trabajos en propiedades ajenas. En una economía tan sujeta al vaivén internacional de los precios agrarios, desde el pequeño productor al gran capital, el colapso mundial iniciado en 1930 tuvo consecuencias virulentas sobre la estructura social, que rápidamente devino en pobreza extrema, desempleo masivo, bancarrotas, aumento de la movilización de masas y, por último, una rebelión de profundo alcance en 1938.

A partir de 1930 las condiciones económicas comenzaron a degradarse a una gran velocidad como debido a la caída del comercio mundial y la retracción de los mercados internacionales. Pese a que a partir 1932 Jamaica logró privilegios comerciales con la Commonwealth en la exportación de bananas y azúcar, esto no impidió que la crisis azotara la isla. Esto se tradujo en un impacto en las condiciones de vida de los trabajadores urbanos, rurales y de los pequeños y medianos propietarios, quienes ante la baja de los precios mundiales de las materias primas³⁴ tuvieron dos salidas para sostener la reproducción familiar; ya sea ingresando al mercado laboral estacional del agro, o vender sus propiedades y trasladarse a la ciudad en busca de mayores oportunidades. Si bien como vimos previamente las migraciones internas ya habían comenzado desde mitad de la década anterior, en los '30 alcanzó niveles extraordinarios. Entre 1921 y 1943, por año

³³ Para 1930, el 57,3% de las exportaciones de la isla eran de bananas, el 12,2% correspondieron al azúcar y un 23,7% al pimienta, jengibre y maderas, con un predominio del primero (Post, 1978, p. 31).

³⁴ Por ejemplo, el precio del azúcar cayó de 16.15.0 libras la tonelada en 1927 a 9.19.1 libras en 1937, llegando a su precio máximo en la década en 1933 a tan solo 12.3.0 libras (Post, 1978, p.88).

aproximadamente 2750 campesinos y 2000 asalariados rurales se marcharon hacia las conglomeraciones urbanas (Post, 1978, p. 132).

Estos no fueron los únicos que empezaron a marchar hacia las urbes sino también los ya mencionados repatriados. Si para toda la década previa no más de 5500 volvieron a Jamaica del extranjero, en los primeros cuatro años del 30 esta cifra ascendió a más de 30 mil (Post, 1978, pp. 132-133), producto de la reducción de los puestos de trabajo en toda la región. Sumado al crecimiento de la población, que entre 1921 y 1934 fue superior al 32% (Williams, 2011, p. 52), hicieron de Kingston y St. Andrew³⁵ -la segunda ciudad en importancia- focos de marginalidad, de gigantescos ghettos y espacios de incesante inestabilidad social, dado que el aumento desproporcionado de los habitantes urbanos no condijo con una ampliación de la demanda de mano de obra; sino, todo lo contrario, con su contracción.

Las condiciones de miseria rural tuvieron su contraparte en las ciudades, ahora abarrotada de nuevos pobladores establecidos en ghettos como *Back O'Wall* o *Ackee Walk*, en las afueras de Kingston, que se hicieron símbolo y materialización del subdesarrollo y estado de crisis de la sociedad jamaicana. Paralelamente, el desempleo y la reducción del empleo estacional también se replicaron, generando que para mitad de la década aproximadamente uno de cada tres o cuatro adultos estuviesen fuera del mercado laboral en algún momento del año (Post, 1978, p. 134), lo que fomentó el trabajo informal en actividades legales o ilegales, prostitución, venta de drogas y más. La descripción hecha por el Alcalde de Kingston en 1938 sobre la situación de las mayorías es elocuente,

La pobreza camina sobre la isla, y es la primera cosa que se ve. No es porque la gente no quiera trabajar, porque es el obrero y el granjero quienes están en las garras de la pobreza extrema. La Oficina de Medicina Escolar de Kingston reportó que en una escuela había un 73% de chicos deficientes [*defective children* en el original] y la malnutrición es uno de los factores más importantes para esas deficiencias. (Post, 1978, p. 140).

Para terminar este marco previo que desencadenó la *Labour Rebellion*, pasaremos antes a analizar el desarrollo de las primeras organizaciones obreras y sociales, que desde el fin de

³⁵ La población de Kingston de ser de unos 59.700 habitantes en 1911, 63.700 en 1921, llegó a 110.000 en 1943, un 174% superior que 22 años antes. Para St. Andrew la progresión fue similar: 52.800 en 1911, 54.600 en 1921 a 128.000 en 1943 (Post, 1978, p.132).

falta inbrevedad indico

la I Guerra dieron a parte de la sociedad jamaicana los iniciales impulsos de unidad de acción. Si bien fue durante el período de posguerra donde comenzó la actividad sindical en mayor proporción, la organización de los trabajadores es rastreada a los inicios mismos del siglo, aunque su importancia política y representativa era claramente marginal. Por ejemplo, en 1902 se observa la existencia de la *Artizan's Union* emanando una petición al Gobernador contra la disposición de una Ley de Vagancia y otras legislaciones que afectaban al trabajador asalariado, o también para 1908 el surgimiento de la *Printers Union* y del *Jamaica Trade and Labour Union*, una posible coalición del primero con los encuadernadores. Con el fin de la Gran Guerra, la participación obrera volvió a incrementarse dando un nuevo hincapié tanto al surgimiento de nuevas organizaciones como a una mayor actividad huelguística. En este sentido, es digno de destacarse la formación de la *Jamaican Federation of Labour*, reunión de obreros de diversas actividades como los estibadores, trabajadores del tranvía, tabaqueros y camareros. La huelga de un mes de los trabajadores del ferrocarril de junio-julio de 1918 logró presionar para la redacción de la ley de legalización de las *trade unions* en la isla. Si bien durante 1920 se pueden mencionar muchos ejemplos similares de intentos de sindicalización en diferentes ramas y de huelgas exitosas, hasta 1930 vemos una clase obrera organizada débil, cuyos órganos apenas podían sobrevivir largos períodos de tiempo, ya sea por la presión de los empresarios o del mismo gobierno colonial, que mediante sobornos, represiones, despidos y traslados de los asalariados más combativos impedían la conformación de una unificada y eficiente organización sindical.

Pero para inicios del tercer decenio esta situación cambiaría drásticamente como resultado de la progresiva marginalización de los trabajadores fruto de la caída de los salarios reales y el crónico desempleo señalado en páginas previas, conformándose una nutrida sociedad civil, desde organizaciones religiosas, políticas y sindicales cada vez más activas y críticas de la realidad nacional. En un primer lugar tenemos la expansión precoz de las denominadas *Hunger Marches*, lideradas por personajes locales entre la muchedumbre desempleada tanto rural como urbana, que tuvieron un progresivo ascendente sobre población como en la opinión pública debido a la movilización de grandiosos números de hombres, mujeres y niños andrajosos que pedían por empleo, vivienda y alimentos ante su

pauperizada situación³⁶. Paralelamente comenzó a forjarse un nuevo sindicalismo de masas, no solo preocupado por los aspectos económicos de los obreros, sino también por su desarrollo político como clase y apelando a su unificación más allá de las diferencias regionales y laborales. En este sentido emergieron dos personajes claves para las décadas siguientes jamaiquinas, H. C Buchanan y A. G Coombs, el primer surgido de la organización creada por Marcus Garvey, la *Permanent Jamaican Development Convention* y su ala sindical, la *Labour Union*, que luego en compañía del segundo forjaron la *Jamaican Workers' and Tradesmen's Union* en 1936. Pero no solo emergió un sindicalismo de corte clasista, sino también a su lado uno reformista y sumamente vertical bajo el liderazgo de dos futuros ex presidentes y contendientes políticos: Alexander Bustamante, forjador del *Bustamante Industrial Trade Union (BITU)* y su contraparte política, el *Jamaican Labour Party (JLP)*; junto con Norman Manley hacedor del *Trade Union Congress (TUC)* y el *People's National Party (PNP)*, fuerzas que vieron la luz para 1937 y fines de 1938, y que habrían de dominar la escena política insular lo largo del siglo XX.

Bustal
J
Manly

Para finalizar, no solo en los centros urbanos hubo un auge de la movilización y la oposición colectiva, sino también en el campo, bajo la forma de diferentes organizaciones agrarias, cuyas caras más visibles por el éxito en sus acciones y su masividad se dieron en la parroquia de St. Thomas: la *Tax and Ratepayers Association* nacida en 1935 y organizada por el radical Rastafari, Dorrel Reid³⁷, y la *Poor Man's Improvement Land Settlement and Labour Association*, liderada por Robert Rumble, a principios de 1938 y que logró participar, a diferencia de su antecesora, de la *Labour Rebellion* unos meses más tarde.

Entonces las causas que dieron lugar a la rebelión de masas de 1938 fueron a nuestro entender cuatro: la primera, la exclusión económica de buena parte de la población urbana y rural, con salarios bajos y empleos estacionales, situación agravada por la crisis de 1930 cuyo impacto fue largo y sostenido por el propio desarrollo agro-exportador de la economía

(1)

³⁶ En la voz de uno de sus participantes se materializa la aberrante situación en la que se encontraba la población jamaiquina: "Estamos desnudos... nuestros niños andan desnudos. Estamos desprovistos de refugio, nuestras familias están desprovistas de refugio porque no podemos pagarle la renta al terrateniente. Pero lo que sí necesitamos no es el almuerzo sugerido (por las autoridades parroquiales), sino que la Junta Parroquial nos encuentre empleo, iniciar este trabajo de magnitud y emplearnos ahora" (Post, 1978, p. 243).

³⁷ Sobre el papel de los diferentes movimientos religiosos en las primeras décadas del siglo XX, ver el Capítulo 2; y sobre la imbricación específica del rastafarismo en la política nacional, ir al Capítulo 3.

insular que generó un proceso de proletarización de los sectores más bajos del campesinado y las grandes migraciones a la ciudad; que a su vez, se vio incrementada por la repatriación de casi treinta mil emigrantes de los períodos previos. También a esto se le sumó la exclusión política de las mayorías negras y mestizas, solo pudiendo gozar de todos los derechos cívicos y políticos una minoría blanca. El carácter represivo y racialmente jerárquico del Estado fue la materialización de esta estructura desigual. En tercer lugar, vemos un aumento en la conciencia de las mayorías negras como resultado de la influencia generada por su propio deplorable estado de vida, pero también por la influencia de movimientos religiosos y políticos tales como el *garveyismo*, el naciente Rastafarismo y de los diferentes movimientos sindicales, obreros, campesinos y desempleados. Al mismo tiempo la clase media emergió en esta década bajo las banderas de un nacionalismo que le permitió repudiar el ordenamiento social, pese a estar su reproducción social íntimamente relacionada con el Estado y la clase dominante, dado que se encontraban también dentro del sector excluido de los derechos plenos del ciudadano. Por último, esta rebelión se enmarcó en un movimiento regional iniciado en 1934 y cerrado en 1939 que se desplegó por todo el Caribe y que tuvo en Jamaica su máximo exponente³⁸.

El inicio de la *Labour Rebellion* se dio el 2 de mayo de 1938 cuando los trabajadores del ingenio azucarero Tate & Lyle Frome Estate declararon la huelga como consecuencia de un sorpresivo ajuste en los salarios percibidos. La respuesta del gobierno colonial fue la represión que culminó con la muerte de cuatro huelguistas, entre ellos una mujer embarazada. Ante la rápida dispersión de la noticia, se desarrollaron en la noche de Kingston espontáneas asambleas en las calles que se repitieron a lo largo de toda la semana, ya sea bajo el mismo hálito de espontaneidad o ya organizadas por las diferentes asociaciones que operaban entre trabajadores y desempleados, con un rol fundamental de Bustamante y del BITU. Si bien durante todo el mes la inestabilidad rodeó Jamaica, el 23 de mayo se generó una nueva explosión de participación de masas, nuevamente en la capital, cuando los estibadores abandonaron el puerto bajo el llamado a huelga y marcharon por la capital, instando a los obreros y empleados a acompañarlos, a los que se les reunieron los

³⁸ Otras *Labour Rebellion* se dieron por ejemplo en Honduras Británica, Trinidad, Guyana Británica en 1934, St. Kitts en 1935, St. Vincente y St. Lucía en 1936, Trinidad y Barbados en 1937 y nuevamente en la Guyana Británica en 1939. A lo largo de la bibliografía consultada (Williams, 2011; Thomas, 2008; Campbell, 1980; Simpson, 1985) se pueden observar diversas sobre las causas de la *Labour Rebellion*.

habitantes de los suburbios y ghettos. Ante una nueva demostración de fuerza popular, la respuesta gubernamental volvió a ser la severa represión, movilizándolo aproximadamente mil miembros de la fuerza de seguridad, entre policías, alguaciles y la guarnición militar británica instalada en la isla. Estos se encargaron de recopilar las instalaciones públicas para finalmente entrar en acción dispersando bajo el son de las balas a las diferentes concentraciones que se habían desplegado a lo largo de la jornada. La mayoría negra había tomado el control de los hechos —trascendiendo la fecha a una mera movilización obrera— y por primera vez se enfrentaba a los guardianes del *status quo*, con piedras, hachas, oses y todo aquello que tuviera a disposición en desigual batalla. Al anochecer, Kingston había sido recuperada por el gobierno colonial, aunque faltaría otra semana para que la totalidad de los trabajadores volvieran a sus trabajos y otro mes para acabar con la rebelión que recién se iniciaba por otras partes del país.

Las consecuencias de la *Labour Rebellion* fueron profundas y podemos dividirlos en tres. Primero, implicó un nuevo levantamiento de las mayorías negras que impugnaron de manera total la realidad social, política y económica, enfrentándose contra las fuerzas represivas, movilizándose en las grandes ciudades y en las aldeas rurales. El movimiento fue tan amplio que reunió a los trabajadores, a los campesinos y desempleados bajo una protesta general. En segunda instancia, la rebelión significó la aparición de la política moderna jamaicana, bajo la lógica bipartidista (PNP-JLP) fuertemente personalista y su relación con el movimiento sindical (TUC-BITU), la emergencia de una elite política local (Bustamante y la familia Manley), el desarrollo de la movilización de base y el clientelismo y la maduración del modelo democrático parlamentario, con un poder legislativo, un primer ministro y el gabinete. En un tercer nivel, fomentó un aceleramiento de la presión por la proclamación de la independencia nacional, recién lograda para 1962, y la concentración de poder por parte de la clase media, que implicó su control sobre el aparato del Estado, un ascenso en su posición económica, pero por sobre todo, el sostenimiento de la diferenciación social basada en la raza, manteniendo *de facto*³⁹ la tríada blanco/patrón, mestizo/profesional-clase media y negro/trabajador-pobre, con la denigración de todo aquello asociado con estos últimos, ya sea en su producción cultural, en sus cualidades físicas y mentales. Sin embargo, esta victoria será puesta en tensión por un elemento

³⁹ Dado que para 1944, por ejemplo, se instauró el voto universal.

emergente, inicialmente marginal, pero cuya potencia terminó por arrastrar a gran parte de la sociedad: el movimiento Rastafari.

CAPÍTULO 2

Princes shall come out of Egypt; Ethiopia shall soon stretch out her hands unto God

Psalms 68:31 King James Bible.

Look to Africa for the crowning of its King to know that the hour of redemption is at hand

Marcus Garvey, *The king and queen of Africa.*

Este segundo capítulo tiene como objetivo analizar las influencias culturales y religiosas surgidas a partir de los vastos proyectos de la población negra en su intento de emerger como nuevo sujeto social activo ante la degradación progresiva de la esclavitud y su mayor participación en la sociedad civil, aunque subordinada a una posición de subalternidad por Estados racialmente diferenciados –tanto *de iure* como *de facto*– en Norteamérica y el Caribe. Para ello, dividiremos esta sección en tres partes, la primera dedicada a los movimientos seculares iniciados a partir de la Guerra de Independencia de Estados Unidos y que continuaron a lo largo del siglo XIX, en la que aparecieron los primeros grupos y pensadores que estructuraron de manera coherente las nociones afrocentristas y de repatriación; poniendo como punto de cierre la convocatoria de la *Pan-African Conference* en 1900 en Londres. A lo largo del apartado ubicaremos el eje en la interrelación que se dio a través del Mar del Caribe y el Océano Atlántico, con Estados Unidos como sede fundamental de la migración caribeña, a la vez de plataforma para la conformación de una nutrida sociedad civil e ideas afrocéntricas, que a su vez, permitieron el contacto material con la *madre patria* África, con la creación de Liberia y los diversos proyectos del *back to Africa*. Así que todas las transformaciones en la sociedad civil y en la producción cultural influyeron en la construcción identitaria en las propias islas caribeñas gracias al constante movimiento migratorio⁴⁰. El segundo apartado estará dedicado a los diferentes movimientos religiosos jamaquinos que conjugaron la crítica social con la reivindicación de la negritud y de África como sede espiritual y material de los negros; y por último, una tercer parte en la que se analizará la vida y obra de Marcus Garvey, junto con su aporte histórico. Este capítulo tiene como fin reconstruir el ambiente de época del siglo XIX y principios del XX, con sus ideas, discusiones y proyectos, del cual el movimiento Rastafari será consecuencia de, y se nutrirá a la hora de elaborar sus propias formulaciones, tanto en sus análisis de la realidad social como en la construcción de su *destino manifiesto*.

⁴⁰“El barco permaneció tal vez como el importante conducto de comunicación panafricanista antes de la aparición de los discos long-play” (Gilroy, 1993, p. 13). Se puede encontrar más análisis del autor (Gilroy, 1993, p. 12-13) sobre la relación entre los viajes y el desarrollo de una poética, estética y conciencia política entre la población negra entre fines del siglo XVIII y siglo XIX.

De la *Black Masonry* al *Pan-African Congress*. Repatriación y pan-africanismo en el Caribe y Norteamérica.

La dislocación y fragmentación que originó el *Pasaje Atlántico* para la población africana esclavizada tuvo graves efectos en la construcción cultural y simbólica de éstos y sus descendientes americanos, en la que la reproducción/resignificación/construcción de costumbres y tradiciones evocaron a África como sede vital y originaria, hecho que se expresó en la resistencia esclavista al orden existente⁴¹; como en las diversas formas generadas para colmar el hiato simbólico de *inexistencia/inferioridad* al que eran sometidos por la Modernidad⁴², hacia otras en que ellos *eran*, ya no sujetos por oposición, el anverso negativo —el *negro* como la antítesis del *blanco*—, sino sujetos en sí mismos valiosos y valorables, con África como faro de luz que permitía erigir una idea de pertenencia, de unidad, de igualdad,

África es el nombre del término perdido, la gran aporía, que reside en el centro de nuestra identidad cultural y da un sentido que, recientemente, faltaba. Nadie (...) puede fallar en entender cómo la brecha generada por la separación, la 'pérdida de identidad', que fue integral a la experiencia caribeña, solo comienza a ser curada cuando estas conexiones perdidas están nuevamente en su lugar (...). Estos son recursos de resistencia e identidad, que confrontan (...) los dominantes regímenes de representación Occidental (Hall, 1983, p. 224-225).

Desde fines del siglo XVIII comenzaron a gestarse nuevas organizaciones y movimientos que fueron a galope con el desarrollo de la independencia de los Estados Unidos, los cuales se centraron en la necesidad de liberación, repatriación y progreso social de los esclavos y de los emancipados. El 3 Julio de 1776 un grupo de masones negros, liderados por el pastor metodista y soldado independentista Prince Hall, originario de Bermudas, fundaron la *Logia Africana N. 1* en Massachusetts, convirtiéndose en la primera logia masónica para los afrodescendientes. Ésta tuvo una fuerte influencia a nivel local debido a su movilización por la igualdad de derechos del hombre, su participación en el movimiento abolicionista que logró su cometido al ser erogada la esclavitud en 1783 en el Estado y en la erección de

⁴¹ En palabras del historiador y activista afroamericano William Du Bois, "desde el siglo XV, los africanos importados a América se consideraron a sí mismo como colonos temporarios destinados a retornar eventualmente a África. Sus crecientes revueltas contra el sistema esclavista, que culminó en el siglo XVIII, mostraron el sentimiento de cercanía con su madre patria" (Clarke, 1974, p. 5).

⁴² Una reflexión y profundización sobre estos elementos se pueden ver entre las páginas 11 -12 del presente trabajo.

escuelas para los niños afroamericanos. Paralelamente se formularon diversos proyectos que dieron el puntapié inicial al movimiento del *back to Africa*, que tuvo su punto álgido a lo largo del siglo XIX. El primer antecedente apareció tempranamente para 1773, cuando un grupo de esclavos liberados de New England petitionó a la legislatura local un permiso para emigrar a África; luego, quince años más tarde, dos sucesos cobrarían vital importancia para el desarrollo de las ideas y proyectos de repatriación: a partir de 1787 Sierra Leona se convirtió en la sede de una larga emigración de libertos y esclavos fugitivos, primero de un contingente proveniente de Nueva Escocia, que había luchado en las filas inglesas contra los independentistas y que fueron llevados a África para evitar las represalias; también de *cimarrones* jamaquinos recientemente derrotados en el enfrentamiento contra los ingleses, y de un sinnúmero de esclavos rescatados de embarcaciones esclavistas que lograron ser interceptadas por la flota británica. En segundo lugar, para 1788 se conformaron las *African Union* en Nueva York, New Port y Philadelphia con el objeto de crear, defender y organizar a los nuevos negros liberados de la esclavitud y una futura vuelta a África, que sin embargo no logró materializarse, aunque marcó el estado de la cuestión entre las propias filas afrodescendientes.

La idea de la repatriación logró convertirse en realidad a lo largo del siglo XIX, ya sea por medio de la organización de los propios migrantes como por proyectos de índole racista, cuyo fin era construir una sociedad racialmente blanca en territorio estadounidense. En este sentido, la primera experiencia se dio de la mano del capitán negro Paul Cuffee, quien dueño de una pequeña embarcación logró de hacerse de una pequeña fortuna que le permitió fundar para 1811 *The Friendly Society for the Emigration of Free Negroes from America*, realizando numerosos viajes desde Norteamérica hacia Sierra Leona; proyecto duraría solo hasta 1817 con su deceso. Un año antes de su fallecimiento surgió la *American Colonization Society*, que planteó la necesidad de sacar a los negros de América, devolverlos a su territorio divinamente establecido⁴³ y que éstos ayudasen a civilizar/cristianizar al salvaje territorio. Pese a que sus fundamentos estaban imbuidos bajo

⁴³ A los hijos de Cam les habrían correspondido las tierras africanas, y de ellos habrían emergido sus naciones: "Canaán engendró a Sidón, su primogénito, a Jet, y a los jebuseos, amorreos, gergeseos, jivitas, araceos, sineos, arvadeos, semareos y jamatitas. Después se dispersaron las familias de los cananeos. El territorio de los cananeos se extendía desde Sidón, en dirección a Gerar, hasta Gaza; y en dirección de Sodoma, Gomorra, Adma y Zeboyin, hasta Lasa. Éstos son los hijos de Cam, por sus familias, lenguas, tierras y naciones"(Génesis 10:15-21 Reina Valera Contemporánea).

las lógicas de la tradición moderna occidental⁴⁴, este movimiento fue sumamente exitoso, atrajo la atención del gobierno norteamericano y de gran cantidad de negros libres, que se sintieron identificados con su mensaje. En este orden, la Sociedad fundó Liberia en 1821, colonia que serviría de territorio libre para esclavos y libertos negros, que para 1847 lograría alcanzar el *status* de país independiente, con un primer presidente, Joseph Roberts, nacido en los Estados Unidos. Pese a ello, rápidamente las críticas hacia esta sociedad se hicieron sentir desde los sectores abolicionistas del territorio norteamericano, en tanto que la acusaban de desviar la atención del problema de la esclavitud, a la vez que parte de sus miembros eran notorios plantadores esclavistas del Sur. Pese a ello, Liberia cobró gran protagonismo como foco migratorio, aún con la rápida declinación de la *American Colonization Society*, y varias campañas de retorno fueron organizadas, siendo la más importante la realizada por la *Liberian Exodus Association* en 1877 en Carolina del Sur, quien logró transportar 65.000 afroamericanos en tan solo tres meses (Martínez, 2005, p. 95). Entonces, ¿cómo caracterizar el movimiento migratorio a lo largo del siglo XIX? John Clarke (1974) sostiene que

Liberia
1821

... lo que debe ser recordado acerca de este movimiento del *back to Africa* de mitad del siglo XIX, es que en un sentido moderado, fue exitoso. No hubo, por supuesto, ningún éxodo de masas hacia África. Familias individuales, sí siguieron yendo hacia África en intervalos regulares en los siguientes cincuenta años (p. 10).

Entonces, el siglo XIX vio la emergencia de África como hogar efectivo para los afrodescendientes norteamericanos y caribeños, lugar que se materializó, dejó de ser únicamente como ideal que funcionaba como espacio imaginado aglutinador de las heterogéneas identidades africanas fragmentadas y dislocadas por la esclavización y el comercio esclavo, el viaje por el océano Atlántico y la nueva vida en la plantación; decenas de miles de familias hicieron carne aquel símbolo construido desde el siglo XVI, haciendo el camino contrario a sus antecesores, del hogar obligado a la madre patria.

Paralelamente, y en correspondencia con lo anterior, en el siglo XIX surgieron un sinnúmero de pensadores e ideas que permitieron construir la noción de *pan-africanismo*, *afrocentrismo* y orgullo racial, mediante la deconstrucción de la moderna categorización

⁴⁴ Acerca de la *tradición europea* y la Modernidad, ver lo expuesto en las páginas 6, 7 y 8 de este trabajo.

¿Haiti?

del negro, reconfigurando su asociación con lo negativo/inferior hacia lo valioso/positivo. Uno de los primeros grupos en disputar este universo de significados fue el *Freedom's Journal* de Nueva York, editado por John Russwurm, miembro de la *Haitian Emigration Society*, que fomentaba la emigración de los libertos hacia Haití, quien además de formar parte fundamental del primer periódico publicado para el público afroamericano, también fue el primer negro en graduarse en una universidad en aquel país. Pese a que el pasquín solo tuvo dos años de vida, su posición anti-esclavista y sus constantes peticiones por la igualdad de derechos en todo el territorio sirvió de plataforma de cohesión para la comunidad negra local, y como vía de transmisión de las necesidades e ideas anti-racistas. Es interesante analizar la editorial del primer número del 26 de marzo de 1827, en orden de ver esta temprana búsqueda de dignificación del negro, en términos morales y políticos, y la exhortación a la movilización y defensa de sus derechos,

Queremos alegar por nuestra propia causa. Por largo tiempo otros han hablado por nosotros. Largo tiempo la república ha sido engañada por tergiversaciones, en cuestiones que nos conciernen profundamente, sobre la base de meras fruslerías [*mere trifles* en el original] (...) Nuestros vicios y degradación son siempre resaltados, pero nuestras virtudes siempre pasan desapercibidas (Clarke, 1974, p. 4).

El lenguaje era claro y conciso, y demuestra el estado de reflexión y crítica de un sector de los nuevos ciudadanos, antes esclavos, ahora libres, pero aún carentes de sus derechos como personas, aún agraviados por una cultura que los degradaba por su piel, por su origen, por su historia al mismo tiempo negada. Al cierre del periódico, Russwurm se recibió del *Bowdoin College* y emigró a Liberia, convirtiéndose en Inspector de escuelas, editor del diario local *The Liberian Herald*, muriendo en 1851 en África. En su persona, lograron conjugarse los diferentes fenómenos que analizamos: la crítica social, la participación en proyectos de reivindicación del negro y la emigración a África.

En la década de 1840 surgió la figura de Martin Delany -hijo de padre esclavo y madre libre; médico, escritor, científico, soldado, editor, explorador y político, considerado el "progenitor del nacionalismo negro en América" (Gilroy, 1993, p. 20)- cuando en 1850 formó parte del debate sobre la aprobación de la *Fugitive Slave Act* en los Estados del Norte, que permitía la devolución de los esclavos escapados, obligando a los ciudadanos a colaborar con esta ley sumamente cuestionada por los abolicionistas. Sus mayores aportes

Delany.

fueron sus tempranas ideas de orgullo racial, reclamo por la igualdad de oportunidades y derechos para los afro-descendientes, y la necesidad de construir un Estado para que los negros pudiesen controlar su destino, cuestión que tocó en su primer libro *The condition, elevation, emigration, and destiny of the colored people of the United States politically considered* de 1852. Sus palabras en la *Emigration Convention* de ese mismo año resumen extraordinariamente sus ideas,

Establezca a los negros en la tierra que es nuestra y en donde residen recursos inagotables. Déjennos poseerla. Debemos establecer una posición nacional [*national position*] para nosotros mismos y nunca más debemos esperar ser respetados como hombres y mujeres hasta que no hayamos emprendido algunas valientes, audaces y aventureras hazañas sin importar sus consecuencias (Clarke, 1974, p. 9).

Sin embargo, su pensamiento estuvo imbuido por un fuerte sentido religioso, en el que la liberación y la vuelta a África se mezclaba con el mesianismo cristiano, la asociación de la diáspora africana con la judía, la vuelta a la Tierra Prometida y el discurso positivo civilizatorio⁴⁵,

...con confianza duradera en Dios nuestro divino rey, debemos avanzar valientemente, cantando dulces canciones de redención, en la regeneración de nuestra raza y la restauración de nuestra padre-patria de la penumbra y oscuridad de nuestra superstición e ignorancia, a la luz gloriosa de la prístina claridad —la luz de la más alta y divina civilización (Gilroy, 1993, p. 20).

Para lograr la construcción de un Estado-Nación negro en África, llevó a cabo una exploración en 1859 en la región del Río Níger en el que realizó investigaciones científicas y diversos acuerdos con líderes de comunidades egbas. Los resultados del viaje fueron escritos por su colaborador Robert Campbell —director del *Scientific Department of the Institute for Coloured Youth* en Philadelphia— en el libro *A Pilgrimage to My Motherland, an account of a journey among the Egbas and Yorubas of Central African 1859–60*. En sus páginas se expresaron las ideas positivas que tenían tanto Campbell como Delany sobre la posibilidad y necesidad de emigrar hacia África, y cómo allí realmente los

⁴⁵ “Los logros intelectuales y culturales de las poblaciones del Atlántico Negro [*Black Atlantic* en el original] existen dentro y no siempre fuera de la gran narrativa del Iluminismo y sus principios operacionales. Sus energías crecieron fuertemente, sostenidas por una red reticular de políticas y narrativas [*letters* en el original] occidentales” (Gilroy, 1993, p. 48).

afrodescendientes podían encontrar un espacio de libertad y desarrollo de sus potencialidades humanas, negadas en el *Nuevo Mundo*.

Con el recrudecimiento de la tensión racial con su apogeo durante la Guerra Civil norteamericana, el movimiento por el auto-reconocimiento y dignidad negra siguió incrementándose bajo la influencia de las noticias sobre las atrocidades hacia los esclavos que emergían del Sur y la participación negra en las filas norteamericanas. Así se gestó un movimiento extremadamente peculiar con la formación de comunidades negras autónomas en la campiña estadounidense, con particular densidad en Kansas, en la que se conjugaban hombres libres, esclavos fugitivos y recientes emancipados, intentando crear un espacio libre de racismo y en manos de los históricamente degradados, haciéndose cargo de su propia organización política; ya no había que irse a Liberia, a África, para encontrar la libertad, ésta se recreaba en cada una de estas comunidades autonomistas. Bajo los augurios del creciente y renovado abolicionismo surgió la figura de Edward Blyden, nacido en las Islas Vírgenes danesas, emigrado a Estados Unidos, y luego a Liberia, donde se convirtió en ministro religioso, profesor universitario y diplomático. En tierras africanas construyó su obra intelectual, cuyo gran aporte fue el de discutir la posición subordinada a la que se ubicó a África por la Modernidad Occidental; lejos de ser un espacio *vacío, salvaje e inculto*⁴⁶, Blyden no solo la reubicó como espacio valioso en el desarrollo cultural de la Historia humana, sino como la primera en poder perfeccionar los primeros *avances civilizatorios*⁴⁷,

Todos saben que la base de la civilización y la literatura de los días de hoy estaban en el Nilo y no entre la raza caucasoide (...), más en los ríos de Etiopía (...) La Grecia no solo tomó la civilización y la literatura de Etiopía. Cuan maravillosos eran los desenvolvimientos de la civilización y la literatura de aquel país que los antiguos poetas e historiadores de Grecia, incapaces de comprender tal maravilloso crecimiento nativo lo atribuían a la directa interferencia de los dioses, los cuales afirma[ba]n iban todos los años a las festividades de los etíopes (Rabelo, 2013, pp. 501-502).

⁴⁶ Este proceso es magistralmente resumido por Fanon en *Los condenados de la Tierra*: "La colonización no se satisface solo con mantener a la gente sus cadenas y vaciando los cerebros de los nativos de cualquier forma y contenido. Bajo una lógica de perversa, va hacia el pasado del oprimido, lo distorsiona, desfigura y destruye" (Hall, 1983, p. 224).

⁴⁷ Con esto, utilizamos las categorías positivistas de aquella época, que asociaba *civilización* de un pueblo con el desarrollo de la sedentarización, la escritura, la agricultura, el Estado; etc.

Con estas palabras se dio la inversión del proceso de invisibilización a la que fue sometida África por Europa: no solo hubo un momento de la Historia donde Europa estaba *subdesarrollada*, sino que ésta se nutrió de los avances africanos para poder *evolucionar* hacia la *civilización*. Su mensaje también estuvo cargado de un fuerte orgullo racial y de un rechazo a la intromisión occidental en África, repudiando las empresas colonizadoras, repitiendo el lema: “África para los africanos” (Rabelo, 2013, p. 503). Sus ideas fueron de vital trascendencia para el desarrollo ideológico de personajes de principios de siglo XX tales como Du Bois y Marcus Garvey.

Hasta el momento hemos hecho un esbozo del desarrollo intelectual y político de la población afroamericana centrado en los Estados Unidos, con la participación no solo de locales sino también de emigrantes caribeños. La crítica a la realidad de los negros, la visión de África como la madre patria, la materialización de la repatriación, la reconstrucción y revalorización de la historia Africana, la crítica al colonialismo, el orgullo racial, la búsqueda de autonomía e igualdad fueron algunos de los puntos que a lo largo del siglo XIX emergieron o tomaron mayor presencia en la construcción política-cultural-simbólica de los afrodescendientes. Este proceso decimonónico llegó a su clímax a los pocos meses del cambio de siglo, con la organización de la *Pan-African Conference* por el trinitense Henry Sylvester Williams; en la que formaron parte delegados de Estados Unidos, el Caribe, África y Europa, poniendo la palabra “pan-africanismo” por primera vez en los diccionarios. En este orden, la idea de una gran África surgió reuniendo no solo a los continentales, sino también a sus descendientes diaspóricos disgregados a lo ancho del planeta, asignando la idea de una identidad común como “africanos”. Cuatro puntos constituyeron el programa de la Conferencia: primero, actuar como un foro de protesta contra la agresión de los colonos blancos, luego, apelar a las tradiciones abolicionistas y misioneras del pueblo británico para proteger a los africanos de la depravación de los Imperios; en tercer lugar, llevar a los afrodescendientes del mundo a una mayor cercanía entre ellos y establecer relaciones más amistosas entre “las razas caucásica y africana”, y por último, iniciar un movimiento que buscase asegurar la igualdad de derechos de los miembros de raza africana en los países civilizados y promover sus intereses comerciales (Clarke, 1974, p. 12). Si bien este programa parece ser moderado en sus intenciones, el significado histórico de la Conferencia residió en que logró materializar las ideas de unidad

Pan African

entre África, africanos y sus descendientes dispersos por el mundo –en especial por América-; tan importante para la reconstrucción identitaria de este grupo negado de historia y degradado desde el siglo XVI. A su vez, reunió a sujetos de distintas naciones a repensar sus historias personales y colectivas en relación al colonialismo, a la par de denunciar el saqueo de las potencias occidentales en territorios coloniales. El espíritu de la Conferencia marcó el sentimiento de unidad en la experiencia colonial y la búsqueda de una misma unidad de acción para el cambio. Marcus Garvey, William Du Bois, Eric Williams entre otros fueron influenciados por estas ideas expuestas para 1900 y que seguirían fermentando a lo largo del siglo XX.

Movimientos religiosos como crítica social: *Black baptism, revivalism* y Alexander Bedward.

Como hemos apuntado en numerosas partes del trabajo, la religión fue sustento fundamental en el desarrollo social, tanto como sistema de significados por el cual la población caribeña comprendía el mundo y como fuente inagotable de sentidos contraculturales y antisistémicos; es decir, la religión operó como vehículo de crítica sea a la realidad individual o colectiva inmediata, sea a las relaciones sociales; tanto en su versión esclavista, como luego de la emancipación, bajo el desarrollo del capitalismo. La comprensión de la realidad como espacio de interacción entre los hombres, la/s Divinidad/es y los seres preternaturales no implicó por sí mismo la huida de la realidad misma, ni la idea de la trascendencia o la vida en el más allá, una negación del trabajo/acción/transformación *sobre* la tierra⁴⁸; como expresa el historiador Barrington Edmonds (2003),

Las creencias africanas y afro-cristianas tienen una consistente tradición de lo que Bob Marley llama 'resistencia contra el sistema' (...) La religión africana con sus mitos, valores y rituales formó la base para la identidad y sentido en una situación de alienación. Pero más allá de dar a los esclavos y ex esclavos un sentido de identidad, su religión africana les proveyó con una plataforma ideológica desde donde lanzar su resistencia contra el blanco (pp. 32-33).

⁴⁸ La degradación de lo religioso como vía de comprensión, reflexión y crítica social, por no adaptarse a la idea de racionalidad o pensamiento moderno es rechazado de plano en nuestro trabajo, en tanto es expresión de concepciones plenamente mecanicistas y a-históricas de los procesos de cambio social.

La cristianización de la no-Europa fue una de las tareas auto-impuestas por la Modernidad en aras de su misión civilizatoria, y operó sobre los cuerpos y mentes de los esclavos⁴⁹ durante su penosa vida al interior de las plantaciones, minas y estancias. Pero si fue una herramienta de opresión, también pudo ser resignificada hacia su anverso, como vía, doctrina y fundamento de una identidad reunificadora del colectivo, reforzando la visión afrocéntrica del mundo, la idea de liberación, libertad, castigo al opresor, compensación por las penurias de la existencia material; cobrando fuerte presencia el carácter mesiánico, escatológico y salvífico de la Biblia. Así es comprensible porqué la religión estuvo en el corazón de los más grandes levantamientos y movilizaciones de la historia de la isla. En primer lugar, la *Tacky Rebellion* (1760), la más grande rebelión de esclavos jamás habida en la isla, tuvo como base al *myalism*⁵⁰ donde los insurrectos creían ser inmunes a las armas de fuego de las fuerzas coloniales luego de beber la pócima que su líder -Tacky- les otorgaba antes de cada enfrentamiento. Como mencionamos en el capítulo 1, la *Christmas Rebellion* (1831)⁵¹ que catapultó el fin de la esclavitud, tuvo como líder a Sam Sharp, pastor baptista; y en la *Morant Bay Rebellion* (1865)⁵², al que enfrentó al pequeño y mediano propietario negro contra la minoría blanca por la obtención de derechos políticos, fue comandada también por el pastor baptista Paul Bogle.

En este orden, en Jamaica hubo dos grandes expresiones religiosas que contaron con un mínimo grado de unidad doctrinal, que lograron una gran adhesión en las mayorías negras y que obtuvieron una gran influencia en la construcción cultural, simbólica y política; de los cuales el movimiento Rastafari se nutrió en el siglo XX -por la positiva o por la negativa-; el *Black Baptism* y el *Revivalism*. El primero tuvo su origen de la mano del esclavo emancipado norteamericano George Liele, primer pastor afrodescendiente y fundador del *First African Baptist Church*, quien una vez emigrado a la isla en 1782⁵³, rearmó su iglesia

George Liele

⁴⁹ Y en los habitantes nativos de las colonias y factorías.

⁵⁰ Preferí mantener el término en inglés dado que es intraducible. El *myalism* es sintetizado por Barrington Edmonds (2003) de la siguiente manera: "El *myalism*, que tiene sus raíces en las religiones africanas, se convirtió en un instrumento de reacción contra la magia de los esclavistas (...) El *myalism* es el arte de remover los conjuros o de hacer inmunes a ellos a las personas. Los esclavos creían que la esclavitud era una suerte de conjuro que sus amos habían impuesto sobre ellos. Con su arte *myal*, ellos creían romper esa maldición" (p. 33).

⁵¹ Para ver el origen, desarrollo y consecuencias de la rebelión, ir a las páginas 12 y 13 del presente trabajo.

⁵² Una mayor descripción de este conflicto en este trabajo se puede encontrar en el Capítulo 1, página 16.

⁵³ Remarcamos la intensa relación humana y cultural entre Norteamérica y el Caribe, esta vez expresado en la propia vida del pastor.

logrando un enorme impacto en la población local. Con su persona se dio un ingreso fundamental para el desarrollo cultural y simbólico se dio en Jamaica: Liele formó un explícito y coherente *etiopianismo*. El *etiopianismo* fue una tradición fuertemente arraigada durante la época esclavista, que asoció la grandeza del imperio etíope —con una larga historia dentro del continente y una fuerte tradición religiosa— con la redención de los esclavos y el ascenso de África. Este *corpus* de ideas fue reforzado vía dos fuentes: por un lado, por el Antiguo Testamento, en especial con la profecía aparecida en los Salmos 68:31 —“Vendrán príncipes de Egipto; Etiopía apresurará sus manos a Dios”—, por el otro, con la crónica etíope del siglo XIV llamado *Kebra Negast* —“La gloria de los Reyes”—, que narra la tradición de la monarquía y, la liga con el Rey Salomón y con ello con la Tribu de Judah, estirpe de donde se daría el retorno del Mesías, según el *Libro de las Revelaciones*⁵⁴: “the emperor of Ethiopia is the firstborn and eldest son of Salomon” (*Kebra Negast*, 2000, p. 1). De este modo, Liele y su *Native Baptist Church* fusionó la identidad africana con el etiopianismo y la salvación cristiana con la liberación sociopolítica; logrando una rápida adhesión de sus ideas en gran parte de la población, que comenzó a reconocerse como etíopes: “el significado de George Liele y el movimiento *Native Baptist* fue que mezclaron afrocentrismo, con mesianismo bíblico, y lo apocalíptico con etiopianismo, para crear una liberadora visión entre los jamaicanos y afrodescendientes” (Barrington Edmonds, 2003, p. 35).

Liele
Etiopians

Para 1860 hubo en Jamaica una explosión de fervor religioso por parte la población, que se expresó en movimientos masivos hacia las iglesias cristianas de la isla, que percibieron este fenómeno como una efusión de gracia del Espíritu Santo sobre la isla. Sin embargo, rápidamente este renacimiento espiritual decayó fruto del hiato que se generó entre los rígidos preceptos cristianos y el sentimiento espiritual de los creyentes, quienes comenzaron a organizar sus propias iglesias, fusionando elementos cristianos con el *myalism* y las religiones africanas. Condenadas oficialmente por ser obra del Maligno, dieron a luz al llamado *Revivalism*⁵⁵, que se expandió por toda la isla y dominó la

⁵⁴ “Y yo lloraba mucho, porque no había sido hallado ninguno digno de abrir el libro, ni de leerlo, ni de mirarlo. Y uno de los ancianos me dice: No llores: he aquí el león de la tribu de Judá, la raíz de David, que ha vencido para abrir el libro, y desatar sus siete sellos” (Revelaciones 5: 4-5 Reina Valera Antigua).

⁵⁵ El revivalismo tuvo dos grandes vertientes: el *Revival Zion*, asociado al *myalism* y al *Black Baptist*; y la *Pukumina*, menos cristianizada y variante claramente más africana.

experiencia religiosa de las mayorías hasta las primeras décadas del siglo XX. Si bien uno de los elementos más importantes de esta corriente fue su alto grado de descentralización y heterogeneidad, se la puede considerar como una unidad en base a tres elementos (Chevannes, 1990, pp. 129 a 133): el primero, asociado con la visión e interrelación del mundo natural, preterrenal y la deidad. Dios era considerado único, inaccesible, poderoso, omnipotente, omnipresente y se manifestaba a través de los elementos, especialmente los relámpagos. Si Él era inabarcable, ininteligible e inabordable, los espíritus sí eran materiales, ya que éstos se presentaban en el mundo natural y eran pasibles de ser contactados. El más grande de todos, Jesús, único en su tipo, por cuyo sacrificio los hombres habían sido reconciliados con la divinidad, podía poseer a los hombres, nunca por su persona, sino por su espíritu. Debajo de Él se encontraban los demás espíritus, desde ángeles, arcángeles, apóstoles, santos, demonios —cuyo amo era el mismísimo Satán—; todos podían ser interpelados en búsqueda de favores y cada uno tenía la facultad de poseer a los seres humanos. La posesión era parte fundamental de la creencia, ya que no solo era pensada como viable, sino que además representaba la elección divina de algunas personas para llevar una vida de mayor elevación espiritual y lograr la Salvación. En segundo lugar, estaba la relación entre el hombre y la Naturaleza. La Naturaleza era el espacio donde se coligaban lo material y lo espiritual, parte del *continuum* de la existencia de todas las cosas, que coexistían en perfecta armonía y respeto. El hombre, a su vez, era entendido como una especie pecadora y sujeta a la degradación del mundo material, fruto de su caída del Edén, pero al mismo tiempo la especie destinada a controlar y a servirse de la Naturaleza, al estar por encima de todas las especies⁵⁶. Al igual que los antiguos hebreos, los africanos y afrodescendientes habían sido castigados a la esclavitud, pobreza y opresión por sus pecados, la oscuridad de su piel era la materialización de su impureza, de la debilidad de comportamiento que había generado su sanción; solo llevando una vida de virtud y honradez iban a poder contrarrestar el castigo material por la recompensa en el Más Allá. En tercer y último lugar, el *Revivalism* estuvo imbuido por las nociones de igualdad, en

⁵⁶ “Y los bendijo Dios [al varón y a la hembra]; y díjoles Dios: Fructificad y multiplicad, y henchid la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces de la mar, y en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda hierba que da simiente, que está sobre la faz de toda la tierra; y todo árbol en que hay fruto de árbol que da simiente, seros ha para comer.

30 Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se mueve sobre la tierra, en que hay vida, toda hierba verde les será para comer: y fue así” (Génesis 1: 28-30 Reina Valera Antigua).

tanto los hombres eran iguales entre sí como creatura de Dios —a su imagen y semejanza—; a la vez de un fuerte sentido de comunidad, en tanto, por una parte, los comportamientos individuales debían estar sujetos al colectivo; las ideas de interdependencia y reciprocidad eran las reguladoras no solo de las relaciones entre los mortales, sino entre cada uno de los órdenes, Dios, espíritus, hombres y Naturaleza, en la que cada uno era parte indispensable — aunque de diferente jerarquía— del mundo.

Entonces, ¿cuáles fueron los aportes que hizo el *Revivalism* al desarrollo cultural y político jamaicano? Por un lado, fue expresión de una nueva forma de oposición identitaria y simbólica frente a los valores y la visión del mundo expresados por la Modernidad, vía la minoría blanca y el Estado. Pese a su carácter descentralizado y heterogéneo, conformó un *corpus* común de comprensión de la realidad, una ética particular, asociadas al comportamiento virtuoso y la centralidad de la reciprocidad y lo comunitario. Al mismo tiempo, fue el vehículo que permitió la construcción de uno de los movimientos más importantes de oposición política a la sociedad racializada y al poder colonial, bajo el liderazgo de Alexander Bedward, quien logró unificar bajo su persona diferentes movimientos revivalistas, llamando al enfrentamiento contra el opresor blanco que impedía el verdadero desarrollo de la población negra. Luego de ser apresado en 1895 por traición y sedición, siguió siendo foco de innumerables conflictos por sus llamados a la insurrección, hasta que por fin, en 1921 fue encerrado por el régimen colonial en un asilo mental, acusado de demencia⁵⁷.

Alexander
Bedward

Marcus Garvey: de la UNIA al movimiento Rastafari.

La figura de Garvey ha sido trascendental en el desarrollo de la conciencia de la población afroamericana tanto en América como en Europa. A lo largo de estas líneas haremos un breve enfoque sobre su vida, su obra, su pensamiento y la significación histórica que tuvo para la posteridad, entre cuyos subproductos estuvo el movimiento Rastafari, tanto porque sus fundadores estuvieron fuertemente ligados al *garveysmo* como por el papel que el

⁵⁷ Más adelante veremos cómo en los inicios, numerosos rastafaris también fueron acusados y encerrados por desórdenes mentales.

mismísimo Garvey habría de ocupar más tarde como uno de los *profetas* o *héroes* del *panteón rasta*⁵⁸.

Marcus Garvey nació en 1887 en St. Ann's Bay, Jamaica, hijo de un miembro de la masonería negra local. En 1904 marchó hacia Kingston donde conoció los problemas de las mayorías negras en el ámbito urbano y el inicio de la agitación política por las mejoras económicas y sociales. En 1911 comenzó su viaje a lo largo del Atlántico, en una travesía por Costa Rica, Panamá, Ecuador, Nicaragua, Honduras, Colombia y Venezuela; terminando en 1912 al otro lado del Océano, en la capital del Imperio británico, Londres. Allí logró darle forma a su experiencia de racismo, desigualdad y subalternidad que supo avizorar desde su juventud y a lo largo de sus viajes, gracias al contacto con numerosos activistas pan-africanistas, especialmente con el egipcio Duse Muhammad Ali; con las obras de Booker T. Washington, Casely Hayford o William Ferry o las experiencias recientes de la *Pan-African Conference* (1900) y la *Universal Races Conference* (1911). De este modo, esbozó sus primeras ideas sobre la urgencia de crear una organización mundial de resistencia y unión de la población afrodescendiente de todo el planeta, el valor de la cultura y la historia africana, el rol del imperialismo norteamericano y europeo en la subyugación de África y la necesidad de contrarrestar los valores denigrantes hacia la población negra que había construido la Modernidad. Al amparo de estos pensamientos, fue que a su vuelta a Kingston en 1914 dio a luz al movimiento más grande de reivindicación de la *negritud* de la historia: la *United Negro Improvement Association* (UNIA). A partir de aquí Garvey hizo una meteórica carrera política que lo llevó, según Walter Rodney (2001), a transformarse en "uno de los primeros defensores del *Black Power* y en el más grande vocero que jamás haya producido el movimiento por la conciencia negra" (p. 20); no en vano, la UNIA se jactaba de contar para mitad de la década de 1920, con más de once millones de miembros a lo largo de sus más de mil sucursales en Estados Unidos, Centroamérica, el Caribe, Europa, África y hasta Australia (Chevannes, 1989, p. 10). Ahora bien, ¿cuáles fueron sus aportes que lo convirtieron en uno de los personajes políticos más importantes de principios de siglo? Partiremos de dos ejes principales de los que se derivaron el conjunto de sus nociones: primero, sus ideas sobre la historia, en particular sobre África, el papel del Europa en lo político y cultural, el pasado de los africanos y su

⁵⁸ Por ahora no ahondaremos sobre esta cuestión, dado que en el siguiente capítulo le dedicaremos su espacio.

porvenir; y en segunda instancia, sus concepciones sobre la ontología del ser humano y su carácter divino. A través de la suma de ambas delineó sus proyectos para la liberación de África y de cada sujeto negro específico.

En primer lugar, Garvey estuvo fuertemente influido por las ideas de Edward Blyden en relación a la historia africana y el rol preponderante que tuvo como primera expresión civilizatoria de la historia humana,

Estamos satisfechos de saber que nuestra raza dio la primer gran civilización del mundo, y que por centurias, África, nuestra tierra ancestral, fue sitio de aprendizaje; y los hombres negros, que eran los únicos aptos para la compañía de los dioses, eran filósofos, artistas, científicos y hombres de visión y liderazgo, mientras las personas de otras razas estaban a tientas en la salvajismo, la oscuridad y el barbarismo continental (Fein, 1964, p. 447).

Este pasado yacía oculto en las neblinas del conocimiento académico y público como resultado de la acción deliberada de los conquistadores europeos, que en su afán de mantener subyugados a los africanos y afrodescendientes condenados a la esclavitud, tuvieron como herramienta la negación de su propia historia para lograr el completo dominio del esclavizado, no solo de su persona sino también de su espíritu y de su cultura. Al recuperar África para los africanos —y sus descendientes diseminados por el mundo—, Garvey se propuso crear un legado por el cual éstos se sintiesen orgullosos, que conociesen su propio pasado de grandeza como espejo a recrear en el futuro, una vía para salir de la vergüenza que occidente y la Modernidad habían generado sobre su cuerpo, su color y su existencia. En segundo lugar, a la disputa de la Historia se le sumó la disputa por el ser. En un mundo donde las ideas de superioridad/inferioridad entre las diferentes razas estaban plenamente vigentes, el pensador jamaicano expresó un punto de vista diametralmente opuesto a estas: los hombres eran iguales entre sí en tanto criaturas de Dios, dotadas de dos cualidades divinas únicamente determinadas para la especie; habían sido creadas a imagen y semejanza de la Divinidad⁵⁹, a la vez, que habían sido elevada como Señor de la creación⁶⁰. La justificación bíblica estuvo fuertemente presente en toda la construcción ideológica de Garvey, y en este sentido, el Génesis fue el sustento para sus nociones

⁵⁹ “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza” (Génesis 1:26 Reina Valera Antigua).

⁶⁰ “Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se mueve sobre la tierra, en que hay vida, toda hierba verde les será para comer: y fue así”(Génesis 1:30 Reina Valera Antigua).

igualitaristas, por lo menos, en lo referente a la ontología del hombre: "No quiso en su Gran amor crear una raza superior o una raza inferior;" (Kalenga, 2008, p. 172). Esto le permitió solucionar un doble proceso: por un lado rechazar la condición de opresión y discriminación de los negros y la colonización africana, pero a la vez, contener una justificación por la cual tanto el colectivo africano/afrodescendiente, como el continente en sí *debía* alzarse de su condición de subalternidad y desarrollar su potencial humano, porque tal era el designio del hombre dictaminado por el mismísimo Creador, al ser el primero reflejo del segundo⁶¹.

A los dos elementos anteriores, se le sumaron otras dos nociones que se conjugaron a la hora de construir su proyecto de liberación de los negros del mundo. En primer lugar, Garvey se mantuvo dentro de la construcción de conocimiento científico positivista de división de la humanidad en unas cuantas razas: negra, caucásica, amarilla y roja. Pero, a diferencia de ciertas posiciones racistas, él no veía nada inherente a la raza negra que la hiciese inferior a la blanca, ninguna falta de atributos o de capacidades; si en el pasado habían demostrado en África todo su valor, en el futuro podían volver a repetirlo. Pero, ¿por qué en el presente los negros por el mundo se mantenían sojuzgados, sus potencialidades negadas, a la vez que África en un estado subdesarrollo? Si nada *natural* había en el negro que justificase su estado de subordinación al blanco, sus causas debían encontrarse en acontecimientos *histórico-sociales*. Marcus Garvey se inscribió dentro del darwinismo social como mecanismo de comprensión de los eventos humanos, la supervivencia del más fuerte era el motor que guiaba de fondo las relaciones sociales. Desde su perspectiva, no había nada moralmente erróneo en la explotación de los más débiles por los más aptos, la depravación sobre los recursos africanos y la explotación de los negros a lo largo de la Modernidad, era entendible ya que encajaba dentro de las lógicas del funcionamiento de humano. Más aún, la carga estaba puesta sobre los propios negros que se habían dejado dominar y esclavizar por otra raza, y así a lo largo de los siglos habían ido perdiendo poder y fortaleza. En este sentido, el *poder* –económico, político y cultural– era la herramienta para lograr la grandeza de cada raza, *poder* que Garvey asociaba con desarrollo estatal. De esta forma, él delineó sus ideas de liberación, ligando la *raza* con la

⁶¹ Kalenga (2008) refleja muy bien esta idea al decir: "Para Garvey, actuar como y ser iguales [entre sí], es ser libres y productivos, ser 'los señores de tu propio destino, funcionar como personas, en tanto Él te creó" (p. 73).

búsqueda y desarrollo del *poder*. Si bien los hombres eran iguales entre sí, habían sido divididos por razas por obra del Creador, por lo cual, sin importar su lugar de nacimiento, “negros de África y de América [eran] uno en sangre. Han surgido de una misma materia prima” (Garvey, 2011, p. 4); y como uno en sí mismo, a la raza negra le correspondía un solo lugar por derecho bíblico: África (Génesis 10: 1-32).

Entonces llegamos al *quid* de la obra de Marcus Garvey. Primero, el proyecto de *back-to-Africa*, que se derivó de lo previamente expuesto. Para tal fin, promovió la formación de una empresa naviera en 1919, la *Black Star Steamship Company*, que si bien fue un rotundo fracaso, en tanto apenas logró algunos transportes y culminó con su quiebra –y con Garvey acusado de fraude– fue la materialización del anhelo *garveyista* del retorno⁶². Los negros del mundo, que eran a la vez todos *africanos*, debían volver a su tierra, al territorio que se le había concedido por voluntad divina, con el fin de refundar allí la grandeza perdida de la raza, de acabar con el mestizaje que había ido debilitando a la raza como fruto del contacto con otras⁶³ y de *civilizar* al continente sumido en la *barbarie*: “Los objetivos declarados de la asociación son: (...) asistir en civilizar a las tribus atrasadas de África, (...) promover un trabajo de concientización espiritual entre las tribus nativas africanas” (Garvey, 2011, p. 2). Así, con la migración masiva de intelectuales, profesionales, obreros, *cristianos*, África se iría poniendo a tiro de los últimos adelantos científicos, políticos y económicos, logrando equiparar en poder a Occidente, logran la grandeza largamente esperada. En segunda instancia, su propósito estaba ligado a la idea de *liberación* individual y colectiva. En relación a lo primero, los *africanos*⁶⁴ debían emanciparse ellos mismos de la *esclavitud mental*, de la auto-degradación y auto-desprecio a los que habían sido sometido por las

⁶² Al respecto, es interesante el análisis que hace McCormick (2008) al asociar la *Black Star Company* con un intento simbólico de contrarrestar el *Middle Passage* (pp. 258-259).

⁶³ En Garvey se puede ver un exacerbado racismo y un repudio absoluto de cualquier forma de contacto entre razas: “La UNIA está luchando. La UNIA está compuesta por todas las variedades de Negros –negros, mulatos y amarillos– quienes están trabajando honestamente por la purificación de su raza, y por una comprensiva corrección del problema racial” (Garvey, 2011, p. 4). Al respecto, la UNIA llegó a coincidir con el mismísimo Ku Klux Klan, reuniéndose con su líder en Edward Clarke en Atlanta en 1922. Cuando se le preguntó el porqué de sus acciones, Garvey comentó: “Yo veo al Klan, los Clubes Anglo-Sajones y a las Sociedades de los Americanos Blancos como los mejores amigos de la raza que todos los otros grupos de blancos hipócritas juntos. Me gusta de su honestidad y su juego limpio. Usted pueden me pueden llamar Hombre del Klan si quisieran, pero potencialmente todo hombre blanco es Hombre del Klan, en la medida en que el Negro es concebido una competencia con los blancos social, económica y políticamente; y no es una mentira nada de eso” (Rabelo, 2013, pp. 506-507).

⁶⁴ Aquí hacemos referencia a *todos* los negros del mundo, en tanto, como mencionamos páginas atrás el consideraba *africanos* a todos los afrodescendientes, no solo a los continentales.

construcciones culturales hegemónicas de los últimos siglos, y comenzar a formarse en términos académicos e intelectuales con el fin de reconocer su valor, la belleza de lo negro, su prolífica historia, su dorado porvenir: “el conocimiento es poder”, y solo los africanos podían elevarse de su estado de subordinación y dominación mediante la instrucción, saber que había llegado el momento de alzarse de entre las penumbras de la vida cotidiana y llevar a cabo el designio de Dios de situarse por encima de las especies y que “auto-conocerse es sentir que para él no hay amos humanos” y que “no hay más amos que Dios” (Kalenga, 2008, p. 180). En cambio, la *liberación* colectiva tenía como eje a África como territorio mítico, divino y redentor, el cual restituiría los efectos de la diáspora, nueva tierra para los que estaban desposeídos, espacio de libertad a los que eran subyugados, lugar de desarrollo para los que eran mantenidos en la miseria y la degradación. África como Tierra Prometida para un nuevo y fructífero porvenir.

Llegamos al epílogo del capítulo con un interrogante: ¿cuál fue el significado histórico de la obra de Marcus Garvey? Por un lado, él fue el resultado de todo un siglo de construcción del pensamiento –heterogéneo- afrocéntrico, pan-africanista y de repatriación. A la vez, fue el primer hombre en liderar un movimiento de masas, mediante la UNIA, que puso en tensión, especialmente en los Estados Unidos, la cuestión racial, contando a lo largo de los primeros años de creación con millones de militantes, hasta su encierro en 1923 y su vuelta a Jamaica dos años más tarde, que significaron el final de esta exitosa experiencia. En términos culturales, simbólicos y políticos, él tuvo gran éxito en revalorizar la *condición de ser negro*, expuso el aporte histórico de África para la historia humana y motivó a los negros por el mundo a buscar la superación personal y a auto-respetarse oponiéndose a los cánones culturales que hacían de la *négritud* una condición degradada del ser humano. Paralelamente, su crítica cultural se le asoció otra de índole económica y política, repudiando la colonización africana, la pauperización de las poblaciones negras por el mundo y la búsqueda de su superación mediante la organización política, expresadas en la *United Negro*. Al fin y al cabo, el *garveysmo* implicó una crítica a la Modernidad, aunque una crítica *desde* las construcciones de la Modernidad, en todos sus niveles: en lo filosófico, en lo económico, en lo político, en lo estético, en lo simbólico. El *garveysmo* logró superar las ideas nacionales y se auto-evidenció como un movimiento internacional, en tanto borró las fronteras geográficas mediante la unidad del oprimido negro, sin importar

su ubicación. Repleto de contradicciones, Marcus Garvey sembró las semillas para
proyectos aún más radicales; una de las cuales habría de aflorar bajo la forma del
Rastafarismo en su propio país natal: Jamaica.

CAPÍTULO 3

*Babylon run de hot fire, de man chased us away from Africa,
And deepin' their hearts, dem try and taking it away from Jah,
Born out a vampire.*

Groundation (2002). Hebron. *Hebron Gate* [CD]. California, Estados Unidos: Young tree
Records.

*Bear witness to Rastafari lioness priest
It is not matter of what you want to believe
King Selassie actualize the biblical prophecies
Jah proceed judgement to visibility.*

Midnite (2010). High places of Anu. *What makes a king?* [CD]. St. Croix, Islas Vírgenes
Estadounidenses: African Roots Lab.

*Woe to the downpressor, they'll eat the bread of sorrow.
Woe to the downpressor, they'll eat the bread of sad tomorrow.*

Bob Marley & The Wailers (1976). Guiltiness. *Exodus* [CD]. Londres, Gran Bretaña: Island
Records.

Al segundo día de Noviembre de 1930, Ras⁶⁵ Tafari Makonnen era coronado como nuevo emperador, renombrado como Haile Selassie I⁶⁶, bajo los títulos de *Su Imperial Majestad, Rey de Reyes, Señor de Señores, León Conquistador de la Tribu de Judah, Elegido por Dios*. La asunción fue recibida en Jamaica gracias a la cobertura del diario más popular de la isla, *The Daily Gleaner*, y por el periódico *Blackman*, de Marcus Garvey. Pero diferentes fenómenos presentes en la sociedad hicieron de este suceso meramente anecdótico, como lo podría haber sido para una isla del Caribe el ascenso de un nuevo rey en el Este africano, en una de las bases de la que se sostendría la construcción del movimiento que cambió el panorama social jamaquino del siglo XX; el movimiento Rastafari. Como vimos a lo largo del capítulo anterior, variadas organizaciones políticas y religiosas dieron particular importancia a Etiopía, por su rica historia, por ser el único país independiente en un África completamente colonizada; o, ya sea por su rol bíblico, que la ubicaba en una posición de privilegio para una población negra en búsqueda de rehacer su identidad a lo largo de siglos de opresión y degradación. Tal como observamos, el etiopianismo fue aquella tradición que remarcó la importancia de Etiopía para los afrodescendientes, debido a la centralidad que adquiría gracias a la afirmación profética de los Salmos 68:31 –“Etiopía estrechará sus manos a Dios”–, que la elevaba como tierra de ascenso y redención de África y todos sus descendientes desperdigados por el planeta. Así, corrientes del *Black Christianity*, el *Revivalism* y la UNIA de Marcus Garvey, por ejemplo, fueron a nivel insular las representantes más populares de un etiopianismo sobre el cual elaboraron sus diferentes doctrinas y formulaciones.

De modo que al asumir al trono Haile Selassie I, gran parte de la población jamaquina puso especial interés en el suceso, y una porción de ésta encontró en la Biblia la respuesta histórica a lo que significaba tal coronación; ya no como un mero hecho político, sino como el advenimiento de una nueva era. La *King James Version* de la Biblia era el texto compartido por la población más allá de sus diferentes credos, y para las mayorías significaba una fuente de inspiración, sabiduría, en cuyas páginas se podían encontrar las respuestas para sus problemas cotidianos; era a la vez guía y emanación de la única Verdad.

⁶⁵Ras es un rango nobiliar, cuya traducción es *Cabeza*.

⁶⁶Cuya traducción sería *Poder de la Trinidad*.

En este sentido, la adscripción de Selassie I como *Rey de Reyes* y su asociación con la *Tribu de Judah* fueron suficientes para encontrar justificación escrituraria para confirmar que el tiempo había llegado, la profecía se había cumplido bajo la forma de *Ras Tafari* y el Final de los Tiempos estaría por llegar para liberar a los oprimidos y castigar a los malignos opresores: en el Libro de las Revelaciones 5:2-5 se leía,

Y vi un fuerte ángel predicando en alta voz: ¿Quién es digno de abrir el libro, y de desatar sus sellos? Y ninguno podía, ni en el cielo, ni en la tierra, ni debajo de la tierra, abrir el libro, ni mirarlo. Y yo lloraba mucho, porque no había sido hallado ninguno digno de abrir el libro, ni de leerlo, ni de mirarlo. Y uno de los ancianos me dice: No llores: he aquí el león de la tribu de Judá, la raíz de David, que ha vencido para abrir el libro, y desatar sus siete sellos

Y más tarde, en Revelaciones 19:11-16,

Y vi el cielo abierto; y he aquí un caballo blanco, y el que estaba sentado sobre él, era llamado Fiel y Verdadero, el cual con justicia juzga y pelea (...)Y en su vestidura y en su muslo tiene escrito este nombre: REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES.

Las horas estaban contadas, la tensión escatológica aumentaba y Garvey así lo expresaba: “Los salmistas profetizaron que ‘Príncipes saldrán de Egipto, y Etiopía estrechará sus manos a Dios’ (Salmos 68:31). No tenemos dudas que el tiempo ha llegado. Etiopía está ahora estrechando sus manos [a Dios]” (Garvey, 1930).

Nacimiento del Movimiento Rastafari. Los primeros *Rastas*, su organización y represión estatal.

Los primeros rastafaris estuvieron fuertemente influenciados por las corrientes pan-africanistas y etiopianistas que se habían ido desarrollando en la región, y que tuvo en Garvey su máxima expresión y popularidad a nivel local. Si bien entre sus iniciadores podemos ver a diversos personajes que formaron parte del garveysmo, no podemos trazar una línea directa y lineal entre Garvey y el Rastafarismo, más aun tomando en consideración el progresivo rechazo de Garvey al emperador etíope a partir de su huida una vez vencidas sus tropas por las fuerzas italianas para 1935. Pero si bien las relaciones entre rastafaris y Garvey fueron casi nulas a lo largo de esos años, es indiscutible la enorme influencia que tuvieron sus escritos e ideas sobre estos actores, debido a la centralidad que

Garvey
F
Rastafari

éste le daba a Etiopía en su papel dentro de África⁶⁷ y como espacio de redención⁶⁸, como a la profecía según la cual la emergencia de un emperador negro en esos territorios implicaría la llegada del Mesías y la liberación de todos los negros del mundo⁶⁹; no en vano, Garvey tendrá un status cuasi-profético para los Rastafaris en las décadas venideras.

Así para principios de 1930 se expandió el culto hacia el emperador de Etiopía entre los sectores marginales y pauperizados urbanos y rurales, bajo el liderazgo de cuatro personajes que organizaron al movimiento a lo largo de toda la década: Leonard Howell, Robert Hinds, Joseph Hibbert y Henry Dunkley. Si bien cada uno en particular comenzó a predicar la divinidad de Haile Selassie I como el Mesías y libertador de los negros, es notable que ninguno tuviera contacto entre sí previamente, sino que llegaron a la conclusión de manera separada. Esto nos remarca nuevamente cómo diferentes características de la construcción de sentidos culturales y simbólicos presentes en Jamaica y en el Caribe nutrieron al Rastafarismo a la hora de elaborar sus modos de análisis de la realidad. Si bien en el apartado siguiente haremos un estudio más pormenorizado de los diversos componentes, con sus contenidos y significados, que lo hicieron el movimiento de transformación social más grande de la isla del siglo XX; estos cuatro hombres compartieron un conjunto de posturas y recorridos que facilitaron cierta homogeneidad conceptual, o mejor aún, una noción de pertenencia a un mismo colectivo. En primer lugar, ya remarcamos que cada uno de ellos ligó públicamente a Selassie como la encarnación de la Divinidad, Dios viviente, el Mesías en su vuelta al trono⁷⁰; pero con esto no sostuvieron una actitud expectante de la Parusía o del Juicio Final, todo lo contrario, sus ideas estuvieron asociadas a un milenarismo radical, que indicaban que era el momento en que las mayorías -negras- oprimidas por un sistema racista y desigual, se alzaban contra la minoría blanca opresora para despojarlas de su poder y cumplir así los Signos de los

líderes

Acu'de
Sujetos
pup.

⁶⁷ Por ejemplo: "Nosotros los Negros creemos en el Rey de Etiopía, el Dios eterno -el Dios Padre, Dios Hijo, Espíritu Santo Divino, el Único Dios de todos los tiempos. Ese es el Dios en quien creemos, pero debemos alabarlo a Él a través de los lentes de Etiopía" (Garvey, 2009, p. 29).

⁶⁸ Una cita significativa se puede encontrar en su discurso por el Día de la Emancipación en 1922: "Y la fe que tenemos es una fe que finalmente nos llevará de vuelta a ese antiguo lugar, esa antigua posición que ocupamos una vez, cuando Etiopía estaba en su gloria" (Garvey, 2009, p. 51).

⁶⁹ "Miren hacia África por la coronación de su Rey para saber que la hora de la redención está cerca" (Chevannes, 2011, p. 567).

⁷⁰ Más adelante veremos las heterogéneas concepciones acerca de la *sustancia* de Selassie, en tanto Encarnación de la Divinidad, Hijo de Dios, un profeta; etc.

Tiempos. El mensaje escatológico se asociaba, hasta convertirse en un todo indiferenciado, con la crítica y transformación político-social. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, ellos sostenían las posturas de orgullo racial y afrocentrismo presentes en el etiopianismo, revivalismo y garveysmo. Si lo *racial* estuvo presente a lo largo de los años 30, especialmente en Howell, quien provenía de las mismísimas filas de la UNIA, hubo con el tiempo un progresivo corrimiento a interpretar y auto-referenciarse como *africanos* más que como *negros*, si bien esto último y su reivindicación —en especial en lo estético— nunca desapareció, en tanto lo *racial* siguió siendo una herramienta de degradación y diferenciación en la sociedad jamaicana. Luego, la trayectoria de por lo menos tres de los cuatro líderes —dado que de Robert Hinds no tenemos noticias al respecto— estuvo marcada por la migración y el movimiento, que se puso en manifiesto en sus discursos con su hincapié en la repatriación y vuelta a África. En palabras de Huon Wardle (2002),

Esta capacidad de desplazarse sin perder el sentido de conexión con el entramado social tiene una dimensión política-económica global (...) Está bien establecida que la idea de *freedom-through-movement* fue combinada con la clara percepción del racismo del sistema de trabajo migrante en las ideologías de jamaicanos como Marcus Garvey y Leonard Howell —figuras que experimentaron la experiencia migratoria en primera mano (...) La migración sostiene la idea de libertad enfrentando al migrante cara a cara con las matrices raciales y de clase (pp. 502-503).

Pese a que a lo largo de las décadas hubo en momentos específicos un explícito fervor por la vuelta a la *madre patria*, este discurso estuvo más asociado con la conformación de un espacio idealizado a *alcanzar-construir* que a una real búsqueda de volver al continente africano. En cuarto lugar, el arraigo del movimiento Rastafari se dio entre los sectores más pobres urbanos y rurales, en un contexto de radicalización y movilización social como consecuencia de la crisis económica mundial, y que fueron una de las bases para el desarrollo de las *Labour Rebellions* del Caribe, tal como señalamos en el Capítulo 1. El monopolio de esta base social se sostuvo hasta por lo menos la década del 60, cuando comenzó a expandirse por sobre las clases medias, sin por ello perder su raigambre popular. Por último, si el mensaje proclamaba una ruptura con las nociones sociales preestablecidas, en lo estético y cultural, una resistencia hacia las relaciones sociales existentes, el Estado jamaicano no pudo menos que sentirlos como agresores y sujetos peligrosos, por lo que la

vida de los primeros líderes estuvo surcada por la represión y el encierro, por sedición, por violencia, por demencia.

Leod Howell

Leonard Howell es considerado por ser el primero en haber predicado públicamente el carácter mesiánico de Haile Selassie. Si bien ciertos puntos de su vida previa a su constitución como personaje público permanecen a oscuras, es sabido que supo pasar parte de su juventud trabajando en el noreste norteamericano, donde vivió en carne propia la experiencia del racismo blanco, antes de retornar a Jamaica, su tierra natal, en diciembre 1932⁷¹. Entre 1933 y 1940, tuvo como centro de actividad la parroquia de St. Thomas y Port Morant, donde expuso sus nociones sobre el retorno del Mesías en la persona de Rastafari, que implicaba la necesidad de rebelarse violentamente contra la minoritaria clase dominante blanca y al sistema colonial, la superioridad de la raza africana sobre la blanca y el rechazo a reconocer al Rey Jorge V como soberano, sino al Emperador de Etiopía,

...nuestro Rey vino para redimirnos hacia nuestra Madre Patria, África. Había una vasta cantidad de personas que creían que eran súbditos británicos, pero el gobierno británico solo los estaba protegiendo hasta que su Rey viniese, y cuando viniese, el Rey de Inglaterra los devolvería a su Rey (Post, 1978, p. 166).

El periódico *Daily Gleaner* tomó rápida cuenta de la popularidad que Howell estaba teniendo entre la "clase trabajadora" y de su "lenguaje sedicioso y blasfemo" (Post, 1978, p. 165), como del éxito que tuvo al vender aproximadamente 5 mil tarjetas postales con la figura de Selassie I a un chelín cada una (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p. 10), que se suponía servirían como pasaporte a Etiopía, ya que su coronación implicaba la vuelta a casa de los hijos diaspóricos de África. El movimiento de Howell se vio enriquecido con la presencia de Robert Hinds, quien formase parte de la filas de Bedward y del revivalismo en las décadas pasadas, costándole en 1921 su detención y posterior envío al asilo mental por ser "mentalmente incompetente". Las autoridades coloniales actuaron rápidamente contra estos dos tempranos líderes, cuya popularidad quisieron detener. Por ello, el 3 de enero de 1934 fueron acusados de sedición —al rechazar la majestad del Rey Jorge—, y encarcelado Howell por dos años y Hinds por uno; situación que se repetiría con el primero en 1937 y 1939. Al salir de su primera condena, Howell organizó la "Sociedad de Salvación de

⁷¹ Hay un amplio acuerdo sobre su trayectoria personal (Post, 1978; Smith, Augier, Nettleford, 1967).

Etiopía”, a través de la cual abrió algunas panaderías, en un primer intento de conformar una estructura autogestiva y auto-sustentable de sus seguidores, que tuvo como máxima expresión a partir de 1940 con la apertura de la comunidad “Pinnacle” en St. Catherine.

Al lado de éstos emergieron las figuras de Joseph Hibbert y Henry Dunkley. Del primero se conoce que nació en Jamaica, y que en su adolescencia la abandonó trasladándose a Costa Rica, donde se dedicó al cultivo de bananas. Para 1924 se unió a la *Ancient Mystyc Order of Ethiopia*, sociedad masónica, de la que logró convertirse en *Master*, y al retornar a su isla natal en 1931, comenzó a pregonar a Selassie I como Rey de Reyes, el Mesías retornado y el Redentor⁷² en Kingston. Allí conoció a Howell, quien se trasladó a St. Thomas dejando a Hibbert la misión de continuar su trabajo en la capital insular, donde formó la *Ethiopian Coptic Faith*, con unas reglas, procedimientos y definida organización –lo que le valió su alejamiento de Howell-, en gran parte según los lineamientos de su contraparte etíope, usando como texto base la Biblia Etíope de St. Sosima, impresa y distribuida en la isla por la propia organización. Pese a no tener el mismo discurso incendiario de Howell, Hibbert no escapó de la represión policial, siendo arrestado tres veces en 1935, una bajo el cargo de demencia. Por último, tenemos a Henry Dunkley, marinero de la *Atlantic Fruit Co*; quien, influido por las ideas de Garvey, abandonó la profesión en 1930 para dedicarse a la lectura de la Biblia y comprobar qué significaba la llegada del nuevo emperador de Etiopía. Luego de cerciorarse del carácter divino de Selassie, organizó en Kingston el *King of King Missionary Movement*, pero a diferencia de sus correligionarios, él mantuvo que el Emperador era “Hijo de Dios, pero no el Padre mismo” (Post, 1978, p. 1964). A partir de 1934 comenzaron sus problemas con la ley, dos veces apresado por alteración del orden público durante una reunión, para finalmente ser movido a un asilo mental por cinco meses y veintiún días.

Luego de las descripciones de la trayectoria de los primeros líderes del movimiento Rastafari, sería sumamente erróneo asociarlos como parte de una nueva expresión religiosa en la isla, pese a que el contenido de sus discursos y acciones pudiesen parecer ir en esa dirección. En primer lugar, vimos como el carácter religioso de sus *meetings* y discursos, estuvieron fuertemente imbricados con el cuestionamiento a la sociedad racista y desigual

⁷² Nuevamente, se pueden ver los variados derroteros de los primeros rastafaris, ligados a diferentes credos y organizaciones, para luego formar parte del movimiento a partir de 1930.

jamaíquina, lo que se materializó en el temprano arraigo que tuvieron en los sectores pauperizados de Kingston y St. Thomas, por el momento, las dos primeras acotadas áreas de desarrollo. A la vez, observamos cómo las fuerzas de seguridad y el gobierno colonial no cesaron en perseguir a sus preeminentes miembros, encarcelándolos una y otra vez, por causas *políticas*, tales como la alteración del orden público y la sedición; no fue casual que el encierro en el manicomio fuese uno de los destinos comunes de los líderes, asociándose la disidencia política con el trastorno mental. Una interesante muestra de cómo fue recibida la prédica Rastafari por las autoridades y las minorías más acaudaladas, fue la petición hecha al Gobernador contra el “culto Ras Tafari” en 1937 por la “St. Andrew and Kingston Civic League” que denunciaba que ellos

... amenazaban con resurgir las causas que dieron lugar al infortunado incidente de 1865 [la Morant Bay Rebellion] mediante la abominable doctrina de piel por piel y color por color siendo inculcada en las mentes de los ignorantes (...) quienes pueden ser llevadas a cualquier extremo en este presente debido a los males del desempleo y privación (Post, 1978 p. 191).

Más aún, llegaron a comparar el “peligro” Rastafari con el soviético,

Inculcan en las mentes de las masas la malvada idea de que hay una conspiración entre el Estado, la Iglesia y los capitalistas en la isla, que es la responsable de su pauperizada situación (...) Su Excelencia se dará cuenta rápidamente el peligro de tales enseñanzas en una Comunidad Cristiana, una enseñanza que es tan peligrosa como la de la Rusia Soviética (Post, 1978, p. 191).

Numerosos autores han intentado describir este momento inicial del Rastafarismo como dedicado pura y exclusivamente a trazar las posturas religiosas y de intentar expandir la idea de Selassie I como “Mesías” y “Redentor” de africanos y sus descendientes por el mundo; las palabras de Stephen King (1988) son una muestra al respecto: “De 1930 a 1966, el movimiento Rastafari fue un movimiento pasivo, apolítico, comprometido con la adoración del emperador de Etiopía, Haile Selassie, y con la repatriación de sus miembros de vuelta a África” (p. 3)⁷³. De este modo, la *politización* del discurso Rasta se habría dado por la aparición de corrientes seculares a su interior y por el acercamiento con las clases

⁷³Este mismo razonamiento se puede encontrar en Chevannes (1989, p. 11) y Brenes (2007, p. 11); aunque en ambos casos, este período centrado en lo “religioso” terminaría en la década de 1950.

medias que le habrían permitido incorporar las ideas del *Black Power*⁷⁴. Totalmente contrario a esas nociones, en primer lugar, ya notamos la peligrosidad con la que eran tomados los rastas; y a continuación veremos cómo los Rastafaris de la agitada década del 30 participaron en el movimiento más amplio de lucha política que culminó con la *Labour Rebellion*, en algunos casos siendo parte importante de los grupos más radicales de este fenómeno. Finalmente, en el siguiente apartado haremos un análisis más minucioso del discurso religioso y simbólico Rastafari, ligándolo con su contenido de resistencia, crítica y transformación social.

Dorrell Reid emergió para 1935 como una de las más prominentes figuras del mundo rural jamaicano, en la parroquia de St. Thomas, la cual había visto crecer el número de seguidores del Rastafarismo como consecuencia de la presencia activa de Leonard Howell desde por lo menos dos años atrás. Reid materializó la ligazón entre Rastafarismo y participación política, en tanto —como vimos en el Capítulo 1— lideró la *Tax and Ratepayers Association*, que organizó a los pequeños propietarios y arrendatarios pobres de la parroquia para presionar a las autoridades locales con el fin de conseguir la reducción de los impuestos, rentas y préstamos oficiales antes la ruinoso situación generada por los daños ocasionados a fines de 1935 por un huracán. Si inicialmente la Asociación se dedicó a enviar pedidos formales al gobernador⁷⁵, rápidamente el discurso pasó a ser más y más ofensivo y contestatario, uniendo la retórica rastafari con la oposición a los grandes propietarios: en un llamado a los habitantes de St. Thomas se pudo leer,

... te ruego que te nos unas como un cuerpo de personas y marchar un gran Ejército contra estos parásitos de la tierra los cuales son un obstáculo en nuestro camino, especialmente [para] nosotros, los más pobres de la raza de color de la población (Post, 1978, p. 247).

En esta cita podemos ver ya dos elementos de crítica social, por un lado, impugnando el poder de los grandes propietarios de tierras sobre la multitud de los pequeños, a la vez de la

⁷⁴ Con esto, no negamos el rol que tuvo el *Black Power* jamaicano en el camino recorrido por el Rastafarismo, pero como se estudiará en las páginas venideras, esta asociación se dio porque los primeros vieron el contenido revolucionario del segundo, y no un espacio vacío al que llenar. El libro *The Groundings with my brothers* de Walter Rodney fue una gran expresión de este fenómeno.

⁷⁵ Es digno de notar cómo Reid, antes de formarse la Asociación, enviaba numerosas cartas sobre la situación de St. Thomas al periódico *Plain Talk*, pasquín que se caracterizó en la década del 30 por ser el único en reivindicar las agitaciones de los trabajadores y campesinos, con una marcada editorial de izquierda. Que Reid haya decidido escribir columnas en este pasquín y no en otro, remarca sus propias posturas radicales.

identificación de estos últimos con la raza negra. Pero, la *Tax and Ratepayers Association* siguió radicalizándose, tal como se expresó a fines de 1936, cuando llamó a sus miembros a tomar ellos mismos el poder, dado que no se podía esperar nada ni del Gobierno ni de los legisladores,

No debemos dejar que quienes no pueden ver nuestras necesidades y cuidados nos guíen. No podemos abandonarnos a Legislaturas [sic] que se auto-proclaman como Embajadores del Gobierno. Nosotros podemos ser Embajadores si nos decidimos a engrosar la cantidad de miembros de la T & R. P. A de St. Thomas (Post, 1978, p. 248).

Ken Post (1978) vio en esta experiencia un salto cualitativo en las ideas del Rastafarismo manifestado en esta parroquia. Mientras Howell promulgaba un "mensaje milenarismo de redención vía Ras Tafari", Reid superó este estadio de llamado a "la divina redención" por un mensaje tierra y mejoras del nivel de vida (p. 246). La crítica al orden colonial, a la pauperización, al poder de la minoría blanca era parte fundamental del movimiento Rastafari, aún en sus mismísimos inicios, y Reid se movió dentro de estos mecanismos de comprensión de la realidad que Rastafari habilitaba. Que Howell priorizara los caracteres místicos del movimiento, ni ocluye el contenido transformador de su mensaje, ni hace de Reid una rareza dentro del Rastafarismo ni una superación del mismo; la diferencia estuvo en los recorridos personales que tuvieron, y cómo activaron frente a la realidad con las herramientas que compartían.

A nivel urbano también se dieron casos de liderazgos rastafaris en estructuras políticas, tal como el caso de Satira Earle, quien fuera la Presidente de la división de la UNIA de la parroquia de St. Andrew, y participase de la formación de la *Labour Union*, organización sindical que analizamos en el primer capítulo. Earle se conformó como una de las líderes más importantes de los derechos y situación de la mujer durante la década del 30, asociando una retórica Rastafari con un discurso anti-capitalista. Durante la convención de la *Labour Union*, ella no dudó en emanar unas provocativas palabras ante una sala eminentemente masculina: "Despierten hombres, si ustedes están temerosos de continuar, yo organizaré un comité de mujeres y lanzarnos contra los Capitalistas de esta Isla y dejar a los soñolientos hombres atrás" (Post, 1978, p. 241). Al año siguiente, en relación con la invasión italiana a Etiopía, ella supo ligar el carácter mesiánico de Selassie I con la movilización social,

El año 1935 [2da Guerra Ítalo-Etíope] comenzó con Etiopía estrechando sus manos a Dios y no hacia Europa como ellos creen. Los Negros de todo el mundo están agitando y debemos conseguir un trato igualitario, si no, Europa deberá a su tiempo nuestras voces” (Soares, 2007, pp. 5-6).

Si bien es difícil rastrear su devenir político a fines de la década, sí se tiene rastros de Earle formando parte de la *Labour Rebellion*, que culminó en 1939 con la primera Conferencia de la Mujer.

De modo, que Dorrell Reid y Satira Earle, fueron dos ejemplos de cómo el Rastafarismo fue un vehículo para la comprensión de las desigualdades sociales, que permitió a seguidores incluirse dentro de las reivindicaciones y movimientos políticos en la agitada década de 1930.

Primera aproximación al Rastafarianismo como movimiento de transformación social. Heterogeneidad, herencia y memoria: Jah, Selassie I y la divinidad del Hombre. África, Zion y Babilonia.

Una de hipótesis que defendemos en este trabajo es que el análisis del movimiento Rastafari en su conjunto debe poner en tensión –y cuando no, rechazar de plano- las nociones que escinden la expresividad religiosa de la crítica político-social. En el Rastafarismo lo religioso y lo político son dos caras de una misma moneda, en tanto es una construcción sumamente holística que resume una forma de pensar y activar en la realidad, que reúne formulaciones de tipo metafísicas y místicas con un proyecto colectivo de transformación social, insertándose en la tradición caribeña y jamaicana de organización religiosa participativa del universo político, tal como vimos en el Capítulo 2 con ejemplos tales como los maroons, el Native Baptism o la propia UNIA de Marcus Garvey. Su éxito y expansión se dio porque supo dar respuesta a las necesidades individuales y grupales de la población negra más relegada de la sociedad jamaicana, fue la máxima expresión de los *sufferers* de los *ghettos* urbanos y aldeas rurales en su lucha contra la pobreza, explotación política, ostracismo social (Mackie, 2005, p. 31), marginada y degradada por los cánones culturales y simbólicos hegemónicos heredados de la Modernidad y de la era colonial. Su alto contenido espiritual -que expresa formas particulares de relacionarse con la Divinidad,

elabora un panteón propio de Mesías y profetas, que da lugares novedosos al cuerpo humano y a la Naturaleza, ubica al ser humano en una posición primordial entre los frutos de la Creación; etc. se confunde con la crítica al capitalismo y al colonialismo, la revalorización de la historia africana y de la población negra en un mundo racialmente diferenciado, y la propuesta de formas de organización sociales igualitarias y comunitarias. Por ello que hacemos nuestra la síntesis de Andrés Serbin (1986) sobre el *carácter del movimiento Rastafari*,

... más que un movimiento religioso es fundamentalmente un movimiento social que expresa, con los instrumentos ideológicos disponibles, la búsqueda, por parte de un amplio sector de la población jamaicana, de una estrategia de adaptación y de supervivencia a las condiciones económicas, políticas y etno-culturales adversas que le impusieron las particulares características de la colonización británica en la región, y una cosmovisión milenarista que aspira a un cambio de estas condiciones con la desaparición apocalíptica de 'Babylon' y el retorno a la tierra de los ancestros, como una reivindicación fundamental de la raza negra (p. 183).

Ni movimiento religioso⁷⁶, ni escapista⁷⁷, ni falsa conciencia⁷⁸, el Rastafarismo reunió la tensión escatológica con la militancia política, el milenarismo con la transformación social, la divinización de Selassie I con la crítica al colonialismo y la repatriación a África con una revisión de la propia historia. Por eso, a continuación haremos un análisis de los elementos que consideramos centrales en la construcción de un *corpus* y *praxis* del movimiento que revela lo anteriormente expuesto, pero partiendo como premisa el alto carácter simbólico en su expresividad y su elaboración de las ideas; como afirma Ennis Barrington Edmonds (2003), "en vez de elaborar sus orientaciones en extensos tratados intelectuales, [los] Rastas han codificado su ideología en ciertos símbolos evocativos" (p. 73).

⁷⁶ "Rastafari debe ser incluido cuando se consideran las religiones afro-derivadas en Jamaica y el Caribe" (Chevannes, 1990, p. 143).

⁷⁷ En Owens (1977, pp. 151-154) se puede ver algunos de los autores que si inclinaron por esta postura, tales como Lentenari y Simpsons -quien en su vejez cambiará su notoriamente su visión.

⁷⁸ "[El] Etiopianismo fue una falsa conciencia porque hablaba sobre mitos bíblicos y otros remotos materiales (usualmente seudo) históricos, [y] no sobre la estructura de clases y sus relaciones" (Post, 1978, p. 193). Cosa que como vimos, esta afirmación es virtualmente falsa, aunque extrañamente él mismo analiza los movimientos sociales seculares donde los Rastas tuvieron particular ascendencia, tales como el *Tax and Payraters Association*. Aunque Post se contradice constantemente sobre cómo catalogar al movimiento Rastafari, ya que, si bien se aleja de las formas del marxismo, su crítica social lo acerca. Por ello que Post se sienta incómodo al categorizarlo.

Cualquier estudio del Rastafarismo se debe iniciar teniendo en cuenta su carácter descentralizado, acéfalo y heterogéneo, sin instituciones universalmente aceptadas ni cuerpo común de dogmas, prácticas o creencias orales o escritas; muchas de éstas son vividas de manera diferentes y encuentran su reproducción diversas justificaciones según cada sujeto en particular considerado a sí mismo rastafari. Aun así, el movimiento no se vio desprovisto de fuertes liderazgos ni de asociaciones con sus propias reglas y funciones específicas. Si la fluidez y la diversidad en sus concepciones y prácticas, su forma de unidad y estructura interna se dio mediante "la agregación suelta de grupos conectados entre sí por redes personales" (Barrington Edmonds, 2003, p. 68), generando el carácter *reticular* característico del movimiento Rastafari.

Uno de los primeros elementos centrales en la construcción de sentidos por el Rastafarismo ha sido el papel dado a Haile Selassie I, cuya jerarquía no puede ser soslayada en el momento en que el mismo nombre del movimiento reside de la unión de su título nobiliario *-Ras-* con su nombre de pila, Tafari. Como ya definimos al inicio del capítulo, su coronación activó a numerosos jamaquinos a comprender tal suceso como la realización de la profecía bíblica, como consecuencia de las propias construcciones ideológicas que operaban en la región y potenciadas por los títulos adoptados por el Emperador. Sin embargo, sería desacertado aseverar que desde allí hubo una homogénea consideración de Selassie I, ya que hubo variadas formulaciones acerca de su carácter ontológico: Howell, por ejemplo mantuvo que Él era la materialización de la Segunda venida de Cristo, que estaba constituido por la misma sustancia del Verbo Encarnado -de modo que Él también lo era-; mientras que Dunkley lo comprendió como representante espiritual de Jesús, pero no Él mismo. Ambas posturas tenían su justificación escrituraria, la primera principalmente en el *Apocalipsis 5*⁷⁹, mientras la segunda en *Hechos 1:11*⁸⁰. Más allá de que estas asociaciones con la Divinidad fueron las dominantes, no se debe caer en la tentación de invisibilizar aquellos lineamientos seculares, que vislumbraron a Selassie como un sujeto

Haile
Selassie
- Dios
- Wrofil

⁷⁹ Como ya vimos, los versículos fundamentales son 5:4-5, donde se nombran los mismos títulos adoptados por Selassie I: "Y yo lloraba mucho, porque no había sido hallado ninguno digno de abrir el libro, ni de leerlo, ni de mirarlo. Y uno de los ancianos me dice: No llores: he aquí el león de la tribu de Judá, la raíz de David, que ha vencido para abrir el libro, y desatar sus siete sellos" (Revelaciones 5:4-5 Reina Valera Antigua).

⁸⁰ "Varones Galileos, ¿qué estáis mirando al cielo?, este mismo Jesús que ha sido tomado desde vosotros arriba en el cielo, así vendrá como le habéis visto ir al cielo" (Hechos 1:11 Reina Valera Antigua). De este modo, su Vuelta sería bajo la forma de un hombre, sin nacer, sin niftez, por lo que Selassie no podía ser Él mismo.

símbolo de lucha anti-colonial, representante de la dignidad del continente en el único país no dominado por las potencias occidentales; llegando incluso en algunos casos, a directamente impugnarlo como figura positiva por el carácter represivo de su gobierno y por la miseria en la que vivían sus súbditos⁸¹. En este sentido, la divinización debe ser entendida no como un mero acto irracional o retardatario dentro de los mecanismos de participación y construcción ideológico-política, sino que se debe enmarcar dentro de la sociedad en la que se produjo, como en este caso la jamaquina de la tercer década en adelante, donde la vida misma era comprendida y permeada por lo sobrenatural y cosmológico. La toma de Selassie como reencarnación de Jesús o como su representante fue una poderosa imagen que permitió la doble urgencia de rehacer la identidad de las mayorías negras, como de formular un “panteón héroes y hombres admirables” que permitiesen sostener las necesidades de orgullo racial, en una lucha por quitarle a la cultura blanca moderna la única representación y valoración de los negros. De modo que un emperador que asumía las riendas del único país no-colonial, que además adoptaba títulos de gran fortaleza dentro de la tradición escrituraria cristiana, que ligaba su poder con Dios y se auto-elevaba por encima de todos los gobernantes de la Tierra –al denominarse *Rey de reyes y Señor de Señores*–, hizo de él el personaje clave para embanderar e identificarse. La valía de Selassie trascendía su materialidad, sus acciones de gobierno o sus posturas ideológicas, lo que hubiese hecho previamente o lo que hacía en su cotidianidad carecía de importancia; él cobraba potencia por lo que *iba a hacer*, su función se trasladaba al futuro, ya que con su vuelta se actualizaba la profecía bíblica y comenzaba una era de derrota de la Maldad, del Maligno y de sus acólitos, los opresores, en donde la victoria se habría de traducir en una nuevo reinado de igualdad y armonía entre los hombres,

... si estos grupos en el mundo cristiano que particularmente divinizan –mujeres, el colonizado, el pobre- son tan marginales que la resistencia exitosa debe necesariamente tomar un

⁸¹ “De hecho es muy común conocer a personas auto-proclamadas Rastafari quienes no sostienen estas creencias. Durante mi estudio de campo en Dominica, conocí muchas personas identificadas a sí mismas como Rastafari, quienes no aclamaban a Haile Selassie como ‘dios viviente’. Dread X, por ejemplo, participa en un Nyahbinghi, pero consideraba a Selassie como un corrupto fraude. Biye, en oposición, piensa en Selassie como un hombre muy ‘sabio’, pero se abstuvo de asumirlo como una deidad”. Salter, R. (2008, p. 16). La afirmación que la divinización de Selassie fue “la dominante” surge como inferencia, más que como constatación, de la bibliografía utilizada. Si bien la mayoría acepta la heterogeneidad en las posturas individuales sobre las diferentes nociones y prácticas, en lo relativo al *carácter* de Selassie no suelen ir más allá ni poner en tensión las ideas que los Rastafari se hacían sobre él. Será un tema de investigación el revelar las posibles divergencias, más aún en el período en que estamos trabajando: 1930-1981.

carácter más dramático, y que alinear sus aspiraciones con lo divino o procesos naturales es proporcionar una autorización objetivada para la acción radical, permitiéndoles desafiar el orden dominante (...). En este sentido, la 'divinización' es una teoría de protesta subdominante enmarcada en un lenguaje cosmológico (Littlewood, 1998, p. 10).

Otro punto fundamental del Rastafarismo fue la construcción de una conciencia colectiva mediante la identificación con los esclavos trasladados durante el período colonial americano, partiendo del *Middle Passage* como proceso iniciático que provocó la ruptura con el modo de vida de los africanos, dando paso al terrible tormento de la esclavitud y a la alienación mediante la dispersión en tierras ajenas y lejanas, donde tuvieron que reconstruir sus existencias bajo condiciones absolutamente adversas, no solo por la pauperización y explotación que vivían cotidianamente, sino por su ubicación en el escalón más bajo de la pirámide de la dignidad humana según los mandatos de la cultura dominante, esto es, la Modernidad occidental. Esta re-escritura de la propia historia, con su centro en la violencia ejercida por los Estados europeos y la Modernidad, y en el agrupamiento bajo una misma identidad a los dispersos esclavos transportados de África, les permitió paralelamente elaborar una comprensión del presente y moldear una meta a futuro. Así, la construcción identitaria llevó a dos caminos emparentados: por una parte, al considerarse descendientes de los esclavos africanos, pudieron auto-percibirse ellos mismos como africanos, siguiendo las tendencias de Blyden o Delaney, más que como negros, como prefería Garvey. Este sentido de pertenencia conllevó a considerar a África como la *Motherland*, representante del lugar primigenio al cual había que retornar de modo físico o espiritual⁸², para volver a vivir en perfecta armonía. Pero al ligarse con los esclavos, les facilitó advertir que la opresión vivida ayer por sus antecesores seguía día a día vigente, oprimiendo de igual manera a los afro-descendientes aunque ya no estuvieran bajo el yugo del látigo y las cadenas; Bob Marley lo expresó magistralmente al cantar: "Today they say that we are free, only to be chain in poverty" (Bob Marley & The Wailers (1973). *Slave Driver. Catch a Fire*[CD]. Londres, Gran Bretaña: Island Records). La emancipación de 1838 no hizo mucho para mejorar la situación de los que sufrían la esclavitud, sometiendo a su progenie a las fuerzas del mercado, a la marginalidad, al analfabetismo, a la violencia política endémica y a los ghettos urbanos. De ese modo, se estableció el *continuum*

⁸² En las próximas páginas ahondaremos más sobre esta construcción/relación establecida con África.

esclavismo-capitalismo, como parte de una misma moneda a la que había que destruir y superar, en la que África aparecía como su anverso. Así que esta revisión de la memoria debe verse, como señala Stuart Hall (2003), como resultado de una lucha de poder, en este caso, entre un sector emergido de los sujetos más marginados de la vida social jamaicana y por ende los despreciados por la cultura dominante blanca en búsqueda de empoderamiento y revalorización como sujetos sociales, contra, justamente, las categorías creadas y aceptadas surgidas de las lógicas de la Modernidad occidental⁸³,

Aunque [las identidades diaspóricas] parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no 'quiénes somos' o 'de dónde venimos' sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos (pp. 17-18).

Ligado a esta cuestión, estuvo la doble relación establecida con África: como *Motherland* y como *Zion*, que diferencia una de la otra la idea de repatriación física con un "retorno constructivo", es decir, la conformación del espacio utópico en las tierras en las que se habita efectivamente. En primer lugar, la visión de África como madre patria se sustentó bajo las nociones de ésta como territorio fundacional, y al *Middle Passage* como evento originario; fue la violencia la que extrajo a los africanos de su continente para arrojarlos a terrenos ajenos y lejanos, separando a millones de seres humanos de su tierra natal, de sus pueblos, a manos del comercio de hombres y el sistema esclavista. De esta manera, la repatriación, el *back-to-Africa*, se conformó como un acto de justicia moral para corregir un mal y como un derecho que les correspondía a todos aquellos cuyas raíces se remontaban al continente africano (Chevannes, 2011, p. 568). Pero esta corrección implicaba la inversión del modo de vida al cual fueron subsumidos los esclavos y sus descendientes, para encontrar en su tierra natal el espacio para la realización personal y colectiva, el progreso material, cultural y espiritual que en Occidente les estuvo largamente negado. Esta

África
poder
pelo
Zion

⁸³ "[La] conciencia diaspórica es producida positivamente por medio de la identificación con fuerzas históricas políticas/culturales mundiales, como 'África' o 'China'. El proceso puede no ser acerca de ser africano o no, como ser [norte] americano o británico o donde sea que uno esté asentado, diferentemente... la conciencia diaspórica 'hace lo mejor de una mala situación'. Experiencias de pérdida, marginalidad, y exilio (diferencialmente amortiguadas por la clase) son usualmente reforzadas por una sistemática explotación y bloqueo del progreso" (Alpers, 2001, p. 16).

repatriación física encontró formas organizadas ya para 1934 o como veremos, en los siguientes apartados, en la Convención de 1958 o *The Mission To Africa* de 1961.

África como *Zion*, la Tierra Prometida, fue el segundo nivel de simbolización de una utopía socio-política-religiosa que se apartó del "retorno físico", fue ajena a una idea de repatriación efectiva de las personas, sino que se ligó con la intención de construir, de hacer materia a la *Nueva Jerusalén*: "Zion simboliza la esperanza ya sea una esperanza religiosa, una esperanza celestial o una esperanza socio-política que resta ser construida en la Tierra" (Daynes, 2010, p. 150). Así, la idea del Milenio estuvo hermanada con la lucha por la libertad y la constitución de una sociedad igualitaria, en la que los hombres por ser hombres -iguales entre sí y divinos-, vivirían por fin unidos en uno con Dios, sin más separaciones "artificiales" fruto de las relaciones sociales, las construcciones simbólicas y culturales. De esta manera, no había *espera* pese a la tensión escatológica y la constante posibilidad del Juicio Final, sino *acción* para activar los cambios presentes en los Signos de los Tiempos, iniciados con la coronación del "León conquistador de la Tribu de Judah", destinado a abrir el Libro y liberar los siete sellos y con ello comenzar el *Armageddon*. Esta caracterización rompe con las investigaciones que ubican a Rastafari como un grupo escapista y de repatriación, pasiva y expectante que a la participación política; todo lo contrario, la capacidad de construir esta idea de *Zion/África* como el mundo ideal de unión e igualdad fue uno de sus puntos más revolucionarios en lo político, en tanto los impulsaba a destruir Occidente/*Babylon*, a oponerse a las relaciones sociales, a la cultura dominante y actuar por ese cambio. Si bien miraba *hacia afuera* hacia un territorio mítico, hacia un África idealizada, lo hacía solo con el objeto de *traerlo hacia adentro*, esto es, transformar Jamaica/Occidente desigual, degradante y opresor⁸⁴.

En contraposición con la idea de África/*Zion*, se moldeó la noción de *Babylon* como representante de todo aquello a lo que Rastafari se oponía; así, *Babylon* representó a la sociedad occidental y a Jamaica, a la opresión, a la dominación, al sistema esclavista y al capitalismo, a la idea de progreso, al Estado y sus instituciones, a la Iglesia, al imperialismo y al colonialismo. Su utilización como término contiene cada uno de estos elementos y

⁸⁴ "Ciertamente, lo que estoy observando es un proceso de atribución de sentido: al fin y al cabo, lo que importa es lo que el *homeland* significa para el grupo en el presente, no lo que lo *ese homeland* es o fue" (Daynes, 2010, p. 92).

funciona a diferentes niveles⁸⁵, su nombre procede de la primer ciudad-estado potencia de la Mesopotamia aparecida según el Antiguo Testamento; a la vez, caracterizada como representante de las “grandes bestias” y cuya destrucción provendría por la acción de un personaje mesiánico que constituiría el último reino en el cual todos los seres humanos habrían de someterse, antes de que finalmente dicho reino fuese tomado por los enviados de la Divinidad para gobernarlo “por los tiempos de los tiempos”⁸⁶. Dentro de la usual visión dualista del Rastafarismo, *Babylon/Zion* permitió establecer un claro corte dentro de la sociedad entre aquellos considerados opresores y oprimidos, dominadores y dominados, explotadores y explotados, ricos y pobres, victimarios y víctimas, lo contaminado frente a lo puro⁸⁷, el Mal versus el Bien; en última instancia, quiénes habrían de ser los beneficiarios y los castigados con la consumación de la profecía bíblica activada por Selassie a la que sobrevendría el Fin de los Tiempos y el Juicio Final, quiénes serían los favorecidos y penalizados por la construcción de la Nueva Jerusalén, de aquel mundo de igualdad y unidad de los hombres.

Una categoría singular a analizar es el *carácter*, la *forma* en que fue representada la divinidad, *Jah*. Su nombre fue tomado del Antiguo Testamento –*Jah, Jahveh* y en menor medida denominada *Jahovah*–, fue caracterizada como omnisciente y omnipotente, pero a la vez se correspondía con el Dios del *Apocalipsis*, castigador del opresor y defensor del oprimido. *Jah* como fuente eterna de bondad, sabiduría y amor, *Jah* era aquel que habría de manifestarse en el planeta contra todo acto de injusticia poniéndose del lado de los menos contra los poderosos, el General en la Batalla del Bien contra el Mal, en una guerra que ya estaba operando en sus últimos estadios desde la ascensión de Selassie al trono de David; los 400 años de esclavización y exclusión no habrían de ser en vano, luego del castigo divino

Jah

⁸⁵ “Un término de variados niveles de concreción y especificidad, los predecesores a los romanos y el entero mundo blanco colonial europeo, la entera estructura de poder pos-colonial occidental y su ideología legitimadora y sus *apparatus* políticos; la condición opresiva de ‘exilio’ en la Diáspora Negra; el dominio cósmico presidido por el Papa de Roma y su cohorte de políticos Anglo-Europeos; la fuente de muerte y de destrucción espiritual” (Barrington Edmonds, 2003, p. 44).

⁸⁶ “En el primer año de Belshasar rey de Babilonia, vio Daniel un sueño y visiones de su cabeza en su cama: luego escribió el sueño, y notó la suma de los negocios (...) Estas grandes bestias, las cuales son cuatro, cuatro reyes son, que se levantarán en la tierra. Después tomarán el reino los santos del Altísimo, y poseerán el reino hasta el siglo, y hasta el siglo de los siglos” (Daniel 7: 1-17-18 Reina Valera Antigua).

⁸⁷ “Contaminación y confusión caracteriza a *Babylon* –quien de nuevo sienta a Rastafari como el movimiento de revelación que hace emerger la claridad por sobre la confusión, y la pureza frente a la polución” (Daynes, 2010, p. 162).

Zion retornaría a la Tierra. Así, Jah era tanto un líder en la guerra proclamada por Rastafari contra la Modernidad y Occidente, pero a la vez un Padre fraterno protector de sus hijos ante las injusticias diarias, y en donde encontrarían una escapatoria frente a la frustración cotidiana. En Él también se ponían en juego las potencias de una pelea desigual, de las mayorías excluidas contra las minorías poderosas; sin importar cuan poderoso fuese el enemigo, Él estaría de su lado, del lado del oprimido,

... la clave de la parábola es siempre el sagrado poder de Dios: mientras que los opresores parezcan imposible de pelear, mientras que el juego parezca ya jugado y perdido, la Biblia está para recordar al oprimido que Dios existe, y que Él es más poderoso de lo que cualquier hombre jamás será (Daynes, 2010, p. 121-122).

Ahora llegamos a una de las ideas más relevantes del Rastafarismo, y a la vez, de las más disruptivas: su planteó sobre la ontología del ser humano. En este sentido, el hombre fue considerado igual entre sí en tanto criatura de la Divinidad; pero no era cualquier especie dentro de las habitantes de la Tierra, sino que, primero, en ella se encontraba la chispa del Creador, Él se hallaba en cada uno de los elementos que Él hizo, pero el humano cobró un lugar preferencial en tanto fue elevado al status de "Señor de la Creación", designado por el propio Dios para dominar a las especies y las demás cosas⁸⁸. Así, Rastafari superó la intermediación del orden preternatural fuertemente arraigado en el *revivalism*, sosteniendo el contacto inmediato del hombre con el Ser Supremo. Estas concepciones se materializaron en el propio lenguaje, tal como sostiene Daynes (2010), "(...) Rastafari usa el término '*I and I*' en vez de '*I*', '*you*' y '*we*': la duplicidad es eludida y el lenguaje en sí transmite un fuerte sentido de unidad, entre Dios, la humanidad y la naturaleza" (p. 132). Esta breve exposición podría parecer insuficiente, en tanto se podría sostener que no son nuevas estas ideas sobre la igualdad del hombre entre sí, pero su valor se encuentra al comprender el contexto en que se adoptaron, esto es, en una de las islas más importantes del Caribe, con una población negra mayoritaria, con una larga trayectoria colonial que impuso las ideas de superioridad/inferioridad en las relaciones blanco/negro, y que siguieron presentes a lo largo del siglo XX. Si afirmamos con Fanon (1973) que "es el racista el que crea al inferiorizado" (p. 76), entonces esta igualdad ontológica, sin importar

⁸⁸ Acá se nota la fuerte influencia del *Garveysmo*, quien sostuvo esta idea con fundamentación en el Génesis 1:26-30.

color, raza o género, fue sumamente transformadora; más cuando la equiparación equivalía a igualar a una gran mayoría negra excluida en lo económico, político y cultural, con la minoría blanca propietaria del poder político, económico y cultural.

Década de 1940. Esfuerzo de guerra, cambios en el régimen de gobierno y asentamiento del bipartidismo. Expansión del movimiento y la experiencia de la Comunidad de Pinnacle; comunitarismo, autarquía y represión.

El cierre del ciclo de las *Labour Rebellion* en el Caribe coincidió con el inicio de la II Guerra Mundial, y con ello, enormes problemas económicos y sociales se cernieron sobre cada una de las islas de las West Indies, en tanto el comercio de sus principales materias primas –banana y azúcar– padecieron la interrupción de los intercambios inter-oceánicos. En Jamaica, extensos períodos de carestía alimenticia convivieron con agudos incrementos en los niveles de vida, que afectaron especialmente a la población pobre urbana cada vez más amplia; no en vano, para 1942, la *Anglo-American Caribbean Commission* –AACC–, organismo creado por los gobiernos de Estados Unidos y Gran Bretaña, señaló su temor a nuevos levantamientos civiles ante la ausencia de mejoras en sus condiciones de vida, reformas que habían sido prometidas en 1938 para toda la región⁸⁹. Recién en 1945, ante la crítica constante norteamericana, el gobierno británico votó la *Colonial Development and Welfare Act* que incrementó el dinero disponible para las colonias caribeñas a 120 millones de libras para un período de diez años; aunque esto no significó un real progreso de los territorios ya que Gran Bretaña siguió limitando las partidas como consecuencia de sus propias necesidades de reconstrucción. Más aún, durante los años de guerra estas posesiones de ultramar acumularon deuda con una Londres incapaz de abonar las materias

⁸⁹ En junio 1938 fue anunciado por la Cámara de los Comunes británica la conformación de una Comisión Real con el objetivo de investigar las condiciones económico-sociales en las West Indies y realizar recomendaciones que habría de recoger la *Colonial Office*. Quince meses más tarde, la Comisión llegó a la conclusión que, por un lado, el descontento no era “una mera protesta ennegrecida contra el empeoramiento de las condiciones [de vida], sino una positiva demanda para la creación de nuevas condiciones que podrán hacer posible una mejor y menos restrictiva vida”. Así, las recomendaciones reflejaron la importancia de modificar la estructura económica regional, en especial en lo referente al alto nivel de desempleo y la absoluta dependencia de las economías de la exportación de materias primas. Así, para 1940, se introdujo una legislación con el fin de desarrollar un programa de Desarrollo y Bienestar Colonial, que dotaría de un total de cinco millones de libras esterlinas anualmente a lo largo de diez años para el desarrollo de caribeño británico. Sin embargo, cuatro meses más tarde el proyecto fue relegado por tiempo indeterminado debido al inicio de las hostilidades alemanas (Johnson, 1999, p. 611).

primas que le permitían continuar con el enfrentamiento, pero una vez terminada la contienda tampoco éstas pudieron hacer uso de los beneficios acumulados. Esto se debió a que, por una parte, Gran Bretaña prefirió utilizar sus reservas para rehacer su destruida economía, pero también, debido a su política monetaria restrictiva que restringió a las West Indies a utilizar sus saldos positivos, dado que de ese modo las reservas se hubiesen esfumado generándose una enorme devaluación de la moneda con respecto al oro y al dólar. Nuevamente las promesas de cambio estructural se vieron postergadas por las necesidades metropolitanas.

Mientras tanto, si los proyectos económico-sociales de la Corona parecían desvanecerse en la nada, sí se dieron cambios en el régimen político jamaicano, orientados hacia un progresivo incremento en los derechos cívicos de la población, como también un aumento de la autonomía isleña en relación al país colonial. Para 1944, se dieron las primeras elecciones bajo el sufragio universal, al tiempo que se conformó una Cámara Bicameral. Tal como en la metrópoli, el bipartidismo dominó la esfera política: luego de la *Labour Rebellion* de 1938 la vida institucional pasó a estar regida por el enfrentamiento entre el conservador *Jamaican Labour Party* (JLP) y el más moderado y reformista *People's National Party* (PNP); el JLP logró imponerse en las elecciones de 1944 y 1949, haciéndose de la mayoría de los escaños, situación que recién se revirtió en la década siguiente, con la victoria del PNP en las legislativas de 1955.

J. la h
P. la h
P. la h
N. la h
P. la h

Bajo estas circunstancias, el movimiento Rastafari continuó creciendo en los sectores más pauperizados urbanos y rurales, con la conformación de pequeñas organizaciones que se sumaron a las formadas en la década de 1930. Una de las experiencias más importantes durante estos diez años fue la fundación de la Comunidad de Pinnacle por Leonard Howell en los terrenos de una finca abandonada en la parroquia de St. Catherine. Allí, él logró establecer una comunidad de entre 500 y 1600 miembros, llegados de Kingston y Port Morant (Barrington Edmonds, 2003; Smith, Augier, Nettleford, 1967), auto-sustentable y autárquica, que bajo el liderazgo total de Howell subsistía mediante el cultivo de diferentes alimentos, especialmente el ñame, y la siembra y comercio de marihuana. Dos elementos son claves para la comprensión de esta experiencia: en primer lugar, el aislamiento de la comunidad tuvo sus fundamentos ideológicos, en tanto Howell negaba cualquier subsunción a la Corona británica y rechazaba enfáticamente el orden colonial, considerando

a Selassie I su emperador y única autoridad; al tiempo que la comuna de Pinnacle servía como espacio transitorio previa a la repatriación a Etiopía. En segundo lugar, el gobierno de estas tierras se dio bajo la férrea mano de Howell quien se atribuyó ser el mismísimo representante de Jesús en la Tierra, enviado por su Padre, Selassie I. Barrington Edmonds (2003) recoge el testimonio de uno de los miembros de la comunidad quien cita la auto-identificación de este líder con Cristo,

Soy el Embajador de Etiopía (...) Mi padre me envió a difundir su trabajo. No tengan miedo, yo estoy aquí y estaré con ustedes por siempre... Yo soy el mismísimo Jesús Cristo que fue crucificado. Fui enterrado pero no muerto, el hálito de la vida es mío. Soy el que da la vida a través de mi padre (p. 39).

Esto coincidió con sus supuestos dones mágicos, proféticos y de sanación que le llevó a atribuirse un alter-ego ritual llamado *Gangunguru* ("Maestro de la sabiduría gloriosa") *Maragh* ("Rey"). Estos hechos revelan su gran implicación con la tradición *myal* y *revivalist*, con el rol de la hechicería y la posesión espiritual, a la que asoció con el Rastafarismo. A tan solo un año de fundarse la comunidad, se realizó un raid policial, llevando a 28 miembros a la cárcel, y tiempo más tarde el mismo Howell, bajo los cargos de posesión y tráfico de marihuana y por actos de violencia contra sus vecinos. La pena: dos años de prisión. Luego de esta nueva sentencia, Howell volvió a la comunidad que sobrevivió hasta 1954, fecha que sería nuevamente atacada por la fuerzas policiales y que acabaría con ella definitivamente. Con el paso de los años, el papel y la fama del líder fue decayendo progresivamente, primero, por la oposición de un gran sector de los rastafaris a su asociación con la divinidad y a sus atribuciones adivinatorias y mágicas; pero también, debido a que sus supuestos poderes no podían impedir las constantes agresiones que sus miembros padecían por parte de la policía. En este sentido, si él tenía poder efectivo, éste parecía no actuar ante la acción del Estado. Pero el Rastafarismo, para fines de 1940 ya estaba fuertemente arraigado y nuevos aires parecían soplar al interior del movimiento, cobrando fuerza los sectores más jóvenes y radicalizados, especialmente los miembros de un nuevo grupo surgido en el epílogo de la década: la *Youth Black Faith*.

Década de 1950. Hacia la independencia. Grandes migraciones. De la represión de Pinnacle al congreso de Prince Edwards. Dreads, ganjah y Italk.

La última década colonial siguió los niveles de aumento de autonomía gubernamental insular respecto de la metrópoli, mediante las modificaciones constitucionales de 1953 y 1959, que dio pleno auto-gobierno en lo relativo a la política interior. Paralelamente, se fue asentando el modelo bipartidista, que con el pasar de los años favoreció el entretreído de una red clientelar con sus afiliados, lo que implicó —como veremos más adelante— una lucha cada vez más encarnizada por los puestos de poder dado que la administración pública habilitaba las llaves para el acceso a una fenomenal fuente de empleo. En tanto el PNP como el JLP dominaban a su vez los dos más grandes sindicatos nacionales —el JWTU y el BITU respectivamente—, tanto la clase obrera organizada como una parte importante de los profesionales quedaron bajo la égida de los dos partidos,

Esta cooptación del movimiento laboral transformó al gobierno parlamentario en un competitivo sistema de patronazgo donde los bloques partidarios competían vía los sindicatos por el apoyo de las masas (...) Hombre o mujer, calificado o no-calificado, una significativa porción de la fuerza laboral jamaicana recibía empleos mediante la afiliación directa o indirecta con un partido (Austin, 1979, pp. 510-511).

Este fue uno de los factores que coadyuvó a la gestación de la violencia política como elemento inherente al sistema político nacional a partir de la Independencia, y que cobró tintes dramáticos a mediados de 1970 y principios de 1980.

Al mismo tiempo, comenzaron a darse cambios en la economía de la isla mediante un proceso que se llamó “Industrialización por invitación”. A partir de 1950 se fomentó el desarrollo de una industria manufacturera local mediante la participación del capital extranjero, principalmente norteamericano y británico, con políticas de sustitución de importaciones y estimulación de las materias primas de exportación. Estas medidas permitieron que entre 1950-1962 el PBI creciera un 800%, con la irrupción de la minería con la explotación de la bauxita, que pasó a ocupar el 8% del PBI para 1957 —frente a un 0% en 1938—; y un acrecentamiento de las manufacturas, que pasaron de significar un 6% del PBI en 1938 a 16% en 1957, al tiempo que la relevancia de la agricultura disminuyó de un 36% al 14% para los mismos años (Luffman, 2007, p. 3). El mundo del trabajo se vio también trastocado ante las políticas económicas, con una reducción del 3% de los

trabajadores rurales, pasando de un 44% a un 41% entre 1943 y 1960, lo que marca que la reducción de la importancia del agro en el PBI estuvo más relacionado con la caída de los valores internacionales, que por un decrecimiento del territorio cultivado; paralelamente, hubo un incremento en los trabajadores urbanos, pasando del 13 al 20% del total y de los sectores profesionales y administrativos públicos de un 2 al 4% para los mismos años. A lo largo de esta década se vio la disminución del desempleo a su nivel histórico más bajo, un 13% para 1960, frente a un 25% en 1943, cifra que nunca se habría de lograr en la siguientes dos décadas (Weeks, 2008, p. 48). También, otro fenómeno sumamente remarcable fue el reinicio de los movimientos migratorios de la población jamaicana con destino principal a Gran Bretaña, y en menor medida, a Estados Unidos. Entre 1950 y 1960 aproximadamente 125 mil jamaicanos abandonaron la isla *legalmente*, en un 90% hacia la metrópoli, y el restante hacia Norteamérica⁹⁰. También se continuó con la tendencia previa de migraciones internas, del campo a la ciudad, como corolario del reordenamiento económico, que se expresó en la triplicación de la población de las dos grandes ciudades, Kingston y St. Andrew, entre 1943 y 1960, pasando de 113 mil habitantes a 325 mil, un incremento demográfico del 287%, mientras que la población nacional lo hizo en un 28%, de 925 mil a 1,236 millones (Weeks, 2008, p. 48). Este fenómeno se reflejó en un aumento extraordinario del tamaño de los *ghettos*, que con el correr de los años, y especialmente después de la independencia, habrían de cobrar gran valor tanto para el PNP como para el JLP como fuente de votos, grupos de choque y adeptos.

Para principios de 1950 un nuevo grupo de jóvenes rastafaris hicieron su aparición, los miembros de la *Youth Black Faith*, quienes radicalizaron aún más el discurso del movimiento, en una oposición abierta al gobierno, haciendo menos hincapié en la repatriación y más en la situación enajenante del presente jamaicano, al tiempo que causaron gran terror en la opinión pública al popularizar el uso de los *dreadlocks* y de la marihuana -*ganjah*- como consumo sacralizado, generando así choques continuos con las autoridades debido a que su uso estaba prohibido y penalizado. Para 1954 llegaría el definitivo fin de la carrera de Leonard Howell y de su comunidad en Pinnacle, por una parte, como resultado de las constantes quejas de campesinos circundantes a la comuna que

Youth
Black
Faith

⁹⁰Estos datos son estimativos y surgen de la cruce de las estadísticas aparecidas en Cooper (Cooper, 1995, pp. 728-745 y, pp. 731-732).

denunciaban continuos ataques e intimidaciones por parte de los guardaespaldas de Howell, por la otra, por el temor cada vez mayor por parte de los medios de comunicación de la acción de los rastafaris y del supuesto uso de la comunidad como campo de entrenamiento para una supuesta guerrilla marxista, dentro la paranoia que comenzaba a acaparar a la isla bajo las lógicas norteamericana de la Guerra Fría. Así, la policía nuevamente allanó la comunidad, pero esta vez derrumbó las viviendas, dispersó a sus miembros, destruyó las cosechas y encarceló a Howell, quien a partir de ese momento dejaría de ser uno de los personajes más distintivos del movimiento, nuevamente llevado a prisión primero y luego a una institución mental en 1960, muriendo en 1981.

It
do
C...

Paralelamente, dos sucesos reavivaron las discusiones y las posibilidades de repatriación física por parte de un sector del movimiento: primero, la visita del presidente de Liberia William Tubman, en 1953, y luego en 1955, la apertura del primer local en la capital de la *Ethiopian World Federation*, organización creada en 1937 para apoyar la movilización generada en los Estados Unidos en aquel año contra la acción fascista en el país⁹¹ y que al año siguiente desembarcó en Jamaica. La E.W.F informó la donación hecha en 1947 por parte del Emperador de 500 acres de tierras en la región de Shashamane para su colonización para todos aquellos que quisieran retornar a la *motherland*, como reconocimiento a la postura militante de los afro-descendientes durante la ocupación italiana previo a la Segunda Guerra Mundial (Barrington Edmonds, 2003, pp. 55-56; Chevannes, 2011, p. 568). Sin embargo, tenemos que detenernos y revisar cómo se ligaron estos nuevos planteos con los fenómenos sociales que se desarrollaban en la isla. Al analizar las discusiones sobre la vuelta a África, no debemos caer en considerarlo como un florecimiento de sentimiento místico, sino enmarcarlo en un hecho social que ya hemos remarcado que se daba con mucha intensidad por aquellos años: el auge de la emigración jamaquina hacia Gran Bretaña. En un contexto de *movimiento* en búsqueda de mejores condiciones de vida, empleo y realización personal, con su centro en la metrópoli, puso sobre la mesa otra opción para los afrodescendientes, la opción africana, donde aquellos objetivos podían así mismo realizarse, sin tener que emigrar al centro del imperialismo y el

⁹¹ En el preámbulo se pueden leer los objetivos y fundamentos de la Federación. "Nosotros, los Pueblos Negros del Mundo, en orden de cumplir con la Unidad, Solidaridad, Libertad y auto-determinación, de asegurar la Justicia y mantener la Integridad de Etiopía, que es nuestra divina herencia, por este acto establece y ordena la constitución de la Ethiopian World Federation Inc." (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p.13).

colonialismo, donde a su vez se replicaban la subalternidad de la población migrante africana, afro-descendiente y asiática⁹².

Antes de continuar sobre el desenvolvimiento del Rastafarismo a lo largo de la década, es importante dedicarle un espacio al análisis del discurso elaborado por parte del Estado y la opinión pública –representante de los sectores más poderosos y retardatarios del país-, sobre el cual se basó la amplia represión de la que fueron objetos los rastafaris, hecho que se siguió dando en la década de 1960, antes del cambio de estrategia por parte de los partidos y el propio Estado para con este grupo. En este sentido, Jamaica para fines de la década anterior había entrado dentro de la órbita norteamericana en su posicionamiento político en la Guerra Fría, pero también en la elaboración de un discurso sumamente anti-comunista, que asoció cualquier forma contestataria con la sedición, la rebelión y el Bloque Soviético: durante su existencia, la comunidad de Pinnacle fue siempre sospechada de funcionar como base de entrenamiento guerrillero (Barrington Edmonds, 2003, p. 82). Como era de esperar, el movimiento Rastafari no estuvo ajeno a estas construcciones, a la que se le sumaban las nociones racistas y degradantes de cualquier propuesta elaborada por la población negra, pobre y más aún, cuando sus medios expresión estaba tan cargada de símbolos inasibles para las categorías de *civilidad* y *racionalidad* elaboradas por la tradición occidental, como podía ser la centralidad de un emperador africano, la repatriación o el milenarismo. Como ya venía operando desde los años de 1930, los cargos por tráfico de drogas y sedición fueron los vehículos para el encarcelamiento de rastafaris, hecho que en la década de 1950 alcanzó altos números, como consecuencia también del crecimiento de miembros auto-identificados con Rastafari, y de la cantidad de marchas y movilizaciones callejeras realizados por diferentes grupos, con sus denuncias hacia el Estado, el colonialismo y todo el aparato constituyente del *Babylon System*. Así, el arsenal preferido para subvalorar a los rastafaris fue la de marcarlos como una subcultura *salvaje*, compuesta por marginales drogadictos, violentos, narcotraficantes, lunáticos y débiles mentales como consecuencia de su consumo de marihuana. Un artículo aparecido en *The Gleaner* el 30 de abril 1960, escrito por el periodista Clinton Parchment, titulado “Los

⁹² Si bien no coincidimos con los términos utilizados, esta idea ya apareció tempranamente en el estudio realizado por la *University of West Indies* en 1960 sobre el movimiento Rastafari: “Con la migración a Gran Bretaña en curso, y la oportunidad de migrar a Etiopía aparentemente abierta, el culto Mesianico [Rastafari], devino en su totalidad en una creencia de migración en masa” (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p. 16).

canallas Rastafaris [*The rascal Rastafarians* en el original]” los describía de la siguiente manera,

La mayoría son perezosos, sucios, violentos y sinvergüenzas fuera la ley que murmuran frases religiosas para esconder su aversión al trabajo y sus degradadas habilidades (...) Constituyen un núcleo altamente peligroso capaz de explotar ante cualquier crisis (...) Fuera de la ley, desordenados, ignorantes, irresponsables y belicosos, los Rastafaris son un grupo doblemente peligrosos, en un país donde corre sangre caliente y la ley y el orden es superficial (...) La supresión de esta secta y la represión de sus hábitos es algo que ningún gobierno que proclame su servicio a la comunidad deba darle la espalda (Ehregard, 2014, p. 33).

La década de 1950 culminó con la convención llevada a cabo por el líder rastafari Prince Emmanuel Edwards⁹³ en 1958, llamando a todos los rastafaris de la isla para resolver entre otras cuestiones el problema de la repatriación; lo que convirtió la reunión en un enorme evento en la mismísima capital de Jamaica, donde cientos y cientos de rastafaris emergieron de otras ciudades y aldeas rurales, con sus *dreadlocks*, fumando marihuana y al son de los tambores *burra*, tan característicos del movimiento. Los constantes llamados a la destrucción de *Babylon* alertó a las autoridades, quienes no tardaron en actuar, generándose enfrentamientos entre policías y asistentes, cuyo punto cúlmine fue el arresto de 300 rastafaris que habían tomado simbólicamente el parque *Victoria*, representando una supuesta ocupación de la ciudad de Kingston. Si bien éstos fueron liberados al poco tiempo, el accionar policial no cesó, sino que a partir de la convención los rastas de Kingston fueron severamente reprimidos, usualmente arrestados, y Prince Edwards blanco privilegiado de la violencia policial, tanto que los miembros de su campamento en el *ghetto* de Back O'Wall fueron en su totalidad detenidos, y un año después, en 1959, éste mismo fue totalmente destruido, los hogares demolidos, algunos rastafaris enviados a prisión y otros sumamente humillados mediante el afeite de sus *dreadlocks* y sus barbas (Barrington Edmonds, 2003, p. 83). Sin embargo esto solo fue la antesala a los sucesos de 1960 que marcó el punto máximo de tensión entre los rastafaris y el Estado, que culminó con el denominado *Henry Affairs* y el “Informe” realizado por la *University of West Indies* sobre el movimiento Rastafari.

⁹³Líder de la orden *Bobo Shanti*.

Segundo nivel de análisis: los *Houses*, *Dreadlocks*, el *Italk* y el consumo de *ganjah*. Resistencia a partir de la estética, el lenguaje y la construcción colectiva.

A lo largo de este capítulo al describir los primeros elementos para la comprensión del Rastafarismo, destacamos su carácter heterogéneo y descentralizado, aunque aludimos también a la existencia de organizaciones, que llevaron el nombre de *Houses* o *Mansions*⁹⁴, las cuales podían conformarse como comunidad autárquica rural, tal como la de Pinnacle de Leonard Howell, u organizaciones urbanas con reglas y jerarquías oficiales, con un espacio físico determinado e incluso con registro legal; y otras de índole más informal, sin lugar fijo e inestables en el tiempo. También las diferencias entre éstas residieron según las variantes en sus objetivos y funciones: algunas centradas más en los aspectos rituales y teológicos, como la *King of King Missionary Movement*, liderada por Henry Dunkley en los 30', la *Ethiopian National Congress* de Prince Edwards, *The Twelve Tribes of Israel*, que alcanzó gran notoriedad en los 70' y más; pero también hubo otras que tuvieron mayor implicancia y participación en la política nacional, como la *Rastafarian Movement Association*, con gran presencia pública en la década de 1970. Sin embargo, las diferencias entre unas y otras tuvieron más que ver en el énfasis que pusieron en lo político o en lo religioso, en tanto uno y otro aspecto lejos de ser excluyente, están inherentemente ligados en el Rastafarianismo.

Uno de los elementos centrales de la construcción identitaria Rastafari fue lo que Barrington Edmonds (2003) denomina como "individualismo epistemológico" o "individualismo de autoridad [*authoritative individualism*]" (p. 71), derivado de las nociones de igualdad elaborada por el movimiento, que se fundamentó, según vimos en este capítulo, en la igualdad entre los hombres ante la Divinidad, y del contacto directo que los humanos podían establecer con ésta; por ello que fuera innecesaria la existencia de clérigos o cualquier tipo de casta sacerdotal para mediar entre Dios y el hombre. Así, "el locus de autoridad está en cada individuo. Cualquier arreglo entre los Rastas debe arribar de forma intersubjetiva mediante el proceso de *reasoning*" (Barrington Edmonds, 2003, p. 71). Justamente, la función central de los *houses* estuvo en la reunión y en la conformación de un sentido de pertenencia de sus miembros con el movimiento, primero, mediante la participación periódica en los denominados *groundings*, entendidos como sesiones

⁹⁴ Barrington Edmonds (2003) considera que las *Houses* solo poseen entre 10 y 15 miembros, mientras que las *Mansions* pueden llegar a los cientos de adherentes (p. 70).

Gracias

dialógicas, donde los sujetos sentados en círculo debatían sobre asuntos teológicos y políticos, al tiempo que fumaban sus cigarros o pipas con *ganjah*⁹⁵. Lo importante de estas discusiones –los *reasonings*- residió en su carácter abierto, cuyo objetivo se ligaba con la búsqueda de la verdad personal, con la comprensión mediante el diálogo dirigido a la exploración de la intersubjetividad; los *reasonings* se construyeron como diálogos colectivos, cuya duración podían ser de horas y horas, únicamente llegando a su fin cuando el resultado era el consenso sobre el tema tratado, cuando cada uno sentía que se había alcanzado una satisfactoria forma de ver y comprender la realidad expuesta. Leslie James (2008) entendió este mecanismo de construcción de parámetros de verdad como uno de los fundamentos de la democracia radical expresada en el Rastafarianismo, en tanto, la aceptación de uno y del otro como sujetos conformadores de la verdad, la crítica, el modo de edificación de los saberes y el diálogo intersubjetivo la base para el acuerdo mutuo⁹⁶; los *reasonings* serían uno de los medios por los cuales se constituirían los verdaderos sujetos revolucionarios, ya que la identidad y el saber no se darían según la aceptación de la cultura dominante o hegemónica –cualquiera sea- impartida bajo una miríada de instituciones y prácticas, sino por la construcción colectiva dialógica en la búsqueda del máximo potencial de la crítica, y así, de la conciencia:

Como [Paulo] Freire explica, *concientización* es más que una *prise de conscience* [realización]. Mientras esto implica superar la ‘falsa conciencia’, implica además la inserción crítica de la persona concientizada en una realidad desmitificada. La definición de ‘concientización’ de Freire está claramente encarnada en el ethos Rastafari, un ethos que explícitamente correlaciona las palabras con la historia en la acción de cada día. Rastafari habla, pregunta, prueba. Entra en el *mainstream*, confrontándolo. En una ‘cultura del silencio’ existir es solamente vivir (...) Pensar es difícil, hablar las palabras, prohibido. ‘Solo quienes pueden reflexionar el hecho de que están determinados son capaces de liberarse a sí mismos’ (p.154).

Si los *houses* fueron un medio *institucionalizado*⁹⁷ de generar a su interior adhesiones, sentidos de pertenencias y modos de comprensión y representaciones; también motorizaron el contacto *entre* rastafaris en particular y otras organizaciones en general, mediante las

⁹⁵ A continuación veremos el papel dado a la marihuana como producto facilitador de la experiencia reflexiva.

⁹⁶ “Es durante las sesiones de *reasoning* que el *Brethren* [el rasta] intenta relacionar de una manera significativa sus realidades subjetivas en una realidad social y externa” (Owens, 1977, 161).

⁹⁷ Aunque bastante inestable.

visitas y las llamadas *Nyabingyi I-ssembly*⁹⁸ o *Rasta Convention*. Mediante las visitas, los diferentes grupos se ponían en contacto entre sí, delineaban puntos y actividades en común y compartían información relativa al funcionamiento diario, peripecias cotidianas y cuestiones de carácter nacional e internacional. Por otra parte, la reunión periódica con otros grupos culminaba con la organización de las Convenciones, la primera muy probablemente en 1949 en Wareika Hills, donde los rastas de todo el país habrían de reunirse para definir diferentes problemáticas, cumplir algún objetivo —como la repatriación en la Convención de 1958—, al tiempo de alimentar la identidad común como movimiento específico: “mediante esta red informal, los Rastas pueden compartir información y, probablemente más importante en un sentido sociológico, mantener un sentido de pertenencia a un colectivo mayor” (Barrington Edmonds, 2003, p. 72).

A lo largo de 1950 se extendió uno de las representaciones más importantes del movimiento y que suele ser su nota *externa* característica: los *dreadlocks*. Para comprender la significación de esta forma particular de anudar el cabello, debemos centrarnos nuevamente en dos elementos particulares del Rastafarismo, en primer orden, el alto carácter simbólico en el que éste expresó su contenido y justificó sus prácticas, y en segundo lugar, su total y completa disidencia con la cultura hegemónica, ligada a la construcción moderna, en este caso, de la estética donde la norma de belleza se equiparaba con lo blanco, lo europeo. El origen de los *dreadlocks* es objeto de controversia en la historiografía Rastafari y se tienen opiniones diversas al respecto. Algunos autores como Barry Chevannes o Barrington Edmonds lo asocian con los intentos de emular tradiciones africanas por parte de los rastasfaris, quienes copiaron esta forma particular de llevar el cabello de los Masai (Chevannes, 2011, p. 570), los Gallas o Somalis (Barrington Edmonds, 2003, p. 59), según pudieron dar cuenta gracias a las fotografías aparecidas en los periódicos durante 1930 y 1940. A su vez, otras corrientes influenciadas por el informe elaborado por la *University of West Indies*, hacen más hincapié en la lectura e identificación

⁹⁸ El nombre proviene de una publicación realizada por el *Jamaican Times* el 7 de diciembre de 1935, con un fuerte tono reivindicatorio de la reciente invasión italiana a Etiopía. Según este artículo, los Nyabinghi eran una sociedad secreta fundada en 1923 en el Congo Belga, cuyo objetivo era derrotar al blanco opresor y cuyas palabras significaban “Muerte al blanco”. Bajo el beneplácito de Selassie I, esta secta habría de diseminarse por África y más allá, significando un grave peligro para la civilización y el orden. Pese a no poseer ningún tipo de veracidad, numerosos rastasfaris se vieron influenciados por esta información conformando la Orden Nyabinghi, manteniendo la prédica violenta contra el opresor blanco y negro (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p. 43).

escrituraria (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p. 12) como catalizador de esta estética, especialmente en Ezequiel 5⁹⁹ y Números 6: 1-2, 5,

Y habló Jehová a Moisés, diciendo: Habla a los hijos de Israel, y diles: El hombre, o la mujer, cuando se apartare haciendo voto de Nazareo, para dedicarse a Jehová (...) Todo el tiempo del voto de su nazareato no pasará navaja sobre su cabeza, hasta que sean cumplidos los días de su apartamiento a Jehová: santo será; dejará crecer las guedejas del cabello de su cabeza (Números 6: 1, 2, 5).

Así, el foco de influencia se trasladaría de África al *King James Version Bible*. También hay otro punto de conflicto al respecto, sobre qué grupos comenzaron con esta práctica. Algunas fuentes apuntan directamente a la Comunidad de Pinnacle, donde los guardias armados encargados de la seguridad del territorio y del propio Howell tomaron las rastas de los guerreros africanos como una forma más de acrecentar una imagen de fiereza y fortaleza (Barrington Edmonds, 2003; Smith, Augier, Nettleford, 1967). Otras miradas parecen centrarse en los jóvenes de la *Youth Black Faith*, quienes cultivaron los *dreadlocks* y los popularizaron, como una forma directa de ataque a los códigos estéticos de la época y acentuación de su sentido de alienación y no pertenencia a la sociedad jamaicana (Barrington Edmonds, 2003, p. 2003). Más allá de esta descripción, a la luz saltan dos construcciones sumamente importantes. En primer término, la centralidad de África a la hora de formular y constituir símbolos y representaciones por los rastafaris; a la par de buscar su justificación en la Santas Escrituras. En segundo lugar, y relacionado con esto último, se nos aparece como cada una de las prácticas y sentidos Rastafari se expresan como *sagradas, maravillosas*. Este mecanismo fue sumamente importante si nuevamente nos centramos en las condiciones de producción de las representaciones, en este caso, la Jamaica de 1930 y 1960, donde la tradición racista blanca y centrada en Occidente — especialmente en Gran Bretaña— seguía plenamente vigente. Ante la lucha desigual contra la cultura hegemónica, la sacralización de prácticas y representaciones fue un mecanismo poderoso de subsistencia —y persistencia— ante la humillación y represión cotidiana que padeció el movimiento Rastafari, en tanto único representante de los sectores más

⁹⁹ Aquí, el castigo que recaerá sobre los hombres se iniciará cuando estos afeiten su cuero cabelludo y corten sus barbas: “Y tú, hijo del hombre, tómame un cuchillo agudo, una navaja de barbero toma, y hazla pasar sobre tu cabeza y tu barba: tómame después un peso de balanza, y reparte los pelos” (Ezequiel 5:1. Reina Valera Antigua).

marginales de la ciudad y el campo, en la resistencia contra todas las formas de opresión – cultural, simbólica, política y económica- que se desplegaban a lo largo de la isla. Lo profano se convirtió en sublime, en reveladores de lo divino en el mundo natural, en una *hierofanía*; la unidad con Jah se manifestaba en todos los órdenes, y el uso de los *dreadlocks* externalizaba una vez más esta unión, la nueva Alianza.

Otra práctica que durante la década de 1950 adquirió mayor significación y visibilidad en el Rastafarismo fue el consumo de marihuana o *ganjah*, que si bien ya había una tradición centenaria en el Caribe sobre su uso, ciertos sectores del movimiento la posicionaron en un lugar mucho más alto que cualquier otro producto, llegando, al igual que los *dreadlocks*, a ser sacralizado. El consumo de marihuana se extendió en la isla y en la región a partir de la segunda mitad del siglo XIX con la llegada de trabajadores de la India, quienes utilizaban esta hierba como relajante muscular, anti-convulsivo y analgésico¹⁰⁰. Debido a las condiciones climáticas favorables, la planta se expandió rápidamente por el territorio al igual que sus beneficios medicinales entre la población rural negra, quienes comenzaron a consumirla como medicina para el tratamiento del asma, desórdenes estomacales, fiebres, glaucoma, reumas, resfriado y un sinnúmero de enfermedades, ya sea siendo aspirada, bebida en forma de infusión o fumada en pipas o cigarrillos. Recién 1924 bajo la presión del gobierno egipcio, la planta fue incluida dentro de las drogas peligrosas según la Liga de las Naciones, hecho que influyó a Gran Bretaña a hacer lo mismo y prohibir su ingesta salvo para uso medicinal y estudio científico; aunque luego de la rebelión de 1938, esta ley comenzó a entrar en verdadero vigor e incluso, fue reforzada con un aumento en las penas. Tanto la prensa como los políticos consideraron al consumo de marihuana como uno de los factores desencadenantes del malestar popular y su ulterior levantamiento contra el orden establecido. A partir de 1939 la cannabis ocupaba su propio espacio dentro de la *Dangerous Drug Law* y fue el vehículo legal más importante para la persecución, amedrentamiento y encarcelación de los rastas de allí en más,

La Enmienda 1941...por primera vez en la historia legal de Jamaica incorporó el principio de 'reclusión obligatoria', precisamente lo que los plantadores llamaron a hacer después de la rebelión... La policía tenía poderes discrecionales sobre este tipo de arrestos y miles de Rastas y

¹⁰⁰ Ya en 1839 un médico de la Escuela Médica de Calcuta hizo sus primeras observaciones sobre el uso de la marihuana –entonces conocida como “cáñamo indio”.

jóvenes fueron marcados como criminales, y encarcelados por posesión de una hierba que era parte de la cultura popular (...) En 1964, la ley fue fortalecida por lo que los Rastas podían ser enviados a prisión por cinco años (Murrell, 2008, p. 119).

En este orden, Rastafari como producto y producción de los sectores populares más relegados de la isla, ubicó en una posición sumamente importante a la marihuana, si bien con las reservas que implica generalizar sentidos en un movimiento sumamente heterogéneo, no caben dudas que la *ganjah* cobró un papel indispensable en términos rituales, simbólicos y cotidianos para el movimiento¹⁰¹. Con el surgimiento de Rastafari se desarrolló alrededor de esta hierba un nuevo rol como sacramento religioso, en tanto su uso permitía al sujeto elevarse por encima de las contingencias habituales, sus propias limitaciones y mediante sus efectos lograr relajarse, realizar introspección, reverse como persona, reflexionar sobre las desigualdades diarias y divisar las construcciones culturales opresivas. Por ello que la *ganjah*¹⁰² cobró también el nombre de *wisdom weed* [hierba de la sabiduría] y el carácter de *spiritual meat* [carne espiritual]. El poder de la cannabis impactaría en cuerpo y mente a la vez.

Los Rastas son rápidos en apuntar que la hierba 'Santa' sana, protege y fortalece el cuerpo, estabiliza sus mentes, los ensimisma, les provee de nuevas dimensiones e ideas, levanta sus espíritus oprimidos, los provee del *I-consciousness*, y los liga con lo universal (Forsythe, 1980, p. 71).

Al igual que los *dreadlocks*, siguió el mismo camino de constitución como objeto hierofánico, una presencia divina en el mundo natural, hecho que encontró justificación escrituraria: Génesis 1:12¹⁰³, Génesis 1:29¹⁰⁴, Génesis 3:2-4¹⁰⁵, Génesis 3:18¹⁰⁶, Salmos 18¹⁰⁷, Salmos 104:14¹⁰⁸, Revelaciones 22:2¹⁰⁹.

¹⁰¹ "Que debe existir en Rastafari esta diversidad de perspectivas en el uso de la marihuana no es sorprendente. La naturaleza acéfala del movimiento permite múltiples concepciones de la realidad, creencias y prácticas, que sugieren que uno no debe esperar una homogénea universalidad en el punto de vista Rastafari sobre la ganja" (Murrell, 2008, p. 126).

¹⁰² De por sí, el nombre inicial para la marihuana fue de *ganja*, y su trasmutación a *ganjah* fue como resultado de su elevación como producto sacralizado, de allí que en su nombre apareciese el de la Divinidad: *gan-Jah*.

¹⁰³ "Y produjo la tierra hierba verde, hierba que da simiente según su naturaleza, y árbol que da fruto, cuya simiente está en él, según su género: y vio Dios que era bueno"(Génesis 1:12 Reina Valera Antigua). Tanto para esta como para las citas subsiguientes tenemos que hacer la siguiente aclaración: nótese que para la Traducción del *King James Version* los términos utilizados para nombrar a las hierbas era *weed*, *herb* y *bush*, palabras que en *Italk* hacen referencia a la marihuana. Por ello que la justificación bíblica al consumo canábico fuese tan directa.

A partir de la década de 1950 (Manget-Johnson, 2008, p. 49) se empezó a desarrollar y expandir una de las creaciones más importantes del movimiento y que reflejan como su rechazo a las relaciones sociales imperantes era de manera integral, tanto en lo económico-político, como en lo simbólico y cultural; y con ello nos referimos a la conformación del lenguaje Rastafari, auto-denominado *Dread Talk* o *Italk*. El *Dread Talk* fue elaborado como una versión del *Jamaican Creole* o *Patois* —la adaptación popular del inglés metropolitano, el *Queen's English*— “con ciertos ajustes” (Pollard, 1982, p. 27), que reflejaron el universo de sentidos estructurados por el Rastafarismo, sus prácticas y comprensión de la realidad¹¹⁰. Siguiendo los estudios de Velma Pollard, tres categorías englobarían la formulación de nuevos léxicos por el *Italk*. En la primera están aquellos términos conocidos a los que se le dan nuevos sentidos.

Término en <i>Standard English</i>	Traducción del <i>Standard English</i>	Uso equivalente y traducción del <i>Dread Talk</i>
<i>Blessings</i>	Bendiciones	<i>Salutation</i> / Saludos
<i>Burn</i>	Quemar	<i>Smoke</i> (ganjah)/Fumar (marihuana)
<i>Herb</i>	Hierba	<i>Ganjah</i> / marihuana

¹⁰⁴ “Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda hierba que da simiente, que está sobre la haz de toda la tierra; y todo árbol en que hay fruto de árbol que da simiente, seros ha para comer” (Génesis 1:29 Reina Valera Antigua).

¹⁰⁵ “Y apareciósele el Ángel de Jehová en una llama de fuego en medio de una zarza: y él miró, y vió que la zarza ardía en fuego, y la zarza no se consumía. Entonces Moisés dijo: Iré yo ahora, y veré esta grande visión, por qué causa la zarza no se quema. Y viendo Jehová que iba a ver, llamolo Dios de en medio de la zarza, y dijo: - ¡Moisés, Moisés! Y él respondió: Heme aquí” (Génesis 3: 2-4 Reina Valera Antigua).

¹⁰⁶ “Espinos y cardos te producirá, y comerás hierba del campo”. (Génesis 3:18 Reina Valera Antigua).

¹⁰⁷ Esta referencia aparece en el reporte (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p. 24) aunque no hemos podido ver ninguna alusión al respecto.

¹⁰⁸ “El que hace producir el heno para las bestias, Y la hierba para el servicio del hombre; Sacando el pan de la tierra” (Salmos 104:14 Reina Valera Antigua).

¹⁰⁹ “En el medio de la plaza de ella, y de la una y de la otra parte del río, estaba el árbol de la vida, que lleva doce frutos, dando cada mes su fruto: y las hojas del árbol eran para la sanidad de las naciones”. (Revelaciones 22:2 Reina Valera Antigua). Esta cita suele ser muy utilizada por los rastas para determinar el valor de la *ganjah* para las personas, en tanto fue investida para beneficio de los hombre: *healing of the nations*, como aparece en este versículo.

¹¹⁰ Cabe señalar que los rastas no utilizan en toda ocasión el *Dread Talk*, al igual que tampoco el *Jamaican Creole*. La utilización del *Italk*, el *Creole* o el *Standard* está fuertemente relacionado con el contexto, y pueden variar de uno a otro con suma facilidad (Pollard, 1982, p. 5).

<i>Dread</i>	Terror	<i>Rastaman/ un rastafari</i>
<i>Chalice</i>	Cáliz	<i>(ganjah) Pipe/ Pipa para fumar marihuana</i>

En la segunda categoría, se inscriben aquellas palabras reformuladas por su contenido fonológico. Es sumamente interesante notar este acto creativo por el colectivo, en tanto refleja su rechazo a las contradicciones del lenguaje anglosajón, en el cual los significados de ciertos términos llevaban en su composición fonemas con connotaciones opuestas a tal significado.

Término	Fonema <i>contradictorio</i> / nuevo fonema	Término reconstruido
<i>Oppression</i> (opresión)	“Opp” = <i>up</i> (“arriba”, “elevado”). En tanto la opresión es negativa y lo hace <i>hacia abajo</i> en términos sociales, no puede contener en su expresión lo “alto”, “puro”.	<i>Downpress</i> . La “opresión” reprime y degrada, a la vez que refleja su carácter “bajo”, “negativo”.
<i>Understand</i> (comprender)	<i>Under</i> (“debajo”). La comprensión implica el descubrimiento de un nuevo sentido de algo previamente oscuro; un tránsito de crecimiento personal. Así, este proceso es indisociable con lo “bajo”, sino todo lo contrario, implica lo “bueno”, “alto”.	<i>Higherstand</i> . La “comprensión” eleva, perfecciona al sujeto.
<i>Dedicate</i> (“dedicarse”)	“Ded”= <i>dead/death</i> (“morir”, “muerte”). Aquí, el fonema <i>ded</i> es modificado por uno más positivo, su anverso, <i>liv</i> (“vivir”).	<i>Livicate</i> .

La tercer y última categoría son las *I-words*, aquellas en las que operaron una sustitución de un morfema¹¹¹ constitutivo de la palabra por el pronombre personal *I*; aunque su utilización es usualmente arbitraria. El uso del *I*, del pronombre personal derivó de la auto-concepción

¹¹¹ La Real Academia Española define a un morfema como: “Unidad mínima significativa del análisis gramatical; p. ej., de, no, yo, le, el libro, cant-ar, casa-s, cas-ero” (RAE, 2015).

Rastafari de la ligazón del hombre con la divinidad, de la importancia del sujeto como tal y de la noción colectivista del movimiento¹¹²: “I’ representa la palabra más positiva para Rastafari en tanto que cada palabra que usa ese pronombre personal en su construcción enfatiza la afirmación de una identidad separada y el poder de la diversidad y la diferencia es aún más solidificada” (Manget-Johnson, 2008, p. 86).

Término en <i>Standard English</i> /Traducción	<i>I-Word</i>
<i>Create</i> (“crear”)	<i>I-rate</i>
<i>Assembly</i> (“asamblea”)	<i>I-ssembly</i>
<i>Unity</i> (“unidad”)	<i>I-nity</i>
<i>Alright</i> (“bien”)	<i>I-rie</i>
<i>I/ me</i> (“yo”)	<i>I-n-I</i> . Este si bien es para referirse a uno mismo, expresa la unidad entre el <i>yo</i> y la Divinidad: <i>I and I</i> .

En la conformación del *Dread Talk* divisamos un proceso extraordinario y complejo de impugnación al nivel de las relaciones sociales en general, y en la construcción de un nuevo universo de sentidos a partir de los ya existentes, que reflejasen las nociones ideológicas, los modos de comprensión del mundo, las aspiraciones y las propuestas subyacentes por parte del Rastafarismo. Caracterizamos este desarrollo como “extraordinario” debido a que expresó la toma de conciencia por parte de un sector marginado y pauperizado del campo y la urbe jamaicana, como eran los Rastafaris, de la importancia del lenguaje para la vida social humana; la dominación se materializaba a diario en el uso y los sentidos *expresados* en la lengua del opresor, por ende, la transformación no podía darse sin también trastocar este mundo. El resentimiento de los rastas por el inglés como lenguaje del blanco/colonialismo llevó a la formulación del *Dread talk*, con sus similitudes y diferencias conceptuales. Si Fanon (1973) consideró el dominio del lenguaje como un “poder extraordinario”, en tanto ésta “posee el mundo implicado y expresado” (p. 15) por tal

¹¹² “En el corazón del sistema religioso [Rastafari], está la noción de su propia divinidad y la imagen de la primera persona del yo [*the first person image of self* en el original]. Para enfatizar, los términos ‘I-n-I’ y ‘I-man’ son usados como constante recuerdo de la transformación de un ser inexistente [*nonperson* en el original] en una persona (...) ‘I’ simboliza la divinidad presente en cada ser humano existente” (Manget-Johnson, 2008, p. 85).

lengua, el movimiento bien comprendió esto constituyendo uno de los elementos más innovadores dentro de los movimientos de transformación que hayan existido; logrando con el pasar de las décadas, y aún hoy en la segunda década de siglo XXI, expandirse más allá de los propios rastafaris, constituyéndose como una de las notas culturales jamaicanas, especialmente de su juventud¹¹³.

Década de 1960. Independencia y rebelión. Del *Henry Affairs* a los *Rodney Riots*. Rastafari, expansión de su base social y relación con el *Black Power*.

La independencia jamaicana llegó como consecuencia de un proceso multicausal en el que incidieron sucesos locales e internacionales. En primer lugar, estuvo relacionado con el incremento del sentimiento nacionalista en la región y la búsqueda de mayores cotas de autonomía principalmente entre las clases medias, sentimiento que desde las *Labour Rebellion* de los 30', potenció —y se potenció con— el surgimiento de organizaciones políticas y sindicales que llamaron a fomentar el desarrollo nacional económico, político y cultural¹¹⁴. Sin embargo, este amanecer nacionalista no alcanzó los niveles expresados en otras colonias de Asia y África, y hasta principios de la década de 1960 la Oficina Colonial británica pudo mantener su férrea disciplina al interior de las islas. La posibilidad de sostener una vida política por fuera del Imperio Británico se vio avivada por la expansión económica iniciada en las principales islas caribeñas —Jamaica, Trinidad y Tobago, Guyana Británica y Barbados— a partir de la posguerra, gracias a la explotación de minerales, como en Jamaica y Trinidad, la expansión del turismo y la inmersión de los Estados Unidos como principal inversor; tal como señalamos en páginas anteriores, Jamaica dividió un crecimiento de su PBI en un 800% durante los 50'. Pero fue la construcción de la Federación de las West Indies en 1958 la que terminó por decantar los procesos de independencia de las diferentes islas que la compusieron. La Federación comenzó a delinearse con el epílogo de la Segunda Guerra Mundial, y tenía como fin la unificación con el objetivo de poder

West
Indies
Federation

¹¹³ “Y Rastafari se volvió la unidad del jamaicano. En el habla del joven ‘Sí, Rasta’ [*Yes Rasta* en el original] es frecuentemente escuchado donde antes se usaba “Sí, hombre” [*Yes man* en el original]” (Pollard, 1982, p. 25).

¹¹⁴ Esto se expresó en el surgimiento de numerosas revistas literarias en los 30 y 40: *Trinidad* (1929-1930) y *Beacon* (1931-33, 1929) en Trinidad, *Bim* (1942) en Barbados, *Kyk-over-al* en la Guyana Británica y *Focus* (1945) en Jamaica.

mejorar la organización interna de las colonias; así lo señaló el Secretario de Estado, Arthur Creech Jones, en una conferencia de políticos caribeños realizada en Montego Bay, Jamaica, en 1947: "es claramente imposible en el mundo moderno para las presentes comunidades separadas, pequeñas y aisladas como lo son la mayoría de ellas, de desarrollar y mantener completo auto-gobierno por sí mismas" (Johnson, 1999, p. 618), expresando la visión de la *Colonial Office*. De modo que el gobierno federal amaneció para 1958 y a lo largo de los sucesivos doce meses se delinearon las políticas de coordinación fiscal, libertad de movimiento, financiación del gobierno, tarifas aduaneras, representación en el Parlamento Federal; etc. Pese a los denodados intentos de la Corona por mantenerla en funcionamiento, su tiempo de vida fue extraordinariamente corto debido a que tanto Jamaica como Trinidad y Tobago decidieron salirse en 1961; la primera, luego de la realización de un referéndum oficial que dio como ganadora la postura de abandonar la Federación, con un 54% de los votos; mientras que la segunda isla vio que esta deserción iba a implicar que el peso económico de sostener la organización recaería sobre sus hombros. El nacionalismo insular se impuso frente al nacionalismo de las West Indies. Frente a la presión caribeña e internacional -principalmente de los Estados Unidos y de la Unión Soviética-, Gran Bretaña inició el desbande de sus posesiones coloniales, y entre 1962 y 1966 se independizaron Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados y la Guyana Británica (actualmente, Guyana); proceso que duró hasta principios de 1980 para el resto de las islas, salvo las Islas Caimanes y Turk y Caicos que decidieron mantenerse dentro del Imperio.

Entre 1962 y 1972, el gobierno de Jamaica estuvo en manos del Jamaican Labour Party, consiguiendo en las elecciones de 1962 y 1967 una escasa ventaja de dos puntos en ambas ocasiones frente al People's National Party -51% contra el 49% de sus contendientes-. El modelo económico siguió los lineamientos de la década anterior, que llevó el nombre de "Industrialización por invitación", que significó un aumento de la producción nacional vía inversiones externas; siguiendo las políticas norteamericanas de planificación liberal económica; al tiempo de incorporarse a las filas del *Occidente Libre* en la Guerra Fría, que se tradujo en una fuerte retórica anti-comunista y persecución interna por parte del Estado a los sectores de izquierda y más radicalizados, cuya mayor expresión interna fue el movimiento Rastafari. El plan económico llevado a cabo por el nuevo gobierno fue el *Five*

Year Independence Plan (1962-1968), y se propuso como objetivo quinquenal incrementar un 129% los servicios públicos y comunitarios, crecimiento de un 97% de los servicios económicos y la afirmación de los incentivos económicos y sociales. El plan se guió bajo las doctrinas del librecomercio, desdeñando cualquier tipo de intervencionismo estatal en la economía, bajo la noción de “igualdad de oportunidades bajo el capitalismo”. Este modelo fue un fracaso en tanto no logró completar sus ambiciones, a la vez que la isla se sumió en un aumento pronunciado de la desigualdad interna y la emergencia de relaciones neocoloniales con el imperialismo estadounidense. A lo largo de sus diez años de mandato, el JLP falló en crear un desarrollo económico sustentable. En primer lugar, la burocracia estatal pasó a ser la mayor generadora de empleos, cuadruplicando su número a 58 mil para 1968 —y que a su vez se duplicó para 1980 (Luffman, 2007, p. 15) - que sirvió para construir un potente sistema de patronazgo y clientelismo con las clases medias y bajas urbanas; aunque no significó en modo alguno la resolución del problema del desempleo: se pasó de un 12% en 1960 a un 24% en 1972 (Biddle, Stephens, 1989, p. 418). Paralelamente el modelo de desarrollo se dio mediante la dependencia del capital extranjero que se ubicó como la mayor beneficiaria de las políticas,

La economía jamaicana experimentó el clásico comportamiento de desarrollo dependiente en los 50 y 60. Importaba energía, materias primas y bienes semi-terminados para su manufacturación, bienes de capital, bienes de consumo y la mitad de su alimento; las importaciones significaron más del 60 por ciento de lo que se consumía en el país. Para pagar estas importaciones dependía en la exportación de minerales (bauxita y aluminio significaron el 64% de las exportaciones en 1975) y en productos agrícolas (banana y azúcar). (Biddle, Stephens, 1989, p. 418).

Además, el 19% de las corporaciones recibieron el 91% de los ingresos brutos, con un 11% de contribuyentes privados [*private tax payers*] que se abrogaron el 47% de los ingresos brutos (Luffman, 2007, p. 16)¹¹⁵. Finalmente, esta década continuó con sus parámetros de migración legal, motivado en los primeros años hasta la formulación de la *Commonwealth Immigrant Act* en 1962, que desincentivó los movimientos desde la isla hacia Gran Bretaña,

¹¹⁵Al mismo tiempo, a fines de 1960, el 50% de la economía estaba en manos del 1% de la población (Weeks, 2008, p. 62).

dato que impuso mayores restricciones a las cualificaciones para poder entrar legalmente¹¹⁶.

Año	Gran Bretaña	Estados Unidos	Canadá	Total
1960	32.060	1.472	-	33.532
1961	39.203	2.757	-	41.960
1962	22.779	5.619	-	28.398
1963	7.497	1.650	-	9.149
1964	9.560	1.200	1.762	12.522

A partir de 1965 la migración cambió de rumbo hacia Norteamérica, cayendo la consideración de Gran Bretaña, que a partir de allí en adelante jamás logró volver a ser el centro de captación de los migrantes como supo monopolizar hasta estas fechas.

Año	Gran Bretaña	Estados Unidos	Canadá	Total
1965	9.160	1.317	1.214	11.691
1966	6.849	5.003	1.407	13.269
1967	8.107	10.483	3.459	22.049
1968	4.640	17.470	2.886	9.149
1969	2.699	16.947	3.889	23.535

La independencia no trajo mayores beneficios para las mayorías negras, que siguieron fundamentalmente pauperizadas, presionadas económicamente y desvalorizadas por el universo de representaciones culturales. A lo largo de 1960 se pudieron ver diferentes fenómenos sociales que se profundizaron con el devenir de los años y que continuaron en los decenios siguientes: el crecimiento de los ghettos urbanos, en especial en Kingston, que pasaron a convertirse en centro de atención para los dos partidos hegemónicos -PNP y JLP- transformándose estas barriadas en fortalezas de una u otra organización, en cuyo interior mandaban bandas armadas y dominaban los diferentes territorios, con constantes enfrentamientos que reflejó la guerra abierta -y que tomó tintes de guerra civil a mitad de

¹¹⁶Los datos de los siguientes cuadros provienen de Cooper (1995. p. 732).

los 70- no declarada por el dominio del gobierno. Al mismo tiempo, con la profundización de la desigualdad social también se expandió el descontento social que trajo consigo la emergencia de movimientos ligados al *Black Power* y al marxismo, que se acercaron lentamente pero constantemente al movimiento Rastafari y que se expresó en la ligazón del por entonces profesor universitario Walter Rodney con los rastas y que derivó en su expulsión y el desatamiento de la llamada *Rodney Rebellion* en 1968. Pero este levantamiento no fue el único en esta tumultuosa década, que vio el desarrollo de otros movimientos populares de enfrentamiento contra las autoridades gubernamentales reflejando diferentes niveles de inestabilidad social: *Henry Affair* (1960), el conflicto de Coral Gardens (1963), los disturbios laborales de 1966 y el decreto del Estado de Emergencia de ese mismo año, coronada la década con la rebelión por la deportación de Rodney en 1968. En este estado de cosas, el movimiento Rastafari vio florecer la cantidad de simpatizantes y miembros, ya no solo al interior de los sectores pobres del campo y la ciudad, sino también entre las clases medias, que vio emerger diferentes *mansions* representantes de esta clase social, como la *Twelve Tribes of Israel*, quien cobró gran trascendencia con el pasar de los años.

Entonces, a continuación nos detendremos en un punto particular del desarrollo político-social jamaicano, que fue el aumento de la violencia inter-partidaria y la lucha por el control de los ghettos, cada más grandes y más complejos en tanto la economía insular iba decreciendo a paso firme. La importancia de este análisis reside en que la escalada de la violencia política tuvo grandes y graves consecuencias en los años subsiguientes, con su paroxismo a fines de los 70', y en particular para el movimiento Rastafari que se nutrió de las experiencias cotidianas de muerte, represión y gangsterismo en sus barrios y que fue materia prima para parte de las historias y retórica elaborada en sus formas artísticas de expresión, en especial en el reggae. Como indica Karen Williams (2011), la década de 1960 implicó un momento crucial en el plano político, donde la violencia trocó de eventos aislados a ser parte de un sistema de relaciones y de construcción política nacional (p. 186). Esto se vio en los mecanismos de organización de las bandas armadas —que pasaron de portar palos y piedras a rifles semiautomáticos, con el concomitante cambio en el número de víctimas fatales y la brutalidad que el poder de fuego habilitó—, en los modos de atraer a la población más marginal a las filas del partido, en los beneficios percibidos por los propios partidarios y en el objetivo final de esta contienda: el control del gobierno y del

aparato estatal. Ser parte de un partido significó obtener los medios de vida que la economía no podía ofrecer; hogares, empleos públicos o privados, alimentos y protección era lo que prometían tanto el JLP como el PNP. Como ya dijimos, la construcción de viviendas estatales fue un gran vehículo de erección de adhesiones partidarias por el JLP, muchos de ellos sobre los territorios de antiguos habitantes de los ghettos que habían sido desalojados ante protestas o formación de organismos alternativos al poder de turno, como fue el caso de los pobladores pesqueros del distrito de Kingston Pen, sección de West Kingston, quienes en 1963 conformaron el pequeño sindicato *Unemployed Workers Council*, con el fin de estimular la auto-gestión y prácticas de democracia horizontal, en oposición a los hegemónicos sindicatos, BITU y TUC, y sus prácticas clientelistas. Frente a la incapacidad de cooptarlos, el gobierno terminó por desalojar y destruir los hogares de esta pequeña conglomeración urbana para construir un complejo de viviendas públicas. Así,

... el desalojo fue el medio de forzar a los *squatters* [a abandonar] sus hogares en orden de construir complejos públicos de casas que pudiesen ser ocupador por leales al partido [JLP]. El uso de la construcción pública como medio de patronazgo político ubicó a los barrios [*garrisons*] como la fuerza dominante de la política Jamaicana. (Luffman, 2007, p. 7).

Los desplazamientos y favoritismos habilitaron al PNP a poder organizar sus propias fuerzas en los ghettos y barrios marginales, aprovechando el descontento de aquellos que eran perjudicados para beneficio de los partidarios del *Jamaican Labour Party*. El resultado de este proceso fue el aumento de la autonomía de las bandas locales que el gobierno ya podía controlar cada vez menos, y el decreto del *Emergency Powers Act* de 1966, habilitó el despliegue de las fuerzas de seguridad y la aplicación de la Ley Marcial, con el que el JLP pudo volver a establecer su dominio y además aprovechar esta herramienta para hostigar, vigilar y castigar al movimiento estudiantil dos años más tarde y a las organizaciones contestatarias y revolucionarias.

El derrotero del Rastafarismo en esta nueva década amaneció sumamente ligada a las acciones que implicaron al Reverendo Claudius Henry, líder de la *African Reform Church*, y a parte de su familia entre 1959 y 1960. La figura de Henry se hizo pública inicialmente cuando el 2 de marzo de 1959 vendió aproximadamente 15 mil tickets que se suponían servían como boleto de viaje a Etiopía, dado que afirmaba que el 1 de agosto del mismo año comenzaría el retorno a la Tierra Prometida. En éstos se podían leer,

Tener este certificado es requerido para visitar las Oficinas en 78 Rosalie Ave. Off Waltham Park Road, Agosto 1ero de 1959, para Nuestro Emancipatorio Jubileo comenzando a las 9 a.m. Ningún pasaporte será requerido para aquellos que vuelvan a casa, a África (...) Entregado el 2do de marzo de 1959; en el año del reinado de Su Majestad Imperial, 1er. Emperador de Etiopía, 'Electo por Dios', Haile Selassie I, Rey de Reyes, Señor de Señores. 'El Mesías retornado de Israel'. (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p. 20).

Como fue de esperar, numerosas personas se presentaron en la fecha indicada, pero nada sucedió, generando desamparo en muchos de aquellos que habían dejado su hogar en el campo, vendiéndolo todo para comprar lo necesario para su vuelta a África y su posterior instalación.

La repatriación divina había fracasado. Pese al duro golpe que pudo significar este hecho para el liderazgo de Henry —que incluyó doce meses de cárcel bajo los cargos de fraude—, al año siguiente estuvo nuevamente en la escena pública debido al conflicto ocasionado con el gobierno colonial. Un raid policial invadió su local encontrando dos o tres armas de fuego, dinamita, munición, machetes, garrotes; y —probablemente lo más perturbador de todo para las autoridades— literatura revolucionaria y dos cartas destinadas a Fidel Castro. En una de ellas se podía leer lo siguiente,

Querido Dr. Castro, queremos llamar su atención a las condiciones que nos enfrentamos hoy en día como los pobres desamparados que fuimos traídos desde África por los mercaderes esclavistas ingleses hace 400 años. Ahora deseamos retornar a casa en paz, para vivir bajo nuestra propia vid e higuera [*to live under our own vine and fig tree* en el original], como su gobierno da justicia a los pobres. Todos nuestros esfuerzos por una pacífica repatriación han demostrado ser un fracaso. Por lo tanto, queremos pelear esta guerra por lo que es nuestro por derecho. Por consiguiente, queremos asegurarle a usted, Señor, y a su gobierno que Jamaica y el resto de las West Indies Británicas les serán dadas después de esta guerra que estamos preparando para empezar por la libertad de África esté completa, y nosotros los niños esparcidos seamos restaurados. Nos estamos preparando para una invasión al gobierno jamaicano. Tenemos la gente necesaria para el trabajo. Los Negros de Jamaica están con usted y con su gobierno al cien por ciento, y deseamos ver que Jamaica esté en sus manos antes de nuestra partida a África". (Gunst, 2013)

Para cuando esta noticia ya estaba comenzando a sacudir a la opinión pública, pronto se conoció que un pelotón de cinco miembros de su Iglesia había matado a dos soldados del Regimiento de las West Indies en su escape de una emboscada y se estaban moviendo

alrededor de las colinas de Red Hills en las postrimerías de Kingston. Las autoridades respondieron con una caza furtiva de estos, que terminaron por ser encontrados y encarcelados, conociéndose que uno de estos "guerrilleros" era el hijo de Henry, Reynold. Este conflicto tomó proporciones dantescas al interior de Jamaica: por un lado, las clases medias se horrorizaron al ver que aquellos negros con su particular estética, su retórica milenarista, fumadores de cannabis, considerados criminales, lunáticos, drogadictos y marginales, no solo habían asesinado a dos guardias de las fuerzas de seguridad, sino que habían comenzado a planificar un movimiento armado para la toma del poder; desde la *Morant Bay Rebellion* de 1855 ningún grupo había tomado las armas contra el poder establecido. Para mayor de los males, habían renegado su ligazón con la Corona inglesa invocando a un agente extranjero a tomar posesión del gobierno una vez este fuese derrocado. Las cartas a Fidel Castro fueron la base para las acusaciones judiciales contra los apresados, siendo acusados de graves delitos de traición: intento de intimidar e imponerse al gobierno de Su Majestad e invitar a un poder foráneo (Chevannes, 1989, p. 16). Claudius fue enviado a prisión por un largo tiempo, mientras que su hijo y los otros cuatro sufrieron la pena capital, dado que sus acusaciones tenían el agravante de los dos guardias muertos. Mientras tanto, durante los siguientes meses los rastafaris padecieron de la brutalidad policial que no fue lenta en comprender los ánimos de las clases altas y medias aterradas de este descontrolado grupo: a diario los rastas sufrieron arrestos arbitrarios, golpizas callejeras, humillaciones varias, principalmente bajo el afeite de sus barbas y *dreadlocks*, intimidaciones, la destrucción de sus hogares...

Así, el *Henry Affairs* plasmó dos procesos dentro del desarrollo del Rastafarismo de inicios de 1960. En palabras de Barry Chevannes, "por primera vez, el potencial revolucionario del movimiento Rastafari salió a la superficie" (Chevannes, 1977, p. 244). Si bien durante los anteriores veinte años los rastafaris habían emergido como un transcendente grupo contestatario nacional y fueron proclives a hacer visibles sus posturas mediante las tomas simbólicas de espacios públicos, *meetings* callejeros, marchas y demás, ahora se había dado el salto cualitativo mediante la incipiente conformación de un grupo guerrillero que por medio de las armas habría de tomar el poder *del Estado*. Si bien este acto revolucionario cobraba sentido para Henry como vehículo para derrotar al poder colonial y así permitir la vuelta masiva de los "hijos" diaspóricos a su Madre África, no en vano había ligado sus

planes con Fidel Castro —quien si bien por entonces no había emergido como líder comunista, ya había tomado las suficientes resoluciones como para alarmar a las clases dominantes caribeñas y centroamericanas, especialmente con la reforma agraria—, cabeza de una revolución exitosa. Entonces, ya se estaba dando un inicial planteo, que Haile Selassie I habría de hacer seis años después en tierras jamaicanas, que previo a la repatriación había que buscar la liberación. Esto se relaciona con el segundo punto, que fue la idea de justicia y auto-gobierno para cada población: a Fidel Castro y la Revolución cubana se la vio como el primer levantamiento exitoso de los *americanos* por desprenderse del poder extranjero, imperial y foráneo, tomando las riendas de su país. En las palabras de Henry se puede notar cómo él consideraba que la liberación de Jamaica del poder colonial implicaría un doble acto de justicia; libres de las fuerzas externas, las islas británicas pasarían a manos del gobierno cubano, verdadero exponente de los americanos, que gobernarían sus territorios, mientras que al mismo tiempo, esto daría lugar a la salida de los africanos a su continente natal¹¹⁷. Así, unos y otros, como acto de justicia, se regirían en el lugar que les correspondía, sin el yugo opresor del Imperio.

Rishi
Cuba

Para resolver la coyuntura desfavorable, un grupo de rastafaris respondió de manera creativa para desactivar la ola de terror y violencia que se cernía sobre el movimiento. Esta comitiva se acercó a la *University College of West Indies* pidiendo que se elaborase un trabajo bien documentado que demostrase a la sociedad que las construcciones hechas sobre el Rastafarismo eran falsas, más surgidas por las nociones racistas y conservadoras sobre lo social y cultural, que sobre parámetros fundados en la realidad. Esta jugada demostró ser brillante, en tanto que lograron comprometer a una institución universalmente reconocida por las clases medias y altas, fruto de un estudio de campo de dos semanas se elaboró el informe que se tituló *The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica* escrito por M. G Smith, Rex Nettleford y Roy Augier (1967). Este se presentaba a sí mismo como “una breve reseña sobre el crecimiento, doctrinas, organización, aspiraciones, necesidades y

¹¹⁷ “Sin dudas, debido a la intransigencia y al concienzudo compromiso revolucionario de Fidel con el pueblo cubano, una sección del pueblo jamaicano le tuvo especial afecto. Esta consideración a veces se expresa en el mito que dicta que América pertenece a los verdaderos americanos, llamados Amerindios, no a los europeos y mucho menos a los africanos, y que un día [el continente] se les sería devuelto. Fidel, ellos creen, es un amerindio. Este es el real trasfondo de las cartas de Henry, y no, como fue creído en su momento, una conspiración de revolucionarios locales para ayudar a sus correligionarios internacionales” (Chevannes, 1977, p. 250).

condiciones del Movimiento Rastafari” (Smith, Augier, Nettleford, 1967, p. 6). A lo largo de 45 páginas, los autores recorrieron los orígenes del Rastafarismo y sucesos cercanos a la fecha, una interpretación y análisis sobre el credo Rastafari, descripción sobre las condiciones sociales en las que ellos se insertaban –marcadas por la violencia institucional a las que, la pobreza estructural, la discriminación- y finalmente un conjunto de recomendaciones basadas en opiniones personales y demandas al gobierno de los propios entrevistados. El informe tuvo una mirada eminentemente positiva ante el movimiento e incluyó un conjunto de consejos para mejorar la existencia de los rastas y reincorporarlos a la ciudadanía, a las que estaban claramente alienados por la visión negativa que se tenía de ellos¹¹⁸. La reacción inicial fue sumamente hostil, debido a que fue considerado como un estudio simpatizante del Rastafarismo, con poco valor académico y una pérdida de dinero para los contribuyentes; la prensa acusó a los autores de querer “blanquear” a los rastas, esto era, de querer “mejorar” a aquellos criminales y querer pasarlos por gente digna y honorable (Barrington Edmonds, 2003, p. 85). Pese a que el racismo se mostraba como un muro infranqueable, fue el primer intento de desmitificar las construcciones creadas sobre los rastas, y el gobierno, entre 1960 y 1961 se encargó de llevar a la práctica uno de los pedidos aparecidos en el informe: la repatriación. Así, a lo largo de estos dos años se llevó a cabo la *Mission to Africa*, en el cual un conjunto de diplomáticos de la isla, junto con un grupo de rastafaris hicieron una gira por diferentes países africanos –Ghana, Etiopía, Nigeria, Sierra Leona y Liberia-, estableciendo visitas oficiales y buscando apoyo y organización para una posible vuelta a la Madre Patria por los rastas. Sin embargo, este encargo no logró ningún tipo de proyecto concreto de migración, debido –según lo indica el reporte oficial que se emana de estos viajes- a que los Estados africanos buscaban la llegada de profesionales y gentes cualificadas, por lo que los Rastafaris no entraban en consideración, dado que venían de los extractos más marginales y pauperizados, que difícilmente podían ostentar algún título validando sus saberes. Así, la *Mission* terminó en

Reputación

¹¹⁸ Dado que no haremos una crítica sobre la metodología ni los fundamentos analíticos e ideológicos del reporte, estudios más detallados sobre el informe se pueden encontrar en Chevannes (1977, p. 152-153).

Mission to Africa process

la nada, un nuevo fallido de las búsquedas de repatriación material por parte de un sector del movimiento¹¹⁹.

Si bien el informe de la U.W.C.I y la misión diplomática por África dieron nueva visibilidad y, hasta cierto punto, legitimidad al movimiento Rastafari, no implicó un decrecimiento de la posición hostil por parte del Estado, ni mucho menos, de la represión hacia los rastas. A tanto solo ocho meses decretada la independencia, un nuevo suceso habría de enfrentar al movimiento con las autoridades gubernamentales y la clase de los plantadores, que resultó en un conflicto abierto con numerosos muertos y una nueva escalada de violencia por parte de las fuerzas de seguridad. El problema se originó en las costas Coral Gardens como resultado de un intento del gobierno y un miembro de una de las familias más importantes de plantadores jamaquinos, Francis Kerr-Jarret¹²⁰, por fomentar la industria hotelera y turística en la región, para ampliar las actividades económicas del nuevo país independiente. Con el aval del Primer Ministro Alexander Bustamante, comenzaron la construcción y puesta a punto del *Half Moon Bay Hotel*, que iba a servir de ejemplo al extranjero de que Jamaica era un país atrayente tanto para la recepción de inversiones como de viajeros. La construcción del hotel implicó a su vez la planificación de los sectores aledaños que serían reservados para el uso de los turistas y el desarrollo de toda la infraestructura y negocios adecuados para este nuevo espacio. Sin embargo, un problema se presentaba para estos planes: la presencia de trabajadores que solían transitar por allí en su vuelta a sus hogares, y entre ellos, de rastafaris, que eran considerados una amenaza para "el buen gusto" de los turistas, apariencia que podía ahuyentar a cualquier vacacionista. Así, y en una emulación de las políticas segregacionistas sudafricanas o estadounidenses, las autoridades comenzaron a prohibir el tránsito por esas cuadras, aludiendo que era de uso exclusivo para turistas, amedrentando, amenazando y golpeando a cualquier rastafari que no cumpliera con las nuevas directivas

Coral
Gardens

¹¹⁹ Una nueva delegación de rastas visitaron distintos países africanos entre 1964-1965, pero pese a los llamados de buena voluntad por parte de los gobiernos, ni éstos, ni el jamaquino hizo ningún movimiento para facilitar la migración.

¹²⁰ La trayectoria personal de este personaje es digna de destacar. Nacido en 1886, fue uno de los mayores líderes en la oposición de las clases altas a Marcus Garvey en los 20' y 30', contrarios al *garveysmo* y al surgimiento de ideas nacionalistas en la primera pos-guerra. Luego de la segunda contienda bélica organizó un movimiento conservador, reaccionario, anti-comunista y cuasi-religioso que llevó el nombre de *Moral Rearment* [Rearmado Moral]. Desde su aparición, estuvo siempre ligado a los llamados de represión a los rastafaris de las zonas aledañas.

gubernamentales; la libertad de movimiento constitucional no era un derecho para los rastas. Cansados de tal abuso físico y alienación de sus derechos, un grupo de rastas decidió manifestarse, marchar, tomando las calles de Coral Gardens, armados con arcos y flechas para su defensa. El 11 de abril de 1963 culminó con ocho rastafaris y dos policías muertos luego de los enfrentamientos, y la respuesta brutal de Bustamante recién comenzaba. En los días subsiguientes, las fuerzas de seguridad entraron a cada uno de los barrios populares, ghettos y comunidades de Jamaica occidental, deteniendo a cada uno que fuese considerado rastafari; la orden expresa del Primer Ministro había sido clara: "Traigan a todos los Rastas, vivos o muertos" (Campbell, 2013). Así, a los pocos días, con las cárceles agarrotadas, los rastas eran esposados en los campos circundantes, regados con agua de tanto en tanto, recreando las viejas prácticas de detención de esclavos. A la vez, los medios de comunicación y el gobierno desplegaron una intensa propaganda anti-rasta con el objeto de demostrar al mundo que Jamaica era un país serio, disciplinado y que valía la pena visitar e invertir, y que ningún miembro de una oscura secta podía llevar a cabo ningún disturbio. Pese a ello, un sector de la juventud comenzó a ver con buenos ojos al movimiento, dada la justicia de los pedidos que desató los conflictos en Coral Gardens: libertad de movimiento y oposición tanto a cualquier medida que violase los derechos cívicos, como a los proyectos exclusivistas de los plantadores y el gobierno. Al mismo tiempo, estos sucesos materializaron la oposición, que continuó a lo largo de la década, entre el movimiento Rastafari y la Jamaican Labour Party, especialmente con Bustamante,

Repeat

Rastafar
vs
J.L.P

El antagonismo de Bustamante con la cultura Rastafari estaba enraizado en la oposición Rasta al enfoque nacionalista-conservador de Bustamante. Ellos también crearon un discurso, espiritual, cultural y político que era mucho más inclusivo que el uso de Bustamante del nacionalismo para sus propias ambiciones políticas" (Williams, 2011, p. 140).

Pese a la campaña de difamación, este conflicto permitió un crecimiento, una mayor adhesión al Rastafarismo y una muestra más de su compromiso y capacidad de acción en la esfera pública.

La visita de Haile Selassie I a Jamaica expresó dos fenómenos muy importantes para el futuro: por un lado, el inicio de los intentos del gobierno por cooptar al movimiento, empezando con la mediación del Rey de Reyes, pero por otro lado, un aumento de la

legitimación del Rastafarismo en las esferas medias de la sociedad. Entre el 21¹²¹ y el 24 de abril de 1966 los Rastafaris pudieron ver con sus propios ojos la presencia del *Verbo Encarnado*, al *Mesías retornado*, al *Rey de Reyes y Señor de Señores*; en una manifestación de espontaneidad sin paralelo en la historia de la isla, cientos de miles de personas siguieron el cortejo que fue desde el aeropuerto *Palisadoes* de Kingston hasta la casa del Gobernador General, *King's House*. La muchedumbre que se agolpó para seguir la procesión provino de todos lados de la isla, a través de los más variados medios de transporte —desde autos particulares hasta carretas o directamente a pie por innumerables kilómetros— y a lo largo de esos tres días miles de rastafaris se asentaron en Kingston, lo que puso a la clase media y alta jamaicana por primera vez cara a cara con estos sujetos que desde su aparición demonizaron, degradaron, criminalizaron. Al mismo tiempo, los rastas vivieron un período sinigual de tolerancia policial, que permaneció inmutable ante el consumo de marihuana y la puesta en marcha de *meetings*, *Issemblies*, jornadas interminables de *reasoning*, seguidos por cantos y bailes. Kingston sintió en carne propia toda la expresividad, creatividad y cotidianidad del movimiento que había ido incrementando sus adherentes de manera constante hasta aquella fecha. A su vez, miembros destacados del Rastafarismo fueron recibidos por Su Imperial Majestad en *King's House* —como Mortimer Planno, a quien se le debe haber motorizado el reporte de la U.C.W.I, o Joseph Hibbert, aquel primigenio rasta—, con toda la dignidad real y diplomática. Antes de analizar los resultados de tan importante acontecimiento, ahondaremos sobre los dos procesos en el que se inscribió la llegada de Selassie a Jamaica como antes remarcamos. Señalamos que dicha visita se sumió en un primer intento de cooptación de los rastafaris por el gobierno. En primer lugar, desde principios de los 60 el gobierno intentó desactivar los deseos de repatriación efectiva hacia África, mediante la invitación de diversos dignatarios africanos que fomentaban a los rastafaris durante sus reuniones y discursos a considerar a Jamaica como su tierra natal. Las míticas palabras de Haile Selassie dichas a la comitiva rasta con la que se reunió, "*liberation before repatriation*" ["liberación antes que repatriación"] pareció inscribirse en este sentido. En segundo lugar, con la visita del

Visit
de
Selassie
I

¹²¹ El 21 de abril es considerado por el Rastafarismo un día sagrado, el segundo en importancia, debajo del *Coronation Day*, en honor a la asunción del trono de Haile Selassie I, el 2 de noviembre. El 21 de abril lleva el nombre de *Grounation Day*, palabra que en *Italk* equivale a *foundation* ["fundación"], pero que se le agrega el término *ground* ["suelo", "asentar"] en el sentido de tomar contacto con la tierra.

Emperador se buscó *encauzar* religiosamente a los rastafaris hacia concepciones y rituales cristianizados, con mayor *validez* social y cultural, por medio de la fundación de una sección de la Iglesia Ortodoxa Etiópe en la isla. Sin embargo, ambas estrategias fueron un rotundo fiasco. Primero, que las palabras de Selassie sobre la búsqueda de "liberación antes que repatriación" avivó en sectores del movimiento y ajenos a él, a una mayor participación política y la radicalización de sus concepciones, especialmente entre la juventud; si lo que había que buscar era la libertad, la lucha contra el sistema, contra Babilonia, debía incrementarse y tomar nuevos niveles de conflictividad, más aún, si dicho dictamen provenía de la boca misma del León Conquistador de la Tribu de Judah. Paralelamente, la erección de seccionales de la Iglesia Copta no desincentivó la adhesión al universo de representaciones del Rastafarismo; numerosos rastas se unieron a la fundante Iglesia, pero no por ello dejaron de auto-percibirse con Rastafari, sino que la nueva afiliación la percibían como una forma de generar una relación simbólica con Su Majestad al pertenecer a su credo natal. Por ello que rápidamente, dentro de la Iglesia Ortodoxa los rastas generaron heterodoxias, para horror del clero y decepción de las autoridades¹²².

Resuete
Elegz
Presu

Para fines de la década la situación jamaicana se había deteriorado notoriamente, generándose mayores focos de descontento con las políticas económicas y sociales del gobernante JLP. En este marco se dieron las *Rodney Riots*, que expresaron el punto de partida de la radicalización política, con el acercamiento de un sector de la *intelligentsia* con el movimiento Rastafari, y un aumento de la militancia y conciencia social al interior de las clases medias, en especial, nucleadas alrededor del *Black Power* desplegado intramuros de la *University of West Indies* (UCWI, antes de la independencia). Por ese entonces, Walter Rodney era profesor universitario de la U.W.I, al tiempo de uno de los mayores ideólogos del *Black Power* regional, mezclando las nociones de anti-imperialismo, socialismo y conciencia negra. Bajo este prisma, Jamaica se presentaba como un país semi-colonial, dominado por el imperialismo principalmente norteamericano, gobernado económica y políticamente por una minoría blanca y un sector de las clases medias aliadas a ésta; al tiempo que la masa negra era condenada a la pobreza material y a la desvalorización cultural bajo la ecuación: negro = no-blanco = pobre/inferior (Chevannes,

Walter
Rodney

¹²² Esto también debe comprenderse con los modos de organización flexible antes descrito del Rastafarismo, con la libertad de entrada y salida de las *mansions*, la posibilidad de pertenecer a más de uno, el rechazo a la verticalidad, el "individualismo de autoridad"; etc.

1977, p. 249). Pero si la sociedad se presentaba así de subordinada, un sector emergía como el grupo de oposición/transformación del sistema: el movimiento Rastafari. Así lo afirmó el propio Rodney (2001),

En nuestra época el Rastafari [*the Rastafari* en el original] ha representado la fuerza dirigente de esta expresión de conciencia negra. Ellos han rechazado esta filistea sociedad blanca de las West Indies. Ellos han visto sus raíces culturales y espirituales en Etiopía y África. De modo, si hay o no un gran estallido, siempre hay una gran actividad de la población negra que percibe que el sistema no tiene nada que ver con ellos, excepto supresión y opresión. (p. 61).

Bajo esta visión del presente nacional y la ubicación del Rastafarismo como el movimiento local transformador y de masas, la *intelligentzia* progresiva comenzó a relacionarse con los rastafaris por medio de reuniones periódicas¹²³. La experiencia de estos intercambios fue retratada por el propio Rodney en su libro *The groundings with my brothers*¹²⁴, dedicado a un análisis de la situación jamaicana contemporánea guiada por una desigualdad racial *de facto*, junto con un retrato de la invisibilización y degradación de la cultura africana y de cualquier producción de la población negra por la Modernidad occidental, reintroduciendo los logros políticos, culturales y científicos de las pasadas civilizaciones africanas, tal como otrora destacó Marcus Garvey y los primeros afrocentristas y pan-africanistas. Esta relación culminó con una alianza entre el movimiento y el *Black Power*, una alianza entre los intelectuales y los pobres¹²⁵: “los intelectuales de clase media universitaria, aprendiendo de Rodney, entendieron que la crítica Rastafari de la sociedad ya estaba creando cambios en la conciencia de las masas” (Chevannes, 1989, p. 19).

Bajo este agitado panorama, el gobierno del JLP intentó frecuentemente relevar a Rodney de sus funciones profesionales, instigando a la U.W.I a tomar cartas en el asunto, institución que sin embargo mantuvo firme en el cargo el profesor debido a que a sus ojos éste no estaba cometiendo ninguna falta de ninguna índole. Pese a las negativas, el gobierno encontró una excusa legal para expulsar a Rodney del país: el 15 de octubre de 1968, el

Aliza
Black
Power
Rastafa

¹²³ “Nosotros fuimos afuera de la Universidad y hablamos a los Hermanos Negros y Hermanas Negras [*Black Brothers and Black Sisters*] (...) Yo leí en la Universidad, fuera del aula. Hice clases públicas, yo hablé sobre el Black Power y finalmente la dejé, dejé el campus. Yo estaba preparado para ir a cualquier lado que cualquier grupo de Negros estuviera preparado para sentarse a hablar y escuchar” (Rodney, 2001, p.63).

¹²⁴ “Los *groundings* eran acerca de del Black Power y la Revolución”. Rodney (2001) definía *grounding* como el “sentarse juntos a razonar [*to reason*]” (p. 64).

¹²⁵ Expresión acuñada por Luffman (2007).

antillano volvía a la isla luego de un congreso en Canadá, para encontrarse que se le impedía su reentrada bajo el pretexto de "protección del empleo jamaicano", validado por el *Foreign Nationals and Commonwealth Citizens Employment Act* de 1964. Cuando el hecho se hizo público, los estudiantes y profesores universitarios respondieron con una protesta no violenta al día siguiente, que fomentó el levantamiento de los trabajadores y los sectores marginales en Kingston. El desarrollo de la marcha estudiantil y su transformación en levantamiento popular requiere de atención. Mientras los jóvenes iban marchando y desplegando panfletos a los transeúntes, fueron nutridos por numerosas personas, desempleadas o marginales, que los acompañaron durante el transcurso de la jornada. Una vez llegados al Ministerio de Asuntos Internos, pidieron una entrevista con el ministro, pedido que fue denegado, por lo que los manifestantes se reagruparon y se trasladaron a las oficinas del Primer Ministro. Una vez que allí también se les denegó una entrevista, pero durante el desbande fueron atacados por partidarios de la JLP, lo que desató la reacción violenta de una parte de la multitud, destrozando locales del partido. En vano los docentes de la facultad intentaron mantener la calma, ya que de un lado, la policía había empezado a reprimir con bastones y gas lacrimógeno a los manifestantes, mientras que por el otro, los trabajadores, desempleados y sectores radicalizados de la juventud habían iniciado la destrucción de automóviles, formación de barricadas y más. Al término del día, tres huelguistas habían sido asesinados por las fuerzas de seguridad, 90 casas habían sido afectadas, 100 autobuses incendiados¹²⁶. Los *Rodney Riots* demostró al gobierno la inestabilidad interna y el fracaso del discurso de cohesión nacional impulsado desde la independencia, al tiempo que elevó a la acción a una clase media más y más radicalizada por las ideas del *Black Power* y el Rastafarismo, a la vez que los trabajadores y sectores marginales materializaron su descontento por el estado socio-económico del país, que nada había mejorado desde 1962. El gobierno respondió con dureza, primero, aplicando el Estado de Emergencia, disminuyendo los derechos cívicos, al tiempo que sancionó a la universidad por medio de su intervención, ubicando a un miembro del JLP como máxima cabeza, a la vez que desencadenó una purga de profesores "indeseables", entre los cuales Rodney era simplemente el más representativo; hecho festejado por la opinión pública

República
de
Jamaica

Rodney
Riots

¹²⁶ Una descripción más profunda de lo sucedido se puede encontrar en Weeks (2008, pp. 54-58).

conservadora¹²⁷. Así, se creó un “Código de Conducta” con el fin de desalentar la participación política, a la vez que mayores medidas de protección se tomaron a la hora de contratar nuevos docentes. Los efectos de estas medidas de seguridad implicaron una caída en la adhesión de sectores urbanos al JLP por su comportamiento hostil y autoritario, pasándose a las filas del PNP, que permitió en parte su victoria en las elecciones de 1972.

La década de 1960 vio la emergencia de una nutrida producción musical, como de distintos géneros musicales distintivos de la isla: el *ska*, el *rock-steady* y finalmente, el *reggae*. La importancia de dedicarle unas líneas al desarrollo musical reside en que éste fue un vehículo de expresión popular y de gran aporte por parte del movimiento Rastafari, que hizo de la música uno de sus mayores espacios, sino el mayor, de externalización de sus posturas y nociones, especialmente con el *reggae* durante los 70'. La aparición del *ska* y de una industria discográfica local fue resultado de diferentes procesos socio-económicos y culturales a nivel insular. En primer lugar, este género fue producto de la fusión de diferentes estilos como el mento, blues y R&B norteamericanos, y su expansión se debió a un desarrollo tecnológico de la década previa que fueron los *sound system* portables¹²⁸, que permitieron acercar la música a los sectores populares que no podían costearse el pagar una banda en vivo, haciendo de las calles los lugares preferidos para organizar las fiestas. Así, la música logró trascender al nivel del hogar y a la vez que logró colmar el hiato entre la música *permitida/honorable* según la cultura blanca y los gustos de los sectores populares. En relación con esto, la discriminación del *ska* estuvo imbricado con la imposibilidad de adquirir discos extranjeros debido al aumento de los costos y a la caída de la economía nacional, por lo que los *DJ's*, tuvieron que empezar a pasar música nacional —generalmente producida por ellos mismos— en vez de los discos de mento, blues o R&B estadounidenses. Por último, con la independencia hubo mayores búsquedas de estimular y buscar formas de expresividad propias, que se vio alimentada a su vez, por el deterioro de las condiciones de vidas de los sectores pauperizados urbanos que encontraron en la música un espacio, antes inexistente, de enunciar sus experiencias a multitudes cada vez mayores: “Las

¹²⁷ El *Gleaner* publicó por entonces: “Parece ser una creencia común en las West Indies que ser un intelectual significa estar de brazos cruzados y fumar marihuana y sostener posturas políticas de extrema izquierda, y conspirar contra cualquier sistema de gobierno...en aras de ‘cambiar la sociedad’” (Luffman, 2007, p. 13).

¹²⁸ Sets musicales portátiles en que se escuchaba música grabada en discos a través de grandes altavoces o amplificadores.

composiciones del ska y de sus descendientes, el rock-steady y el reggae, sirvieron como modo común [*common mode*] de expresión artística a lo largo de una amplia sección de la juventud de Jamaica” (Pollard, 1982, p. 23). Con esto, no hay que sobreestimar el papel contestatario de la música, ya que ésta fue aceptada por las clases sociales dominantes, si bien bajo formas más *discretas* y menos *agresivas* o *rebeldes*; mientras los pobres y marginales —ya sean rastafaris, miembros de *Black Power* o *Rude Boys*¹²⁹— utilizaban la música para motorizar sus críticas, el sistema incluía estas producciones como espacios de consumo. Esta contradicción estuvo siempre latente, en especial con el *reggae*, cuyo discurso rayano a lo revolucionario contó con el visto bueno de grandes discográficas e incluso por el gobierno, aunque este proceso lo veremos en el apartado siguiente. Para mitad de 1960, al *ska* le siguió el *rock-steady*, de ritmo considerablemente más lento y menor presencia de instrumentos de viento, tal vez por el precio prohibitivo de éstos por aquel entonces (Barrington Edmonds, 2003, p. 105); y finalmente del *rock-steady* nació el *reggae*. El origen de la palabra es objeto de numerosas disputas: proveniente de *regal* —“música del/para el Rey (Selassie)”, de *ragga-ragga* o *streggae*, que significa “harapiento” [*ragged*] en Jamaican Patoise o simplemente un sinónimo de *regular* [“regular”, “simple”] porque la música era creada por el común representando la experiencia de sufrimiento del pasado y del presente (Barrington Edmonds, 2003, pp. 106-107). En los 70’, el *reggae* y el Rastafarismo parecieron unirse en uno mismo, influencia que hizo que tanto el lenguaje, las temáticas y la estética del género —aún hasta hoy en día— siguiera los patrones y construcciones del movimiento, ya sea que sus cantantes adhiriesen a él o no.

Así se cerraba una década, plagada de rebeliones, con una notable degradación económica y política, con la expansión del Rastafarismo y con las primeras búsquedas de su cooptación. Con la música como pivote, los 70 vería la expansión no solo nacional sino internacional del movimiento, especialmente bajo la icónica figura de Bob Marley, uno de sus representantes más notables y a quien se le debe tantísimo la globalización del *reggae* y de Rastafari.

¹²⁹ Los *Rude Boys* o *Ruddies* fue el nombre que recibió un tipo de identidad desarrollada por la juventud, contestataria y violenta, quien veía ningún futuro para sí y al sistema sumamente opresor para consigo. Fue una de las expresiones de la radicalización insular iniciada en los 60’.

De 1970 a 1981. El PNP al poder: del *Democratic Socialism* al acuerdo con el FMI; intento de cooptación y ruptura con el Rastafarismo. ¿Victoria cultural Rastafari? Expansión y globalización del reggae y de Rastafari.

El desarrollo político de la década de 1970 estuvo fuertemente vinculado al gobierno del PNP y de su líder, el joven Michael Manley, quien se hiciera de las riendas del partido luego del retiro de su padre, Norman Manley, en noviembre de 1968, presidente e histórico fundador del *People's National Party* durante 30 años. La aparición de Michael Manley¹³⁰ como máximo referente partidario implicó un giro en las concepciones, en el programa y en el discurso de su partido, incorporando elementos del *Black Power*¹³¹, del Rastafarismo, de la teoría de la dependencia, del tercermundismo e incluso del socialismo y del marxismo. Así, para las elecciones de 1972, frente a un descrédito extraordinario del gobernante JLP, el PNP ofreció al electorado un programa político, económico y cultural basado en la reducción de la dependencia económica externa, la creación de una economía mixta con fuerte intervención del Estado, la reducción de la desigualdad interna, incremento de la democracia política y una alineación internacional independiente, con el abandono de las relaciones privilegiadas con los Estados Unidos y buscando nuevos puntos de apoyo tanto a nivel regional como mundial. “Lo mejor debe venir [*better must come*]” fue el slogan de su campaña, que implicó una fuerte movilización de la cultura popular con el fin de conectarse con las grandes masas negras de la isla, gracias a un discurso llano, el uso de términos del *Creole* e incluso del *Italk*, acompañando con canciones de reggae sus conferencias y disertaciones públicas, le permitió, al tiempo que prometía acabar con la injusticia social interna, de hacerse del voto de los jóvenes y de la clase baja y trabajadora jamaicana. Con

¹³⁰ Michael Manley nació en Kingstón el 10 de diciembre de 1924. Una vez graduado en la London School of Economic, tuvo una breve carrera como periodista de la BBC, para, a partir de 1952 dedicarse a la actividad sindical hasta su ascenso como Primer Ministro de Jamaica, como líder de la National Workers' Union y desde 1964, de la Caribbean Bauxite Mine & Metal Workers' Federation. En 1979 fue nombrado vicepresidente de la Internacional Socialista y en 1987 miembro de la South Commission, presidida por Julius Nyerere, presidente de Tanzania. Como político e intelectual, estuvo fuertemente ligado a las ideas de la teoría de la dependencia, que se expresó en libros como *Politics of Change* (1973) o *Jamaica: Struggle in the Periphery* (1983). Una breve reseña de su carrera se puede encontrar en: *Profile* (1989).

¹³¹ De por sí, durante el discurso de su retiro de la política, Norman Manley expresó su beneplácito para con el emergente *Black Power* y la movilización —siempre que fuera pacífica— ciudadana: “Yo saludo al Black Power. Yo digo a aquellos que saben cuánto hay de mal en este país y aquellos que sufren de esos errores, que se unan para usar políticamente el Black Power [*to use political black power*] para hacer al hombre negro libre en su propio país de vivir una vida decente, una civilizada y feliz vida” (Weeks, 2008, p. 58).

el 56% de los sufragios, Michael Manley se convirtió en el nuevo Primer Ministro, mientras el PNP cosechaba 37 de los 57 asientos del Congreso.

Las medidas llevadas a cabo por el nuevo gobierno fueron el anverso de las políticas conservadoras y liberales impuestas durante los previos diez años, desde la Independencia, con ambos mandatos del JLP. En este marco, una de las primeras acciones fue la nacionalización de todas las minas de bauxita del territorio al valor contable junto con la imposición de un gravamen del 7,5% a su explotación, aumentando los ingresos públicos provenientes de la bauxita en un 480%, de 2,5 u\$ por tonelada a 14,5 u\$ por tonelada (Luffman, 2007, p. 28). Paralelamente, se estableció un programa de arrendamiento de tierras públicas a pequeños y medianos propietarios, otro de creación de empleos estatales para morigerar el desempleo, la nacionalización de los servicios de electricidad y telefonía en manos foráneas, la imposición de un impuesto a la renta y a la propiedad, la adquisición de compañías de cemento y harinas, subsidios a los productos básicos alimenticios y la generalización de la educación secundaria para todos los ciudadanos, entre otras políticas¹³². En lo concerniente a las relaciones internacionales, se vio un intento de alejarse de la omnipresencia norteamericana y un acercamiento con Cuba, con quien inició relaciones formales en 1973, los países socialistas del Este europeo y Estados progresistas africanos, como Tanzania. Sin dudas una de las jugadas más fuertes llevadas a cabo por el PNP fue adopción gubernamental en 1974, luego de las elecciones de mitad de mandato, de los principios que denominó como *Socialismo Democrático*, ajeno al comunismo cubano pero a su vez opuesto al Puerto Rico capitalista; "socialismo" que implicaba una profundización de la participación estatal en la sociedad, un acortamiento de la brecha entre ricos y pobres y mayores alianzas con el Tercer Mundo¹³³.

Sin embargo, este proyecto de mayor autonomía económica y política y una mejora en la redistribución del ingreso y de los derechos y servicios nacionales cayó al cabo de unos pocos años, como consecuencia de la presión norteamericana para acabar con tal "experimento", la violencia interna fomentada por el JLP y los sectores sociales más

¹³² Para un mayor análisis de las medidas realizadas por el gobierno de Michael Manley: Luffman (2007); Biddle, Stephens (1989); King (1998)

¹³³ Como describen Biddle y Stephens (1989): "El término Socialismo Democrático fue públicamente usada por primera vez en la conferencia partidaria de Septiembre de 1974. El primer documento que define la ideología socialista-democrática del partido fue publicada inicialmente en el *Daily Gleaner* y *Daily News* en el 9 de Diciembre, 1974" (p. 419).

Papeles

poderosos, como también por las crisis que azotaron al mundo en 1973-74 y 1976-77, sin olvidar de las propias contradicciones del gobierno, que en vez de radicalizar el proceso, prefirió, en los momentos de mayor tensión, optar por medidas conservadoras. El enorme aumento de los precios del petróleo coincidió con la caída de los valores de la bauxita, que conllevó a una quiebra de las finanzas públicas¹³⁴; para 1978 la situación era absolutamente crítica, con unas reservas que habían pasado de 689 millones de dólares a un pasivo de 821 millones de dólares (Luffman, 2007, p. 34) y el desempleo se había incrementado nuevamente llegando al 24,6% (King, 1998, p. 5). La respuesta ante tal calamitoso estado económico fue el arreglo con el FMI para la puesta en práctica de un programa estabilización, que según Nathaniel Luffman (2007) fue "uno de los más salvajes paquetes jamás impuestos a uno de los gobiernos clientes del FMI" (p. 35). La visión liberal del Fondo Monetario había divisado en la participación del Estado en la economía el factor desencadenante de los problemas ocurridos, así que debía aplicarse un enorme plan de liberalización de la economía, tan rápida y brutal como fuera posible. Entonces entre 1977 y 1980, se devaluó la moneda un 15%, seguida por sucesivas devaluaciones planificadas cada dos meses, se aplicó el código impositivo más grande de la historia de la isla, topes salariales, recortes de la inversión social en casi un 60% y enorme cantidad de despidos en la administración pública. Para 1980, el país estaba sumido en un estado económico, político y social desesperante, que permitió, en las elecciones de octubre de ese mismo año, la vuelta al poder del JLP, poniendo fin al fallido plan de Michael Manley

Crisis

FMI

Frustrado

Uno de los elementos más importantes de este período fue la trágica expansión de la violencia inter-partidaria, sumada a la intervención extraoficial norteamericana en los asuntos insulares con el fin de desestabilizar al gobierno de Manley, dado que éste representaba un peligro para el monopolio norteamericano de la alineación anti-comunista del Caribe. La participación de Washington fue develada tempranamente en 1973 por el ex embajador en Jamaica, Vincent De Roulet, cuando testificó ante el Senado de Estados Unidos sobre su participación en la búsqueda de derrotar al PNP y fomentar el ascenso de su rival. En los informes de la Comisión de Asuntos Externos del Senado estadounidense se pueden leer diferentes tipos de presiones ejercidas por De Roulet, primero, tratando de

¹³⁴ Entre 1972-78 el valor de las exportaciones de crudo subieron 700% por la misma cantidad de barriles (Luffman, 2007, p. 33). Al mismo tiempo, las exportaciones de la bauxita cayeron en 1975 31% y nunca lograron recuperarse (King, 1998, p. 5).

asegurar las elecciones de 1972 contra Manley dado que él representaba “una amenaza para los intereses de Estados Unidos”, la suma de 20 millones de dólares entregadas al JLP durante la campaña por la USAID (*U.S. Agency for International Development*), el “consejo” dado al Primer Ministro para que no nacionalizase las minas de bauxita en manos de empresas norteamericanas a riesgo de levantar a la oposición contra esta medida y la intención de manipular el conflicto armado interno para acabar con el gobierno (Williams, 2011, pp. 215-218). Durante su segundo mandato, hubo un recrudecimiento de las actividades de desestabilización en manos de la propia CIA, que organizó tanto a la JLP como a los medios masivos de comunicación contra el gobierno, principalmente bajo una retórica fuertemente anti-comunista. Esta situación fue públicamente conocida gracias al libro escrito por el ex agente de la Central de Inteligencia Philip Agee. En septiembre de 1976, el *Daily Gleaner* reproducía las siguientes palabras de Agee: “la CIA y compañías multinacionales estaban trabajando con el Partido Opositor [JLP] en un intento de desestabilizar al gobierno de Manley. Este proceso permitiría a las corporaciones multinacionales seguir explotando a los países subdesarrollados” (Williams, 2011, p. 228). Ante la búsqueda de caminos alternativos para el desarrollo nacional y posicionamientos diferentes a la lógica binaria de la Guerra Fría, el mandato de Manley convivió con el hostigamiento constante de la potencia imperialista y de su poderosa CIA, encontrando en los medios de comunicación y en el *Jamaican Labour Party* los aliados locales para acabar con aquel poder que había osado reabrir relaciones con la Cuba comunista y países no alineados, nacionalizar empresas claves y mostrarse reacio con el excesivo peso norteamericano¹³⁵.

Un segundo nivel de violencia fue el que se desató a niveles dantescos entre las diferentes bandas armadas por los dos partidos políticos jamaquinos, que en las elecciones de 1976 y 1980 ocasionaron centenares de víctimas. Tal como indicamos en el apartado anterior, esta guerra abierta entre el PNP y el JLP tenía como base la necesidad del dominio del aparato estatal en tanto significaba el control de una enorme cantera de puestos de trabajo con el cual se podía beneficiar a sus partidarios, y a la vez, quitarle los suyos a su rival. Innumerables fueron los sucesos que marcaron a esta violenta década, desde los tres

¹³⁵ El uso de los medios de comunicación para generar pánico local e internacional por parte de la CIA y el JLP se puede encontrar en Williams (Williams, 2011, pp. 227-233).

intentos fallidos de asesinato del Primer Ministro Manley en 1976 que culminó con la declaración del Estado de Emergencia. Para el mismo año, la por entonces estrella mundial de reggae Bob Marley había sido baleada, junto a su esposa, representante y un miembro de la banda; a la vez que los barrios de viviendas públicas y ghettos eran campo de batalla constante¹³⁶; para las elecciones de 1976 aproximadamente cien personas habían perecido por razones políticas. El 6 de enero 1978 se dio la "Masacre de Green Bay" donde cinco partidarios del JLP fueron asesinados por las fuerzas de seguridad¹³⁷. A cada muerte de un miembro de *Jamaican Labour Party*, la venganza no se hacía esperar y otra oleada de balas atizaba los cuerpos de partidarios del *People's National Party*. Así, hasta las cruentas elecciones de 1980, que tuvo como resultado 800 personas muertas durante la campaña (Williams, 2011, p. 242). El periodista Carl Stone señaló tres etapas en desarrollo de la violencia de la década,

...el primer round fue el del JLP usando criminales armados para desestabilizar la popularidad del PNP ante las elecciones de 1976. El segundo escenario, fue el del PNP organizando represalias como respuestas defensivas. Y la tercer ola, fue la de ambos yendo a la ofensiva, empujando al país a los márgenes de una guerra civil. (Williams, 2011, p. 222).

A lo largo de 1970 se dio una somera transformación de la posición del Rastafarismo dentro de la sociedad jamaicana, pasando de una situación marginal a ser aceptados e incorporados, "de parias a portadores de una cultura"¹³⁸ admitida, de ser un movimiento invisibilizado, perseguido, negado a la nota característica del país, a su imagen expresada al exterior. Este proceso fue posible gracias a dos desarrollos en simultáneo a lo largo de estos diez años: primero, con la creación, expansión y globalización del reggae, que desde sus principios se ligó con el Rastafarismo en todos sus niveles; pero también por los intentos de los dos grandes partidos de cooptar a los sectores populares mediante la utilización de modos y representaciones rastafaris, ya sea como medio de aunar votos para sí como para aplacar y viabilizar hacia expresiones más moderadas al propio movimiento. Pero, como veremos más adelante, esta incorporación de Rastafari fue sumamente tensa ya que nunca

¹³⁶ Bob Marley expresó los sentimientos que se vivían por entonces en los barrios bajos ante la injusticia y fatalidad de las innumerables víctimas inocentes por fuego cruzado, en su canción Bob Marley & The Wailers. Johnny Was. *Rastaman Vibration* [CD]. Londres, Gran Bretaña: Island Records.

¹³⁷ Este caso, de la recientemente creada *Jamaica Defence Force*.

¹³⁸ Hacemos alusión al libro de Ennis Barrington Edmonds (2003), "From outcasts to culture bearers".

pudo agotar su radicalidad inherente, su negación ontológica al sistema, por lo que dicha aceptación por parte de la cultura dominante ni fue total ni exitosa en la búsqueda de su aplacamiento.

Entonces tenemos primeramente la conformación del reggae, que como señalamos previamente tuvo su génesis a fines de la década de 1960, como parte del propio desarrollo de la música local, una evolución –en términos genealógicos- del rock-steady, que a su vez se originó a partir del ska. El reggae fue mucho más que un medio artístico de expresión musical, porque se identificó con un sector particular de la población, el pobre, y se metamorfoseó con el mayor producto político-cultural del marginado jamaicano, con el Rastafarismo. Así, Bob Marley lo retrató cuando se le preguntó qué era el reggae para él,

El reggae es una música que lidia con la realidad (...) El reggae es la música del pueblo [*music of the people* en el original]. La música reggae es un noticiero [*is news* en el original], (...) es un noticiero sobre historia, [sobre] cosas que ellos nunca te enseñarán en la escuela (...) ellos nunca te dirán [en la escuela] que Rastafari es Dios.¹³⁹

Así, no solo el reggae es una creación nacida *desde abajo* dentro de la sociedad jamaicana, sino que además operó como medio de comunicación, un vehículo de diseminación de información y opinión del pobre a los pobres dentro de una sociedad con una fuerte tradición cultural oral y con nulas posibilidades de expresión dentro de los canales masivos, ya sea en los periódicos o las radios, escasas en cantidad, conservadores y en manos de un grupúsculo de empresarios. Además, el reggae, por su contenido se estructuró como lo que King y Jensen (2004) denominan como *música de protesta,*

...como vehículo de intercambio de experiencias personales, el reggae puede ser clasificado como música de protesta. Como reacción a las injusticias, la música de protesta es un vehículo para los artistas musicales para identificar un antagonista, la fuente generadora del sufrimiento, y ofrece una solución para escapar de los problemas en el orden social existente. En orden de alcanzar sus objetivos, la música de protesta usa el mensaje político encapsulado en un tono de música celebratoria. Knupp señala que las canciones de protesta usualmente sacrifican la instrumentalidad por la expresividad, esto es, canciones que 'intentan evocar concientización mientras eluden la actividad mental'. (p. 20).

¹³⁹ Entrevista recuperada de <https://www.youtube.com/watch?v=euLqNegxp54> Fecha de consulta: 28/05/2015.

El contenido lírico del reggae fue dominado por el universo de representaciones rastas, el *Italk* su lenguaje; a la vez que el movimiento Rastafari vio en el reggae un arma de lucha contra el sistema, “una granada de mano musical, usada contra los opresores y los agentes de *Babylon*” (Barrington Edmonds, 2003, p. 110), diseminando las nociones de liberación política y emancipación mental, una vía para diseminar la *memoria* construida, asociada con la esclavitud y diáspora. los valores anticapitalistas y contrarios a la tradición moderna¹⁴⁰.

El fuerte contenido contestatario no impidió la expansión mundial del género¹⁴¹, logrando a lo largo de 1970 una gran popularidad, especialmente en territorio europeo. Ya desde fines de 1960, la popularidad del reggae parecía trascender el territorio insular llegando a vastos territorios de ultramar y Estados Unidos: por ejemplo, la canción “Israelites” de Desmond Dekker alcanzó el *Top 40* norteamericano, mientras que por la misma fecha “Wonderful world, wonderful people” de Jimmy Cliff se alzaba con gran éxito. Mientras tanto, Bob Marley había firmado con el actor Johnny Nash para escribirle canciones, fruto de los cuales estuvo “Hold me tight”, una de las obras más aclamadas por 1972. Sin embargo, pese a estos relativos avances, el género todavía no había alcanzado su popularidad, y sus músicos seguían siendo personajes conocidos de los *ghettos* jamaicanos. El gran salto se dio de la mano de un joven inglés, Chris Blackwell, quien con su discográfica *Island Records* vio la potencialidad que tenía el reggae en los mercados occidentales y se dedicó a representar a una de las más promisorias bandas de la isla: Bob Marley & the Wailers. A partir de allí, con Marley como ícono y *rock star* internacional, el reggae trascendió las fronteras nacionales, globalizándose de manera inesperada. No nos detendremos a analizar

¹⁴⁰ “La retórica de opresión del reggae es tanto revolucionaria, como profundamente espiritual y religiosa” (Daynes, 2010, p.195).

¹⁴¹ Esta frase puede generar controversia, dado que al mismo tiempo podríamos señalar que fue *por* su carácter contestatario que logró su popularidad a lo largo de todo el mundo; cualidad que bien explotaron la industria discográfica. Una interesante discusión al respecto se puede observar entre Paul Gilroy (2005) y Mike Alleyne (1994) acerca de cuán degradada fue la producción del discurso del reggae –y de Bob Marley en particular- para poder encajar en los gustos del público europeo y norteamericano. Sobre el caso de Bob Marley, y como ejemplo icónico de este problema, fueron innegables las modificaciones que los productores hicieron no solo en los ritmos, alejándolos de sus formas más crudas y rítmicas, cosa que se puede percibir en los discos crudos que aún circulan por internet. Pese a esto, solo basta escuchar sus letras para aseverar que el contenido revolucionario siempre estuvo presente del primero al último de sus discos. Tal como demuestra Gilroy, si bien hubo un alejamiento de las formas del reggae jamaicano, la internacionalización de su estilo le permitió acercarse al público mundial, llegar el mensaje de lucha, resistencia y transformación social de Rastafari a cada uno de los continentes.

los cambios cualitativos que sufrió la música para ser atrayente para mercado mundial¹⁴², aunque sí mencionaremos que esta transformación permitió, por un lado, la internacionalización de los mensajes contestatarios del Rastafarismo, junto con su retórica Pan-Africanista, que sirvió de fuerte apoyo en la última oleada de descolonizaciones africanas; no en vano, el mayor himno musical de los *freedom fighters* de Zimbabwe fue la canción con el mismo nombre que Marley dedicó en su disco *Survival* (1979)¹⁴³. Por el otro, la aceptación del reggae por las audiencias de todas partes del globo, hizo que las clases medias y altas jamaicanas emularan el mismo proceso: del desdén, del rechazo hacia cualquier forma de expresividad de los negros entendida como inherentemente inferior, a su aprobación, pasando a ser una música *respectable* dentro de tantas otras. Por ello que el reggae fuera uno de los elementos que favoreció a la incorporación de Rastafari por la sociedad.

Tanto en las elecciones de 1972 como 1976 los dos partidos en competencia utilizaron los simbolismos rastafaris como medio de cooptar a posibles votantes dentro del movimiento, como a electores de las clases bajas, que estaban fuertemente imbuidas de las representaciones del Rastafarismo debido a las décadas de contacto con éste. No cabe dudas que esta explotación y manipulación de elementos discursivos asociados a Rastafari logró su efecto esperado, especialmente para el PNP, que pudo tener un acercamiento más estrecho con las masas que se habían ido distanciando de la política institucional luego de los diez años de inmensa represión y autoritarismo por los gobiernos del JLP. Manley demostró una brillante capacidad para explotar el imaginario popular, primero, adoptando el nombre bíblico *Joshua* -Josué- al tiempo de expresar en diferentes ocasiones, que el mismísimo Selassie I le había entregado el "Bastón de la Corrección [*The rod of correction*]" durante su viaje a Etiopía en 1969, el cual le daba el poder para transformar la dura realidad nacional. Esto atrajo la atención de una numerosa cantidad de personas que

Manley
c.
Rast

¹⁴² "Desafiando la convencional sabiduría en la industria musical, Blackwell y sus imitadores exitosamente comercializaron esta música de protesta radical, no atenuando su politización, sino celebrando al fumador de marihuana rastafari como un símbolo universal de rebelión y protesta. Blackwell en particular, estuvo determinado por subrayar 'el contenido social y político' de la música reggae. Había sutiles cambios en la lírica del reggae 'internacional', que le daban a sus temas de protesta mayor apariencia universal, pero la nueva popularidad del reggae también resultó de la creación y empaquetamiento de la imagen, tanto por los significativos cambios en el sonido de la música en sí" (King, 1998, p. 8).

¹⁴³ Además, el 18 de abril de 1980, Bob Marley encabezó la inauguración formal de Zimbabwe como país soberano en un show en el Estadio Nacional de Harare, acorde con las circunstancias del primer Día de la Independencia de aquel naciente territorio.

estaban fuertemente impresionadas por el místico obsequio hecho por el *Rey de Reyes*, por lo que “miles de jamaquinos pasaron a creer que el Bastón estaba imbuido con poderes sobrenaturales, y a cualquier lugar que [Manley] fuese, aparecía gente que quería tocar tal potente fuente de poder” (Luffman, 2007, p. 21). Además se hizo del favor del ya libre de prisión Claudius Henry, quien no solo apoyó su candidatura sino que participó activamente de ésta y llegó a establecer una nueva relación Trinitaria compuesta por él mismo, “Joshua” (Manley) y Selassie I. Tal como el Rastafarismo solía hacer, esta Santa Trinidad asoció al gobierno de Manley con una referencia bíblica: el Josué bíblico había liderado a los hebreos hacia la Tierra Prometida una vez muerto Moisés, ahora le tocaba al renovado Josué a guiar a estos modernos errantes hacia la Nueva Jerusalén. Finalmente, durante la campaña el PNP hizo uso del reggae para musicalizarla, y también comenzó a utilizar frases y términos tomados del *Dread Talk*, que por entonces ya había superado los muros del movimiento y se había empezado a popularizar entre los jóvenes en general. Expresiones como “one love”, “love and peace” y “hail de man” eran corrientes durante los actos del PNP¹⁴⁴, mientras se escuchaban famosos reggaes como “Small axe” o “Better must come”, que a su vez se convirtió en el slogan partidario. Frente a esta situación, el JLP siguió los pasos del adversario y emuló estas prácticas. Ya para 1972, el Primer Ministro declaró que sólo una persona podía llamar a elecciones y ese era él, pero para referirse a sí mismo lo hizo bajo la forma del *Italk*, ‘I-man’, y no ‘me’ del *Standard English*. Edward Seaga, líder y candidato del JLP para 1976 profundizó estas medidas, rodeándose de artistas del reggae y utilizando tanto representaciones rastas como su lenguaje: se refería a Jamaica como ‘Jah Kingdom’ [“Reino de Jah”] y a los jóvenes como ‘doughta’ [“joven mujer”] y ‘youthman’ [“joven hombre”]. El Rastafarismo era objeto de manipulación y sus representaciones vaciadas de contenido por parte de sus otrora enemigos, aquellos que los negaron, denigraron y reprimieron. Si bien Michael Manley gozó de una gran popularidad entre los sectores populares y especialmente los jóvenes, los rastas no se vieron ajenos a estas expectativas de cambio promulgadas por el programa del PNP y las primeras medidas de gobierno. Acaso las nacionalizaciones, el acercamiento con Cuba y Estados africanos y el enfriamiento de las relaciones con Estados Unidos, los impuestos progresivos, los programas de subsidios a

¹⁴⁴ Incluso, Manley llegó a referirse a su Bastón como “I-rod” del *Dread Talk* y no “my rod” del *Standard English* (Barrington Edmonds, 2003, p. 91).

los bienes básicos, las medidas de redistribución del ingreso y demás, que durante los primeros años de mandato se hicieron, no podía menos que generar atracción por las clases bajas, que durante el período colonial y los diez primeros años de independencia solo habían vivido bajo gobiernos conservadores y liberales. Sin embargo, este acercamiento duró poco, ni bien la crisis económica y el acercamiento con el FMI se hicieron efectivos.

Este proceso demostró cómo Rastafari estaba fuertemente enraizado en la sociedad, tanto que en la lucha por el gobierno se utilizó ciertos elementos suyos para acercarse con la población. Pero, ¿esto implicó una victoria cultural del movimiento? ¿Logró Rastafari imponerse en la esfera de las representaciones, venciendo a la tradición moderna e instalando sus metas de igualación de los sujetos, el desarrollo de la conciencia negra, arraigar el pan-africanismo a principios de 1980? Lastimosamente no se podrá resolver esta problemática en las siguientes páginas, debido a que los datos existentes no nos permiten llegar a una resolución concluyente al respecto¹⁴⁵. Pese a esto, estamos más en condiciones de responder a la pregunta señalando que no lo hizo en su totalidad; estamos más cerca de la negativa que de afirmar que sí lo hizo parcialmente como algunos autores sugieren, y a continuación veremos el porqué de nuestra aseveración. A lo largo de la década de 1970 se hizo patente la expansión de las nociones del Rastafarismo a lo largo y ancho de la sociedad, especialmente en los sectores desfavorecidos y entre la juventud de clase media. El clérigo jesuita Joseph Owens escribía en 1977 al respecto,

Una de las extraordinarias contribuciones de los Rastas es su completo restauración del autoestima del hombre negro de la decadencia que sufrió durante los días de la esclavitud y colonialismo. No más atados a las viejas cadenas centenarias de sentirse inferior a los blancos, los *brethrens*¹⁴⁶ reconocen su total igualdad, y más, ellos entienden completamente la base de dicha igualdad. (p. 155)¹⁴⁷.

El Rastafarismo explicitó públicamente la construcción racista de la cultura y de la identidad jamaicana, donde lo blanco/europeo aparecía como el ideal a perseguir, mientras

¹⁴⁵Lo que podría ser un camino para futuras investigaciones.

¹⁴⁶ En *Dread Talk*, la antigua denominación inglesa *brethrens* y *sistrens* implica al rasta hombre y mujer respectivamente.

¹⁴⁷El mismo autor (Owens, 1978) escribió un artículo llamado "Rasta, Christ and Marx" que merece mucha atención por todos aquellos que sigan la línea de investigación del movimiento Rastafari como movimiento de transformación social.

que lo negro/africano –al cual pertenecían casi la totalidad de la población¹⁴⁸- aquello que negar, rehuir por su carácter inferior y degradado¹⁴⁹. Rastafari rompió con estas nociones y a partir de 1930 creó su propio universo de representación, inverso a la cultura dominante, que logró arraigarse primero entre las masas marginales del campo y la ciudad y luego más allá, en las clases medias. Sobre este cambio en la auto-identificación al interior de la ciudadanía insular, Barry Chevannes (1989) marca la percepción que tenían de sí mismo la población negra en 1950, y luego a principios de 1980, gracias al aporte de Rastafari:

A principios de 1950 (...) la persona de color en las West Indies (...) es generalmente y enteramente ignorante de la cultura africana y desprecia lo poco que sabe (...) Para tales individuos, hay una consciente auto-identificación ideal con el Europeo y el Inglés (...) [pero para principios de la década del 80] los Africanos, esto es el jamaiquino negro, emerge como el más aceptado de todos los grupos y todas las categorías de la Distancia de la Escala Social [*Social Distance Scale* en el original] (...) no solo el puro africano es quien se acepta a sí mismo, su negrura, su pelo rizado, pero las cifras [de la investigación cuantitativa] sugieren fuertemente que el Negro es ahora de hecho tan bello y deseable en su generalidad. (p. 2).

Si bien esta última constatación se nos aparece bastante exagerada, dado que da por sentado un proceso que por aquellas fechas se estaba desarrollando, estamos en presencia de una sociedad que estaba modificando su auto-percepción, afirmando su identidad negra.

Si bien parecieron haber poderosos cambios impulsados por la militancia de medio siglo por parte de Rastafari, estos elementos no deben ocultar que para principios de la década de 1980 no se dio el “fin del racismo como ideología” (Chevannes, 1989, p. 23) ni tampoco el ocaso de la desigualdad social y las construcciones culturales que el racismo implicaba. La sociedad racialmente diferenciada se siguió manifestando en la pertenencia a las diferentes clases sociales y en las posibilidades de ascenso y promoción social, manteniendo la población de piel clara [*light skin*] su ubicación ascendente en la pirámide social y el grupo de mayor potencial para el progreso material y profesional al interior de la clase media.

¹⁴⁸ Para 1960, la población negra constituía el 81% de la población, y si se le suma la población mulata, entre ambos completaban el 99,4% de los habitantes de Jamaica. De 1,5 millones de personas, solo 12 mil eran considerados blancos (Weeks, 2008, p. 48).

¹⁴⁹ “Como ideología el racismo fue internalizado por los negros jamaquinos como por la clase media local. Para la clase media en particular era importante para su movilidad ascendente. Su rol en la sociedad también los hizo servir como reproductores de las ideas anti-negras y pro-blancas occidentales” (Chevannes, 1989, p. 23).

Mientras tanto, la población negra siguió constituyendo la abrumadora mayoría en la clase baja y trabajadora, y minoritaria en la clase media. Otro aspecto de la persistencia de la diferenciación racial, estuvo en la composición de los espacios gubernamentales, que con el nuevo gobierno del JLP al mando de Edward Seaga, nada cambió en el tradicional monopolio de los puestos por la minoría blanca, pero que, en el marco de una mayor autoconsciencia negra, registró una constante queja por la ausencia deliberada de ministros y secretarios negros¹⁵⁰. En un segundo nivel, a partir de los 70 comenzó cierta fuga en la construcción de los parámetros de diferenciación identitaria, de lo racial hacia lo epidérmico. Pero este cambio de trayectoria no debe olvidar la persistencia de lo racial como parámetro de representación social, dado que a fin de cuentas, el color de la piel es uno de los marcadores físicos de la raza. Así, las construcciones ideológicas de la Modernidad siguieron siendo reproducidas por las diferentes instituciones y diversos componentes de la sociedad civil,

Saga

...las representaciones hegemónicas que elevan la piel clara sobre la piel negra y guían el comportamiento sobre los blanqueamientos de piel [*skin bleachers* en el original] tiene sus raíces en las instituciones de socialización del más amplio entorno cultural. La interacción del gobierno, la iglesia, el sistema educativo, los medios de comunicación, la cultura formal y popular del período colonial al presente envía repetidos mensajes de que la piel clara es superior a la negra. (Charles, 2009. p. 153).

La tercera cuestión que pone en tensión la noción de “victoria cultural” Rastafari a partir de la década de 1970 fueron los alcances de su incorporación por la cultura dominante y sus medios de reproducción. Este sentido, el Rastafarismo aceptado e incorporado se lo hizo mediante el amortiguamiento de su contenido, cierta disolución de su mensaje y sus prácticas, adaptada, moldeada y reprimida para encajar sin problemas, sin corromper y sin perturbar a la “sociedad civilizada”. Así, a los intentos de cooptación política que desde las elecciones de 1972 hicieron tanto el PNP como el JLP, se le agregó lo que Barrington Edmonds (2003) denomina como la “mercantilización” del Rastafarismo por parte del Estado y del sistema (p. 90), empaquetado como un producto dentro de los atractivos turísticos ofrecido por la isla a los vacacionistas. A la promoción de festivales de reggae como el *Reggae Sunplash* desde 1978 o el *JamFest* en los 90, se le sumó la oferta por parte

¹⁵⁰ Lo mismo sucedió con el nuevo mandato de Michael Manley en 1989 (Chevannes, 1989, pp. 23-24).

de cadenas hoteleras o empresas de turismo a comunidades rastafari, junto con la explotación del *merchandising* rasta, desde *pins* hasta remeras, pipas, máscaras o banderas con los colores rojo, dorado y verde (los colores de la bandera etíope) o las caras de Bob Marley, Peter Tosh o hasta Haile Selassie se hicieron cotidianas en las zonas y playas turísticas de Montego Bay, Kingston u Ocho Ríos. El reggae como género musical contestatario e inherentemente ligado a Rastafari pasó por el mismo proceso de apaciguamiento para satisfacer los deseos musicales de públicos menos comprometidos con su contenido transformador social y cultural. Mientras que Manley en el PNP o Seaga del JLP pasaban canciones reggae en sus campañas, una numerosa cantidad de músicos padecían la represión, invisibilización o censura por parte de las radios que consideraban su arte subversivo; proceso que en sus inicios también afectó al mismísimo Bob Marley antes de su estrellato internacional.

Ante estas perspectivas, vemos los alcances y límites de la incorporación del Rastafarismo a la sociedad jamaicana y a la aceptación de varios de sus construcciones a niveles culturales, que sin embargo, no solo no fueron totales, sino que implicaron en gran medida la deformación del propio contenido hacia formas más moderadas, pasibles de ser aceptadas por las clases medias y altas, y por el propio Estado. De invisibilizados pasaron a ser elevados y confirmados como "héroes culturales y sus producciones artísticas la más auténtica expresión de la cultura jamaicana" (Barrington Edmonds, 2003, p. 95) ante el mundo. Entonces, ¿cuándo se daría una 'victoria cultural Rastafari'? Si comprendemos a la cultura como parte y producto de las relaciones sociales, entonces la *transformación* de la cultura hacia una *cultura Rastafari* se daría con el cambio en las propias relaciones sociales, fundadas en los parámetros de igualdad que sustenta el Rastafarismo. Dicho esto, analizaremos los proyectos políticos rastas y su participación en revoluciones en el Caribe.

Rasta y revolución. *Politricks* versus Comunalismo; Rastafari en la Revolución granadina.

La década del 70 profundizó el sentido de alienación social del Rastafarismo dados los intentos de manipulación y cooptación que lo envolvió por parte del Estado y los dos grandes partidos políticos, como por el aumento de los enfrentamientos sangrientos en los

ghettos, hogar de los rastafaris; dando como resultado la confirmación de la noción de la política como el arte de la maquinación, de la dominación, de las intrigas por el control del aparato estatal, en detrimento de los pobres, los oprimidos. No en vano denominaron en *Italk* a la actividad política como *politricks*, uniendo los términos *politic/political* ["político"] con *tricks*, ["trucos" o "engaños"], a la democracia liberal como *demon-cracy*, resaltando el carácter demoníaco de ésta. De este modo, el poder de *Babylon* encontraría en la política el medio de mantener, por un lado, sojuzgadas a sus víctimas, por medio de su dependencia de los políticos para su subsistencia gracias a las redes clientelares¹⁵¹; por el otro, un vehículo de "dividir y reinar", enfrentar entre sí a las mayorías oprimidas para alejarlas de cualquier posibilidad no solo de unirse contra las fuerzas que las mantienen alienadas, sino siquiera de pensar que su vida pudiera cambiar. Por ello que el movimiento Rastafari mantuviese tan fervientemente la no participación en los procesos electorales: "No hay nada que esperar por los políticos; y la participación en el sistema política implicaría seguir sus reglas, a las que ellos se oponen, y los llevaría a ser manchados, en los términos dialécticos [del Rastafarianismo] de polución/contaminación" (Daynes, 2010, p. 212). Esta postura no residió en un sentido de frustración por el uso creciente de sus representaciones y prácticas por el JLP y el PNP, el Estado y las empresas turísticas – aunque sí lo potenció-, sino que fue fruto de su concepción *integral* del sistema, entendido como negativo en su conjunto, imposible de encontrar en alguno de sus productos un elemento positivo, un espacio a cambiar desde *adentro*, de mejorarlo, ya que en sí, ontológicamente todo estaba contaminado. *Babylon* era sinónimo de corrupción¹⁵². Por ello que la respuesta no fue una actitud expectante de cambio o escapismo, sino la revolución de todo el complejo resultante de las relaciones sociales: revolucionar lo económico, lo político, el lenguaje, la cultura.

Si Rastafari comprendió al capitalismo como un sistema injusto y opresor, un heredero del sistema esclavista que los arrancó de su tierra natal para llevarlos a un mundo extraño,

¹⁵¹ "Never make a politician, grant you a favor, they will always want to control you forever..." ["Nunca dejes que un político te haga un favor, ellos siempre tratarán de controlarte por siempre..."]. Bob Marley and the wailers (1974). *Revolution. Natty Dread* [CD]. Londres, Gran Bretaña: Island Records.

¹⁵² En una declaración de Bob Marley se sintetiza esta idea: "Babylon no have no fruits" ["No hay frutos de Babilonia"]. Entrevista con Dermott Hussey (1980). Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZJ83IXeM-xg> Fecha de consulta: 17/10/2015.

ajeno, para llevar una vida de sufrimientos y vejaciones, ¿qué proyecto de organización política-económica propuso construir sobre las cenizas de Babilonia, una vez ésta destruida hasta sus cimientos? Esta respuesta la desarrollaremos a partir de un doble proceso, primero, por medio de un análisis analítico de sus concepciones, por el otro, estudiando su participación en la Revolución de Granada¹⁵³. En primer lugar, el orden social propugnado por Rastafari se presentó como el anverso del individualismo, consumismo y competitividad capitalista, ajeno a las ideas de *superioridad/inferioridad de iure* —ya que en la fecha que nos compete todavía seguía vigente el apartheid tanto sudafricano como rodesiano- o *de facto*, como consecuencia de las desigualdades sociales. Así, las relaciones sociales estarían permeadas por los sentidos de igualdad y comunidad; igualdad en tanto el hombre es igual entre sí como criatura de la Divinidad, siendo las diferencias raciales, económicas; etc. fruto de la propia organización nefasta de los hombres, esto es, un régimen no querido por el Creador. A la par con esto, si tal como señalamos previamente, en Rastafari persistió la concepción de lo que llamamos “individualismo epistemológico”, la igualdad estaba dada por la capacidad de los hombres de obtener la sabiduría por medio del contacto directo con Jah, fuente primigenia de todo saber. Por medio del *reasoning*, los hombres entre sí podían de manera dialógica y consensuada conectarse y poner en tensión los propios conocimientos y percepciones mediante su crítica, llegando a nuevas posturas. Entonces, como sostiene James, el reconocimiento Rastafari del Otro se hace

¹⁵³ También hubo una fuerte presencia rasta en la rebelión de Union Island, la isla más meridional de San Vicente y las Granadinas. Este levantamiento se dio el 7 de diciembre de 1979, cuando 15 rastafaris tomaron la comisaría, cerraron el aeropuerto y la oficina de impuestos, proclamando la independencia de la pequeña isla, como respuesta a la segregación que padecía el territorio por el gobierno central —no poseía ni hospital, ni colegio secundario-, la oposición al fomento de inversión extranjera para la explotación de la pesca y los recursos naturales. Conocida como la “Rasta Revolution”, culminó esa misma noche cuando las fuerzas policiales nacionales escoltadas por 60 soldados de las Bermudas llegaron y se reprimieron a los participantes de la rebelión, con el saldo de 48 presos. Sin embargo, pocos datos se tienen sobre la organización de este poblado de no más de 4 mil habitantes, que parece haber tenido un periódico publicado por el líder rasta conocido como “Bumber”, titulado *Union I-land* en el que se agitaba por la autonomía y la explotación sustentable de los recursos naturales, llamando a los pobladores a liberarse del yugo de los explotadores y del imperialismo. Curiosamente, un periódico norteamericano llamado *The hour*, de la ciudad de Norwalk, Connecticut, cubrió lo sucedido, publicando la noticia unas semanas más tarde. Aquél fascículo encuentra digitalizado en:

<https://news.google.com/newspapers?nid=1916&dat=19791224&id=IydJAAAIBAJ&sjid=egYNAAAIBAJ&pg=1333,4657909&hl=en> Fecha de consulta 10/07/2015.

...explícito en el lenguaje Rastafari [*Dread Talk*], mediante el uso de la primaria combinación de 'I and I' en la conversación Rastafari. Si hay alguna verdad que el lenguaje moldea la realidad, es validado por este discurso comunal Rastafari (...) El discurso Rastafari, que es fundamentalmente oral, resiste la jerarquía y promueve la integración por medio de la existencia comunal. Tanto el previamente menospreciado 'yo' como el 'Otro' son reconocidos finalmente en el 'I and I'. (James, 2008, p. 45).

Ajeno a la "contaminación" del sistema que aleja a los hombres entre sí y a estos de la Divinidad, la "armonía" del nuevo orden social los reuniría a todos *nuevamente*¹⁵⁴. Divinidad, ser humano y Naturaleza-, y el sentido de comunidad consistiría en el "recto" modo de vivir, la unidad de la Creación, la armonía de lo individual con el todo; integrando la conciencia de lo individual con la conciencia de lo colectivo¹⁵⁵, mediante la generación de lazos igualitarios entre los sujetos.

La participación del movimiento Rastafari en la Revolución de Granada fue el punto máximo de su imbricación en los procesos de transformación social regional —que se habían iniciado en 1968 en Jamaica con las *Rodney Riots*- y a la vez expresaron los diferentes mecanismos de organización y concientización que supo desarrollar a lo largo de las diferentes décadas, ahora utilizados para la movilización de la sociedad para un cambio profundo en las relaciones sociales. El 13 de marzo de 1979, el *New Jewell Movement* (NJM), liderado por Maurice Bishop, tomó por asalto los *headquarters* de la *Grenada Defense Force* y la radio nacional, transmitiendo un llamado a la población de esta pequeña isla de solo 344km²¹⁵⁶ y cien mil habitantes por entonces, para apoyar a las tropas insurgentes contra el gobierno dictatorial del Primer Ministro Eric Gairy, quien gobernaba desde la independencia en 1974 gracias a su brutal guardia personal conocida como la *Mongoose Gang* ["la pandilla Mangosta"]. Bajo un programa socialista se presentó a la sociedad como el único grupo capaz de acabar con las desigualdades sociales y la opresión política que vivía la isla. Así, cinco días después de su accionar, el NJM logró movilizar a

New Jewell Movement

¹⁵⁴ No olvidemos que dentro de la construcción de la memoria y la historia por el Rastafarianismo, el momento previo a la esclavitud, el hombre vivía en "armonía" en África.

¹⁵⁵ Estas ideas sirvieron para la construcción de comunidades agrícolas —como la de Pinnacle de Howell- y unidades agrícolas de subsistencia por rastas individuales; aunque no coincidimos con las posturas de Daynes sobre el carácter "agrarista" del Rastafarianismo, ya que la existencia de pequeños campesinos o comunidades se inscriben en la tradición local —y regional- de organización de la tierra y el trabajo, dentro del cual Rastafari se insertó pero no por ello idealizó como el modo *perfecto* de reproducción social.

¹⁵⁶ Poco menos que el doble de la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, Argentina.

un cuarto de la población insular y el gobierno de Gairy dimitió, dando paso al Gobierno Revolucionario del Pueblo [*People's Revolutionary Government*, PRG] que duró hasta la invasión norteamericana en octubre de 1983. Con el apoyo del gobierno de Cuba, Granada pudo mejorar notablemente su economía, aumentando la eficiencia de la actividad pesquera y agrícola, una notable redistribución del ingreso y ampliar los servicios públicos, especialmente en educación y salud, antes sumamente subdesarrollados. Sin embargo, aquí dejaremos nuestro análisis sobre los alcances de la revolución y nos detendremos en la relación de ésta con el movimiento Rastafari. La presencia del Rastafarianismo era un fenómeno reciente, pero se convirtió rápidamente en una fuerza social sumamente importante, en tanto grupo que acercó una versión radical del *Black Power* a la isla, y con ello las nociones de anti-imperialismo, de conciencia negra, la memoria afro-centrada y la lucha contra el sistema, contra la opresión y las desigualdades sociales. En este marco, el rol de las *I-ssemblies* y de las jornadas de *reasonings* fueron el canal por el cual los rastas pudieron acercarse a los sectores pauperizados y marginales de la sociedad granadina, teniendo mucho éxito en las zonas rurales, asentada especialmente en los montes. Por esta razón, la ofensiva que sufrieron durante el gobierno de Gairy, que vio al movimiento como un adversario en la cooptación y dominación de la población, no sólo porque él mismo se decía ser el primero en traer el *Black Power* a Granada, sino también, porque Rastafari proveía de una ideología de cambio social ante un gobierno más y más autoritario; así, los rastas fueron blanco privilegiado de la *Mongoose Gang*, que se enorgullecía de detenerlos y afeitarles los *dreadlocks*. Para el tiempo que el NJM se organizó bajo la dirección de Bishop, Rastafari estaba extendido por la población, y pasó a formar parte trascendental en los cambios políticos que comenzaron a gestarse. Esta alianza con Bishop surgió por la relación previa entre ambos, en tanto el futuro Primer Ministro había sido abogado de numerosos rastas apresados por posesión de cannabis. En el momento de la toma del poder, según cuenta Prince Nna Nna, uno de los líderes de la revolución y que a la par era rasta, "el Ejército de Liberación [Popular] era predominantemente Rasta. Las dos terceras partes por lo menos, más de mil. Había Rastas en él de todas partes de la isla" (Newland, 2013, p. 25-26); aunque no solo se circunscribió al ala armada del movimiento, sino que la presencia rastafari se daba a lo ancho de todas las organizaciones nacionales de la *New Jewell*: por

ejemplo, un rasta guyanés conocido como Pyta era un influyente instructor de marxismo-leninismo (Newland, 2013, p. 17).

Pero entonces, ¿por qué al poco tiempo de darse la revolución hubo un quiebre entre el nuevo gobierno revolucionario y el movimiento Rastafari? En este sentido, el cambio provino, por un lado, de la adopción local cada vez más fuerte del stalinismo, vía Cuba, con la subsecuente estrechez que eso implicó en las críticas y reflexiones sobre los procesos culturales e identitarios sumamente complejos presentes en el Caribe, ajenos a las construcciones simplistas y ceterministas de los escolásticos de la U.R.S.S y por emanación, de Cuba. En segundo lugar, las propias prácticas horizontales inherentes al Rastafarismo entraron en tensión con la búsqueda creciente de centralización y normalización o uniformización del NJM en el poder. Sobre el primer punto, el granadino rastafari Dr. Ikael Tafari describe esta disociación entre la revolución y el movimiento de la siguiente manera,

fin
Rasta
7
Cuba

La relación entre Rastafari y la izquierda ha sido estropeada por la insensibilidad de ésta última en no internalizar la completa fuerza de la crítica cultural del *brethren*. En particular, el *People's Revolutionary Government* (PRG) de Bishop fue acusado por los *brethren* de retirarse de sus iniciales opiniones positivas del 'Black Power'. Especialmente ante la entrada en escena de Bernard Coard (...) con su línea dura, doctrinaria, stalinista, la posición más favorable al ala de Bishop del partido (quien fuera la más sensible a los problemas raciales y culturales de lucha) feneció rápidamente. Con el agregado de la influencia negativa de los cubanos en relación a los símbolos culturales de los negros como el uso de *dreadlocks* en el ejército o el consumo de ganjah, la alianza entre los Rastas y el PRG mutó hacia un mutuo desencanto. (Newland, 2013, p. 8).

El corolario de esta ruptura fue la persecución reciente de los rastafaris, con la obligación de afeitarse el cabello a los que quisieran seguir formando parte del movimiento, el apresamiento de las altas figuras del NJM que mantuvieran su adhesión al Rastafarismo, tal como el caso de Prince Nna Nna, y la acusación del gobierno revolucionario de reaccionario y contrarrevolucionario al Rastafarismo, en tanto manifestación de una 'falsa conciencia'; en 1981 el Comité Central del movimiento de congratulaba a sí mismo de haber derrotado a la contrarrevolución, incluyendo a los rastas (Newland, 2013, p. 10). Así, en Granada los líderes revolucionarios nunca pudieron traspasar su comprensión eurocéntrica que diluía todo aquello que no fuese el resultado de los parámetros de verdad

de la tradición moderna, ligado a lo científico, positivo y laico, circunscribiendo al Rastafarismo a un arcaísmo, a un tradicionalismo inservible y hasta peligroso porque alejaba de la *verdad* a población, y los instruía en nociones místicas, mágicas, metafísicas de comprender los procesos *reales*. Por ello que lo importante fuese la reeducación de las masas, para iluminarlos con los saberes, que en este caso, proveía el determinismo marxista, o mejor aún, la interpretación determinista, vulgar del marxismo por los intelectuales de la Unión Soviética. El arraigo de Rastafari, y el éxito de su mensaje de cambio en los sectores populares caribeños —y en este caso granadino— se produjo porque fue producto del modo de comprender la realidad de la propia clase trabajadora, de los pequeños campesinos, de los marginales del campo y la ciudad, y sobre esta base elaboró diferentes prácticas y representaciones de oposición, intervención y transformación de la formación social capitalista. La incapacidad de entender y decodificar el Rastafarismo como un aporte sustancial de las clases populares a su propia liberación, viéndola como una forma oscura de conciencia, generó ese hiato insalvable entre el NJM en el poder y Rastafari; hiato que se resolvió con la represión del segundo por el primero, por más que éste hubiera sido piedra de toque en la construcción del mismo proceso revolucionario¹⁵⁷.

Pero a la par de este conflicto emergido de la burocratización del poder central y la simplificación del problema identitario por parte del nuevo gobierno granadino, otro conflicto nació en el mundo de las prácticas y representaciones que estimulaban uno y otro grupo, ligados a sus modos de comprender el proceso revolucionario y la transformación radical de las relaciones sociales. Para Leslie James el núcleo del enfrentamiento residió en el sostenimiento del *reasoning*, esta arma crucial para destruir el apoyo social al ex Primer Ministro Gairy, durante el mandato del PRG, ya que mediante estas reuniones dialógicas de discusión, el Rastafarismo sostenía *de facto* la construcción colectiva y *desde debajo* de la conciencia revolucionaria del pueblo granadino. Pero esta vía horizontalista e igualitaria de construcción de sentidos y saberes, entraba en franca contradicción con la necesidad del poder central de *dominar* el propio proceso revolucionario, incluyendo cualquier institución generadora del saber, ya que el NJM había adoptado las nociones verticalistas, elitistas y

¹⁵⁷ Prince Nna Nna resumió fantásticamente esto al decir que “la revolución empezó con los *dreads* y terminó con los *baldheads*”. Este último término es utilizado por los rastas para describir a cualquier persona sin *dreadlocks* en su cabeza, pero se refiere especialmente a todo aquel representante de *Babylon* (Newland, 2013, p. 18).

vanguardistas stalinistas. El *reasoning* rompía con esto, era una cuña democratizadora en un movimiento que buscaba la centralización, era una construcción de la conciencia individual de los sujetos mediante el diálogo colectivo, en aras de crear las herramientas para comprender e imaginar, “renombrar y reapropiarse del mundo acorde a sus auténticos deseos y esperanzas” (James, 2008, p. 152); incentivando a hacerse de la construcción del socialismo, mediante la reflexión y la participación de base. Rastafari, entonces, se materializó como una alternativa colectiva de pensar y producir el futuro, mientras que por oposición, el Gobierno Revolucionario del Pueblo ya tenía sus propios planes, nacidos de sus propias instituciones, de cómo debía liberarse a la humanidad del yugo de la desigualdad, de la opresión del capital, de la explotación del hombre por el hombre¹⁵⁸. Con la persecución de Rastafari, el gobierno se distanció no solo de este grupo sino de una numerosa parte de la población local que, si bien podían no considerarse a sí mismos como rastas, formaban parte de los *Reasonings* y las *I-ssemblies* y se sentían interpelados por su mensaje. Los alcances de esta escisión nunca los sabremos, dado que la experiencia insular culminó aquel trágico 25 de octubre de 1983, cuando bajo la operación *Furia Urgente*, siete mil tropas norteamericanas invadieron la isla, poniéndole fin, no solo a la Revolución de Granada, sino también a todo el proceso insurgente que se había desatado a partir de los levantamientos jamaíquinos en 1968 y se habían desperdigado a lo largo del Caribe durante la siguiente década¹⁵⁹.

¹⁵⁸ El siguiente diálogo entre Ikáel Tafari y Prince Nna, refleja la opinión de este último al respecto:

I.T –Prince Nna, la pregunta crucial es: ¿Por qué el PRG vio en Rastafari a una amenaza durante el curso de la Revolución de Granada?

Nna- Porque Rastafari era más popular, más de base [*grassroot*] y genuinamente más revolucionario que la administración de Maurice Bishop a ese tiempo. (Newland, 2013, p. 18).

¹⁵⁹ Los fines de los 60 y los 70 también implicaron la radicalización tanto en Centroamérica como Norteamérica, con la aparición de numerosas guerrillas revolucionarias, cuyo éxito más importante se dio con la victoria del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, derrotando a la larga dictadura de la familia Somoza.

CAPÍTULO 4. CONCLUSIÓN

Aquel que sabe esperar, no tiene necesidad de hacer concesiones.

Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo.*

*Lo divino ha bajado hasta lo humano,
para que lo humano pueda ascender hasta lo divino.*

Servet, M. (1553). *Christianismi Restitutio.*

*Jah come to break down
rule equality.*

*Wipe away transgression,
set the captives free.*

Bob Marley and the wailers (1976). *Exodus. Exodus [CD].* Londres, Gran Bretaña: Island
Records.

A lo largo de este trabajo hemos expuesto algunas líneas fundamentales para el análisis del Rastafarismo, entendido como un movimiento de transformación social cuya génesis y desarrollo se debe comprender dentro de las relaciones sociales existentes y como resultado de estas relaciones sociales históricamente determinadas en la región, teniendo su inicio en la colonización europea del continente americano y el subsiguiente desembarco de la Modernidad en el Caribe; Rastafari fue producto tanto de la coyuntura del primer tercio del siglo XX, como de las características propias que implicó el advenimiento de la Modernidad con su impacto en lo económico, político, cultural y simbólico desde el siglo XVII. De ese modo, hemos intentado romper con una visión a-histórica del movimiento, centrado más en sus caracteres *exóticos*, en su estética, en sus rituales religiosos, en sus posturas teológicas —especialmente en el culto al último emperador etíope Haile Selassie I— o en el consumo de cannabis; dando un paso más allá, hemos analizado sus prácticas y representaciones, cuya particularidad residen en ser sumamente simbólicas, con el objetivo de desentrañar así su proyecto de cambio¹⁶⁰ manifestado desde sus orígenes en 1930 hasta 1981. A continuación terminaremos por delinear nuestra exposición, reafirmando y profundizando los elementos claves desarrollados en esta tesis, que no quiere ser más que el punto de partida del estudio del Rastafarismo, movimiento sumamente particular y que a lo largo del XX logró convertirse en el más importante y trascendental fuerza de cambio, no solo de Jamaica, sino en toda la región.

En primer lugar, Rastafari se insertó dentro del desarrollo histórico de los movimientos de resistencia y cambio social de los oprimidos del Caribe. Como describimos en el primer y segundo capítulo, Rastafari reprodujo una de las características más importantes de estos: lo político y lo religioso como elementos inescindibles. El proyecto político-social se vio imbuido por un discurso y prácticas mediadas por lo ritual, religioso, místico; resultado del propio modo de comprensión de la realidad de las mayorías negras, donde lo social y lo natural estaban constantemente moldeados e intervenidos por una multitud de fuerzas sobrenaturales: la(s) Divinidad(es), Satán, ángeles, arcángeles, demonios y espíritus

¹⁶⁰ “El movimiento [Rastafari] (...) como el Garveysmo manifiesta las cualidades de un movimiento religioso. Como el Garveysmo, tiene su núcleo político [*political core* en el original]” (Watson, 1974, p. 330).

diversos: “El movimiento reflejó la creencia jamaicana que la religión era fuente de resistencia a su posición servil durante el período esclavista y el posterior” (Steiner Ifekwe, 2008, p. 114)¹⁶¹. Por ello, Rastafari se introdujo como un movimiento más dentro de las variadas formas de resistencia al colonialismo y al capitalismo en el Caribe, tales como los diversos modos de oposición de los esclavos a sus amos, las comunidades *marroons* y sus dos grandes enfrentamientos bélicos contra las fuerzas británicas, el rol del *Black Christianity* en las dos rebeliones del siglo XIX, el papel de Marcus Garvey que logró trascender las fronteras creando una organización con millones de miembros, como fue la UNIA. Sin comprender este entrelazado histórico entre lo *político* y lo *religioso*, Rastafari pierde todo su poder creador y cae en los análisis vulgares que lo subsumen a un simple movimiento religioso que, cual mirada del etnólogo occidental de principios del siglo XX, se la asume como un grupo exótico, extravagante, una más de las extrañas sectas caribeñas; logrando alejarla así del rol que tuvo como motor transformador. Sin lugar a dudas, el mayor de los conflictos para su comprensión —hecho al que volveremos más adelante— fue que no logró colmar las categorías modernas sobre los sujetos de cambio social: ni laico, ni científicista, ni positivista, el movimiento expresó un proyecto coherente de transformación social a partir de nociones vehiculizadas por la experiencia espiritual, y llegó a plasmarlo en la práctica, con su máxima expresión revolucionaria en Granada. Por ello que incluso dentro del arco crítico, desde el marxismo soviético por ejemplo, se lo impugnó como un movimiento anómalo y una falsa conciencia, que alejaba a las mayorías negras de una cabal comprensión de la realidad y por ende, de poder elaborar un programa revolucionario. Sin embargo, desde posiciones menos vulgares del marxismo, sí se vio gran radical, tal como fue el caso de Walter Rodney y de todo el *Black Power* jamaicano, que buscó y logró relacionarse con los rastas, misma mirada compartida por personajes como el intelectual Rex Nettleford y el sacerdote jesuita marxista Joseph Owens¹⁶².

¹⁶¹Otra referencia similar se puede encontrar en el texto ya citado de Watson (1974): “Ellos fusionan una forma de experiencia religiosa (...) con el comentario [*commentary*] sociopolítico, esto es, la crítica al status quo” (p. 331).

¹⁶² En una crítica al determinismo de Post, Owens (1977) señala de manera magistral: “Mientras ciertamente yo admitiría que el marxismo es mucho más cercano a esa ‘realidad objetiva’ que es el sujeto primario de las ciencias físicas y sociales, yo sería, con los Rastas, más cauto a conceder cualquier especial deificación tanto a esa realidad como al método científico que se propone revelar esa realidad. Tan cierto como podría ser que el análisis de los Rastas ‘de los hechos sobre Etiopía en 1930s (...) entró dentro de su estructura de ideas que era coherente en los términos de su propia lógica (...) pero lejos de la realidad histórica’, aun así ese análisis

Como indicamos, el Rastafarismo fue producto de y respuesta a las relaciones sociales jamaicanas, caracterizadas por una enorme desigualdad social, alienación cultural, simbólica y social del sujeto negro, en la estructura social racialmente estratificada y un racismo *de facto* reproducido en la organización de las clases sociales, por la sociedad civil y por el propio Estado; en la situación colonial con Gran Bretaña, en el proceso de enajenación del pequeño propietario rural y los éxodos del campo a la ciudad y hacia el exterior desde fines del siglo XIX, procesos surcados por la conflictividad social de los oprimidos, desde la *Christmas Rebellion*, la *Labour Rebellion* y las *Rodney Riots*. Por ende, dos conceptos son indispensables para analizar a Rastafari como fenómeno histórico-social: en primer lugar el de *clase*, y luego, el de *status*. La *clase* nos permite comprender las contradicciones propias de la formación social capitalista jamaicana que hasta mitad del siglo XX estuvo dominada por la producción agrícola, con un gran número de pequeños y medianos propietarios de la tierra, fruto de la apropiación de hecho de tierras incultas luego de la emancipación legal de los esclavos en 1838. Pero esta multitud de pequeños y medianos propietarios estuvieron íntimamente ligados con los grandes propietarios y con los comerciantes —locales o extranjeros—, dado que éstos monopolizaron los canales de comercialización de los productos dominantes, ya sea azúcar o la banana, coartando la libertad de estos propietarios de escapar de las garras del capital. Si la propiedad de la tierra nunca fue puesta en discusión, esto se debió a la apropiación de los medios para la realización de las mercancías en un campo rápidamente mercantilizado desde la segunda mitad del siglo XIX, les dio los poderes a los grandes propietarios para subsumir a las mayorías rurales. La ciudad, mientras tanto, no supo constituirse como espacio de satisfacción de las necesidades de gran parte de sus habitantes, en tanto que, salvando a los estratos medios y profesionales, el desempleo fue la pauta a lo largo de todo el siglo XX, haciendo de las urbes territorios de marginalidad y pobreza. Si el Estado dependía para su existencia de la exportación de materias primas agrícolas y luego de la segunda posguerra, metalíferas, también se constituyó como un gran instrumento de empleo, que motivó a la construcción de relaciones clientelistas entre los dos partidos hegemónicos y sus partidarios, que conllevó al enfrentamiento cada vez más virulento entre ambos grupos por

habilitó a los *brethren* a luchar a brazo partido contra su propia sociedad, tanto como que ninguna enseñanza sobre historia objetiva nunca había sido realidad” (p. 159).

el control del gobierno que les daría las llaves para el otorgamiento de empleos entre sus seguidores. Por ello que el clientelismo y la violencia partidaria dominase al moderno régimen político a partir de la descolonización de la isla en 1962. Los rastafaris emergieron entre los sectores más marginales del campo y de la ciudad, y fue la expresión de descontento y anhelos de cambio de esta realidad. El rasta fue sinónimo del pobre, del oprimido, del excluido, del *sufferer*.

Pero si el concepto de clase nos guía para la comprensión del Rastafarismo en la sociedad jamaicana capitalista, esto es, su desarrollo como producto de la posición de los diversos actores sociales dentro de la repartición del producto social y su apropiación de las fuerzas productivas materiales de la sociedad; el *status* nos remite al universo de representaciones sociales, a la reproducción simbólica de los sujetos. En este orden, como mencionamos a lo largo de todo el trabajo, la sociedad jamaicana estuvo fuertemente estructurada bajo las lógicas de la Modernidad y de las sociedades coloniales, que ubicaban al blanco –y todas sus producciones- como lo bueno, civilizado y superior, mientras que al negro y lo negro como lo malo, salvaje e inferior. Ante una sociedad que degradaba ontológicamente a la mayoría, que la negaba como un ser humano completo, los resultados no podían ser más que la auto-desvalorización de estos últimos y su búsqueda de *blanqueamiento*, de convertirse a sí mismos a la imagen y semejanza del colonizador, del blanco¹⁶³. Rastafari se presentó como una resolución a la necesidad de rehacer la identidad del colonizado, del *inferiorizado*, tanto de sus saberes como de su propia historia¹⁶⁴, reconfigurando las lógicas modernas, apartándose de ellas y construyendo parámetros de autovalidación; logrando lo que más de medio siglo después, Walter Mignolo (2010) entendió como el surgimiento de proyectos decoloniales,

Lugares de no-pensamiento hoy se están despertando del largo proceso de occidentalización (lugares de mitos, de religiones no occidentales, de folclore, de subdesarrollo). El *hombre, la mujer* que habita regiones no europeas descubrió que él, ella, ha sido concebido, como *anthropos*, por un centro de enunciación autodefinido como *humanitas*” (p. 8).

¹⁶³ En palabras de Walter Rodney (2001): “El adulto negro en nuestra sociedad de las West Indies está condicionado totalmente para pensar como blanco, porque ese es el entrenamiento que recibimos desde la infancia” (p. 32).

¹⁶⁴ En esto, Rastafari no fue en lo más mínimo el primero, sino que se insertó en una tradición regional, comenzada por los primeros movimientos de esclavos emancipados a fines del siglo XVIII en Estados Unidos, y luego por diferentes grupos e intelectuales que analizamos a lo largo del capítulo 2.

Durante los inicios mismos de esta investigación, se decidió titular al trabajo como "El movimiento Rastafari como resistencia social...". El término *resistencia* no parece colmar la profundidad constructiva que el Rastafarismo expresó durante los primeros 50 años de vida. Más que ello, Rastafari fue un movimiento revolucionario porque construyó un análisis y una praxis para la transformación de la formación social capitalista jamaicana, con el acervo político y cultural disponible del propio grupo social del que surgió, esto fue, de los marginales negros del campo y la ciudad. Propuso —y activó efectivamente— un cambio en *todas* las esferas de la reproducción social: en lo económico, rechazó la desigualdad y opresión propia del capitalismo, desarrollando un proyecto igualitario y comunalista. En lo político, hubo una negación del régimen político, entendido como un sistema engañoso y maligno, con el único fin de reproducir las injusticias cotidianas¹⁶⁵; por ello la no participación del grueso de las organizaciones, *mansions* y *houses*, en los procesos electorales del país y en las instituciones estatales. La resolución al problema de los modos de participación en la realidad insular y en la toma de decisiones se dio mediante los mecanismos propiamente desarrollados por el movimiento: las *Issemblies* y los *groundings* emergieron como espacios de construcción colectiva, que mediante los procesos de *reasoning*, expresaron la voluntad de crear consenso en lo referente a las prácticas y saberes. En el caso de la revolución en la isla de Granada, las *Issemblies* sirvieron como los organismos de politización de las mayorías, revelando el poder de llevar a cabo prácticas democracia directa y horizontalismo presentes en el Rastafarismo por parte de ambos órganos. Finalmente, también fue transformador en lo cultural, simbólico e identitario, gracias a su reivindicación de la *negritud*, la construcción de una memoria afrocentrada y un militante pan-africanismo, que se le contrapuso al rechazo de los valores instalados por la Modernidad: del racismo, consumismo e individualismo. A partir de la enunciación de la igualdad de los hombres entre sí como criaturas de la Divinidad, instalaron el sentido político de igualdad *de facto*, en un sociedad donde los negros solo lo eran solo *de iure*; conformando una idea de comunidad entre los hombres. El *Italk* fue tal vez uno de sus desarrollos más notables, en tanto divisaron el papel central del lenguaje en la construcción de sentidos sociales, conformando una propia lengua que reflejase todas sus

¹⁶⁵ Por ello que en *Dread Talk* la democracia llevase el nombre de *demon-crazy* y la política, *politricks*; haciendo un juego de palabras con el término *demon* [demonio] y *tricks* [engaños].

Rastafari
F
Nelson

ideas, sus afirmaciones y rechazos; los rastas deconstruyeron el *Jamaican creole* y el *Standard English* para conformar un idioma propio que colmase su sistema de representación de la realidad.

El Rastafarismo fue un movimiento holístico, ya que elaboró una forma específica de comprensión de la realidad, un modo particular de espiritualidad y un proyecto social superador en el lenguaje de las mayorías jamaicanas y caribeñas. Entre 1930 y 1981 logró amalgamar las aspiraciones de cambio de *los de abajo*, llegó a asociarse con un sector concientizado como lo fue el *Black Power* y trascendió las propias barreras nacionales mediante su mayor creación artística, el reggae, llegando a constituirse como la fuerza política y cultural más dinámica de la región, aunando dentro del movimiento, diversas identidades y adscripciones, todas activadas contra la desigualdad social¹⁶⁶. En 1968 fue parte indispensable en el inicio de las rebeliones y revoluciones caribeñas, que tuvo como punto de partida las *Rodney Riots*, y fue seguida por el auge en la combatividad de las masas en Trinidad y Tobago, San Vicente y las Granadinas, con su clímax en la revolución en Granada. Los intentos de cooptación y la fuerte represión estatal en las West Indies, con su materialización en la invasión norteamericana a Granada en 1983, fue la coronación de una derrota global de los proyectos de transformación social, que en Jamaica se materializó con la implosión del gobierno de Michael Manley con la firma de acuerdos con el FMI en 1977, y la posterior victoria del JLP en las elecciones de 1981. Ese mismo año, Bob Marley, la mayor figura del Rastafarismo moría luego de una cruenta lucha contra el cáncer: Rastafari perdía a un líder popular y su gran expositor. La capitulación estaba consumada.

Entre 1930 y 1981 Rastafari logró generar cambios significativos en Jamaica, pero no así su *programa* completo de transformación. Por fuera de los cánones de la tradición europea sobre el cambio y la racionalidad (política), Rastafari logró efectuarse como una opción del colonizado, del marginal, del negro por construir su propio destino. "*Who shall I fear?*"¹⁶⁷, se preguntó ante el público Bob Marley, en su último recital antes de fallecer. "*Jah Rastafari!*" fue su respuesta. En su soteriológica duda, expresó también el mayor

¹⁶⁶ Por ello que Carole Yawnie afirma que Rastafari fue un *frente popular* (Owens, 1977, p. 160).

¹⁶⁷ "¿A quién debo temer?"

temor de la clase dominante jamaicana y caribeña. En su réplica, al movimiento que pudo ponerla en jaque.

Bibliografía

- Alleyne, M. (1994). Positive Vibration? Capitalist Textual Hegemony and Bob Marley. *Caribbean Studies*, 27(3-4), 224-241.
- Alpers, E. (2001). *Defining the African Diaspora* (Paper). University of California, Los Angeles, Estados Unidos.
- Austin, D. (1979). History and Symbols in Ideology: A Jamaican Example. *Man, New Series*, 14(3), 497-514.
- Barrington Edmonds, E. (2003). *Rastafari: From Outcasts to Culture Bearers*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bedasse, M. (2010). Rasta Evolution: The Theology of the Twelve Tribes of Israel. *Journal of Black Studies*, 40(5), 960-973.
- Biddle, W. Stephens, J. (1989) Dependent Development and Foreign Policy: The Case of Jamaica. *International Studies Quarterly*, 33(4), 411-434.
- Brenes, G. (2007). Hipótesis sobre la subversión religiosa en el Rastafarismo. *Reflexiones*, 86(1), 115-126.
- Castoriadis, C. (1997). El Imaginario Social Instituyente. *Zona Erógena*, 35, 1-9.
- Castoriadis, C. (1986). El Campo de lo social histórico. *Estudios*, 4, 1-13.
- Campbell, H. (1980). The Rastafarians in the Eastern Caribbean. *Caribbean Quarterly*, 26(4), 42-61.
- Campbell, H. (1988). Rastafari as Pan Africanism in the Caribbean and Africa. *African Journal of Political Economy*, 2(1), 75-88.
- Campbell, H. (Abril, 2013). Coral Gardens. Recuperado 14 de diciembre 2014 de <http://www.horacecampbell.net/2013/04/coral-gardens-1963-rastafari-and.html>

Campbell, S. R. K. (2013) 'Thou shalt not be black': The subjugation of Negroes in the Caribbean through Christianity. *International Journal of Education and Research*, 1(4), 1-14.

Charles, C. (2009). Skin Bleachers' Representations of Skin Color in Jamaica. *Journal of Black Studies*, 40(2), 153-170.

Clarke, J. (1974) The American Antecedents of Marcus Garvey. Recuperado de <http://www.nbufront.org/MastersMuseums/JHClarke/Contemporaries/MarcusGarveyAntecedents.html> Fecha de Consulta: 20/10/2014.

Chevannes, B. (1977). The literature of Rastafari. *Social and Economic Studies*, 26(2), 239-262.

Chevannes, B. (1989). *Jah versus de middle class: Rastafari exorcism of the ideology of racism in Jamaica* (Paper). University of West Indies, Kingston, Jamaica.

Chevannes, B. (1990). Rastafar: towards a new approach. *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*, 64(3-4), 127-148.

Chevannes, B. (2011). Ships that will never sail: the paradox of Rastafari Pan-Africanism. *Critical Arts: South-North Cultural and Media Studies*, 25(4), 565-575.

Christian, M. (2008). Marcus Garvey and African Unity: Lessons for the Future from the Past. *Journal of Black Studies*, 39(2), 316-331.

Chude-Sokei, L. (2011). When Echoes Return. *Transition*, 104, 76-92.

Cooper, D. (1995). Migration from Jamaica in the 1970s: Political Protest or Economic Pull? *International Migration Review*, 19(4), 728-745.

Daynes, S. (2010). *Time and memory in reggae music*. Manchester: Manchester University Press.

de Sousa Rosa, M. (2009). Repensar a História: Visual dreadlocks. *Revista Brasileira do Caribe*, 9(18), 485-501.

Ehrengardt, T. (2014). *Jamaican Greats: lives of famous and notorious Jamaicans*. Kingston, Natty Dread Editions/ Jamaica Insula 06. Recuperado de <https://books.google.com.ar/books?id=S1XbBgAAOBAJ&pg=PA33&lpg=PA33&dq=clinton+parchment+rastafari&source=bl&ots=5yfRO2AFs7&sig=5st8mGchGCmMVuuzjIZOx65tek&hl=es&sa=X&ei=nFJnVa65KsyYgwSp9YDODg&ved=0CC4Q6AEwAw#v=onepage&q=clinton%20parchment%20rastafari&f=false> Fecha de consulta: 01/04/2015.

Espeut, P. (15 de marzo de 2005). The Rasta revolution. *Jamaica Gleaner*. Recuperado 19 de agosto de 2015 de <http://old.jamaica-gleaner.com/gleaner/20060315/cleisure/cleisure4.html>

Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

Fein, C. (1964). Marcus Garvey: His Opinions About Africa. *The Journal of Negro Education*, 33(4), 446-449.

Foner, N. (1985). Race and Color: Jamaican Migrants in London and New York City. *International Migration Review*, 19(4), 708-727.

Forsythe, D. (1980). West Indian Culture through the prism of Rastafarianism. *Caribbean Quarterly*, 26(4), 62-81.

Garvey, M. Educate yourself. Recuperado de <http://www.blackking.net/marcus%20garvey%2002e.htm> Fecha de consulta: 10/10/2014.

Garvey, M. (1930). Coronation of emperor Ras Tafari. Recuperado de <http://www.blackking.net/coronation%20of%20ras%20tafari.htm> Fecha de consulta: 17/09/2014.

Garvey, M. (2009). The image of God .En Garvey, A. J. (Ed.). *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey* (pp. 29). Recuperado de http://worldafropedia.com/~worldafr/wiki/images/6/69/Philosophy_and_Opinions_of_Marcus_Garvey.pdf

Garvey, M. (2011). Aims and Objects of Movement for Solution of Negro Problem. *National Humanities Center Resource Toolbox. The Making of African American Identity*, 3, 1-5.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic*. Massachusetts: The Harvard University Press. ✓

Gilroy, P. (2005). Could You Be Loved? Bob Marley, anti-politics and universal suffering. *Critical Quarterly*, 47(1-2), 226-245. ✓

Gilroy, P. (2010). *Darker than blue: on the moral economies of Black Atlantic culture*. Estados Unidos: The Belknap Press of Harvard University Press. ✓

Gunst, L. (2013). *Born Fi' Dead: A Journey Through The Jamaican Posse Underworld*. Londres: Canongate Books. Recuperado de https://books.google.com.ar/books?id=noe6wTVKdfkC&pg=PT79&lpg=PT79&dq=claudius+henry+letters+fidel+castro&source=bl&ots=b7Dts_MCjL&sig=jrcit968JadWhWA4MQz08cKfKDE&hl=es&sa=X&e.=cNWCVaeFYLCggTS1oGgAQ&ved=0CDYQ6AEwBQ#v=onepage&q=claudius%20henry%20letters%20fidel%20castro&f=false Fecha de consulta: 03/03/2015.

Hall, S. (1983). *Cultural identities and Diaspora*. Londres: Lawrence & Wishart.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En Hall, S. Du Gray, P (Comp.), *Cuestiones de Identidad Cultural*, Buenos Aires: Amorrurtu Editores.

Henriques, F. (1951). Colour Values in Jamaican Society. *The British Journal of Sociology*, 2(2), 115-121.

Holy Bible. King James Version.(1987). Recuperado 16 de septiembre de 2014 de <https://www.biblegateway.com/versions/King-James-Version-KJV-Bible/#vinfo> Fecha de consulta: 16/10/2015.

James, L. (2008). Rastafari and Paulo Freire: Religion, Democracy, and the New World Order *Globalization. Ideaz*, 7, 138-157.

JAMES.

Johnson, H. (1999). The British Caribbean from demobilization to constitutional decolonization. En: Brown, J. Louis, R. (Comp.). *The Oxford History of the British Empire, Vol. IV*, Oxford: Oxford University Press.

Kalenga, M. (2008), The Moral Anthropology of Marcus Garvey: In the Fullness of Ourselves. *Journal of Black Studies*, 39(2), 166-193.

Kebr Negast (2000). Ontario: In parentheses Publication.

Knox, A. J. (1977). Opportunities and opposition: the rise of Jamaica's black peasantry and the nature of the planter resistance. *Canadian Review of sociology and Anthropology*, 14 (4), 391-395.

King, S. (1998). *International reggae, democratic socialism, and the secularization of the Rastafarian movement, 1972-1980* (Paper), Eastern Illinois, Illinois, Estados Unidos. http://thekeep.eiu.edu/commstudies_fac/12 Fecha de consulta: 14/10/2014.

King, S. Jensen, R. (2004). Bob Marley's 'Redemption Song': The Rhetoric of Reggae and Rastafari. *The Journal of Popular Culture*, 29(3), 17-36.

Kitzinger, S. (1966). The Rastafarian Brethren of Jamaica. *Comparative Studies in Society and History*, 9(1), 33-39.

Littlewood, R. (1998). Living Gods: In (Partial) Defence of Euhemerus. *Anthropology Today*, 14(2), 6-14.

Luffman, N. (2007). *Concrete Jungle: the Foundation of the Modern Jamaican Polity* (Paper). Murray State University, Kentucky, Estados Unidos.

Mackie, E. (2005), Welcome the Outlaw: Pirates, Maroons, and Caribbean Countercultures. *Cultural Critique*, 59, 24-62.

Manget-Johnson, C. (2008). *Dread Talk: The Rastafarians' Linguistic Response to Societal Oppression* (Tesis de Doctorado). Georgia State University, Georgia, Estados Unidos. Recuperado de http://scholarworks.gsu.edu/english_theses/44 Fecha de consulta: 05/05/2015.

Martínez, G. (2005). Herencia, Territorio e Identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno. *Estudios de Asia y África*, 40(1), 89-115.

- McCormick, P. (2008). Healing Colonial Trauma: Marcus Garvey, Cargo Movements, and Symbolic Empowerment. *Journal of Black Studies*, 39(2), 252-265.
- McD. Beckles, H. (1997). Capitalism, Slavery and Caribbean Modernity. *Callaloo*, 20(4), 777-789.
- Mignolo, W. (2009). La colonialidad. La cara oculta de la Modernidad. En Sabine, B. Cornelia, K. Walter, M, *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el Modernismo*. Barcelona: MACBA.
- Mignolo, W. (2010). Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial. *Otros logos*, 1, 8-42.
- Murrell, S. (2008). Medicated Canja and Rasta Rituals: Allies in a Global Battle. *Ideaz*, 7, 115-137.
- Newland, A. (2013). Rastafari in Grenada Revolution. *Social and Economic Studies*, 62(3-4), 205-226.
- Owens, J. (1977). Literature on Rastafari: 55-74. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 6(1-2), 150-164.
- Owens, J. (1978). Rasta, Christ and Marx. *Caribbean Contact*. En: http://web.net/~bthomson/geocities/rasta_christ_and_marx.html Fecha de Consulta: 06/07/2015
- Pineau, P. Dussel, I. Caruso, M. (2001). La escuela como máquina de educar. Buenos Aires: Paidós.
- Pollard, V. (1980). Rastafari Dread-Talk: The speech of the Rastafarian in Jamaica. *Caribbean Quarterly*, 26(4), 32-41.
- Pollard, V. (1982). The social history of Dread Talk. *Caribbean Quarterly*, 28(4), 17-40.
- Post, K. (1978). Arise ye starvelings. La Haya: Martinus Nijhoff.

Profile (1989). Kingston, National Library of Jamaica. Recuperado de http://www.nlj.gov.jm/BN/Manley_Michael/bn_manley_mm_028.pdf Fecha de consulta: 04/08/2015.

Rabelo, D. (2013). Um balanço historiográfico sobre o Garveyismo às vésperas do centenário da UNIA. *Revista Brasileira do Caribe*, 13(26), 495-541.

Salter, R. (2008). Rastafari in global context: an introduction. *Ideaz*, 7, 10-27.

Santa Biblia. Reina Valera Contemporánea. (2011). Recuperado 16 de septiembre de 2014 de <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Contemporanea-Biblia-RVC/#booklist>

Santa Biblia. Reina Valera Antigua. (1602). Recuperado 16 de septiembre de 2014 de <https://www.biblegateway.com/versions/Reina-Valera-Antigua-RVA-Biblia/#booklist>

Serbin, A. (1986). Los Rastafari: entre el mesianismo y la revolución. *Nueva Sociedad*, 82, 178-186.

Rodney, W. (2001). *The groundings with my brothers*. Kingston: Miguel Lorne Publishing.

Simpson, G. (1985). Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement. *Phylon*, 46(4), 286-291.

Smith, M. Augier, R. Nettleford, R. (1967). The Ras Tafari Movement in Kingston, Jamaica. *Caribbean Quarterly*, 13(3), 3-29; y, 13(4), 3-14.

Soares, J. (Noviembre, 2007). *Forever Indebted to Women*. Discurso inaugural de la "HLSTUEI Regional Lecture Series on Outstanding Caribbean Trade Union Women", organizado por el Hugh Lawson Shearer Trade Union Education Institute de la University of West Indies en St. Kitts/Nevis.

Steiner Ifekwe, B. (2008). Rastafarianism in Jamaica as a Pan-African Protest Movement. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, 17, 106-122.

Union Island – The revolution in the South Grenadines that never was (22 de octubre de 2012). *Bajan Reporter*. Recuperado 19 de agosto de 2015 de

<http://www.bajanreporter.com/2012/10/union-island-the-revolution-in-the-south-grenadines-that-never-was/>

Huber

Thomas, M. (Abril, 2008). *The Political Economy of Colonial Violence in Interwar Jamaica*. Presentado en la Conferencia: "Terror and the Making of Modern Europe", organizada por la Stanford University, California, Estados Unidos.

Walker, D. (1951). Some Realistic Aspects of the Progress of Jamaica, 1895-1947. *The Journal of Negro Education*, 20(2), 148-159.

Wardle, H. (1999). Jamaican Adventures: Simmel, Subjectivity and Extraterritoriality in the Caribbean. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5(4), pp. 523-539.

Wardle, H. (2002). Ambiguation, Disjuncture, Commitment: A Social Analysis of Caribbean Cultural. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(3), 493-508.

Warner, K. (1988). Calypso, reggae, and Rastafarianism: Authentic Caribbean voices. *Popular Music*

and Society, 12(1), 53-62.

Watson, L. (1974). Patterns of Black Protest in Jamaica: The Case of the Ras-Tafarians. *Journal of Black Studies*, 4(3), 329-343.

Weeks, D. (2008). *Movement of the people: The relationship between black consciousness movements, race, and class in the Caribbean* (Tesis de Licenciatura). Recuperado de <http://scholarcommons.usf.edu/etd/560> Fecha de consulta: 25/09/2014.

Williams, K. (2011). *The Evolution of Political Violence in Jamaica 1940-1980* (Paper). Columbia University, Nueva York, Estados Unidos.

Yelvinton, K. (2001). The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions. *Annual Review of Anthropology*, 30, 227-260.

Eric Williams.