



**CENTRO DE INVESTIGACIONES Y
ESTUDIOS SUPERIORES EN
ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

**Los Rastafari de Jamaica y su
búsqueda por el reconocimiento de su
indigeneidad. La lucha política y jurídica
por los derechos colectivos.**

T E S I S

QUE PARA OPTAR AL GRADO DE

MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL

P R E S E N T A

ALBERTO ROMERO CONTRERAS

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARIANA MORA BAYO

MEXICO, D. F. AGOSTO DE 2013

A Gaby, Luis Alberto, Patricia, Haide y Luis Rodrigo.

Llevar a la práctica las ideas y los sueños de uno, requiere de un gran esfuerzo; un esfuerzo en el que los seres queridos confabulan para potencializar el resultado.

AGRADECIMIENTOS.

A Gaby, mi incansable compañera; por todo tu amor, tus palabras, tu comprensión, tu paciencia; factores que en su conjunto hicieron que mi transitar por este proyecto fuera más firme y provechoso.

A mi papá, mamá, hermana y sobrino, por mantenerse siempre al pie del cañón para brindarme la seguridad y el apoyo en cada uno de mis proyectos, mis anhelos, sueños y esperanzas.

A la comunidad Rastafari de Jamaica, todos y cada uno de los Rastafari con los que cruce el sendero durante mi recorrido por Jamaica; muchos de los cuales, ni siquiera supe sus nombres, pero que con su mirada, sus saludos y sus gestos de amistad, alimentaron día a día mi ímpetu por continuar la investigación.

A los Rastafari Miembros del Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council y de la Rastafari Indigenous Village por permitirme trabajar mano a mano dentro de su organización, por brindarme su confianza, tiempo y enseñanzas durante todo el transcurso de mi investigación.

A Ras Sela, incansable embajador Rastafari en Hispanoamérica, por estar siempre al tanto de éste y otros proyectos, por mantenerte alerta de lo que necesitara durante mi estancia en Jamaica, por tus constantes llamadas telefónicas y tus palabras de apoyo que sin duda alguna, fueron un alimento espiritual que me permitió traspasar los diferentes obstáculos que se me presentaron en el trabajo de campo.

A Ras Irie Lion, mi gran maestro y consejero, por todo el tiempo invertido durante mi estancia en Jamaica, por brindarme tu confianza, por transmitirme tus ancestrales conocimientos y por construir las redes sociales que me permitieron rastrear las pistas de mayor relevancia para mi investigación a lo largo y ancho de la isla.

A Ras Kremlin, quien aun sin conocerme, desde el primer momento me brindaste tu amistad y apoyo incondicional para lograr los objetivos de mi investigación, por toda la información que vertiste en nuestras interminables entrevistas y por tu pensamiento crítico.

A mis profesores y compañeros de CIESAS-DF; sobre todo, a mis profesoras de la línea de investigación de diversidad cultural, etnicidad y poder; Dra. Rachel Sieder, Dra. Mariana Mora, Dra. Aida Hernández, Dra. María Teresa Sierra y Dra. María Bertely; por todos sus comentarios y consejos, la revisión minuciosa de mis escritos, el apoyo y la confianza hacia mi trabajo.

ÍNDICE.

Introducción. 1
Los Rastafari de Jamaica; Acercamiento General al Problema de Estudio. 1
Los Rastafari de Jamaica; ¿Grupo <u>Racializado</u> , Étnico o Indígena? 7
Acercamiento a la Organización de Estudio y Metodología Empleada. 20
Resumen General del Capitulado. 26
Capítulo 1. Los Herederos de la Insurgencia Rastafari: el Ethio-Africa <u>Diaspora Union Millennium Council</u>. 31
1.1: El Conocimiento de los Ancianos como Fundamento de la Cultura Indígena Rastafari: La Creación del Concilio de Ancianos Rastafari. 44
1.2: Derechos de Reparación como Alicientes para un Mejor Futuro. 46
1.3: El Territorio Ancestral de los Rastafari como Espacio para el Desarrollo Comunitario: La Restauración del Pinnacle. 52
1.4: En Búsqueda de la Independencia Económica: la Rastafari <u>Economic Village</u> 57
1.5: Derechos de Propiedad Intelectual y Regulación del Mercado Rastafari como Garantías del Desarrollo Económico y la Difusión Fidedigna de los Conocimientos Rastafari. 62
1.6: El Rastafari Trust <u>Fund</u> como Entidad Administrativa para los Recursos Comunitarios. 65
1.7: Los Deseos de Repatriación y de Reconocimiento Indígena Rastafari. 65

Capítulo 2. El Primordialismo Étnico en el Discurso Hegemónico sobre los Rastafari, y el Movimiento de Etnogénesis Dentro de la Comunidad Rastafari Jamaicana de 1930 a 1960.	69
2.1: El Enfoque Primordialista de la Identidad Étnica y el Concepto de Etnogénesis para el Análisis del Discurso Hegemónico y Contrahegemónico de la Identidad Rastafari.	71
2.2: Un Movimiento Sedicioso; Prolegómenos para la Construcción Étnica de los Rastafari.	75
2.3: El Pinnacle; la Vida Comunal como Generadora de Etnicidad.	80
2.4: La Criminalización de los Rastafari como Catalizador para la Identidad Étnica.	86
2.5: El Incidente de Coral Gardens y los Reclamos por el Bienestar Común de los Rastafari como Expresión de su etnicidad.	95
2.6: La Discriminación en el Sector Laboral y Educativo como Agentes Tonificadores de la Etnicidad Rastafari.	103
Capítulo 3. Los Relaciones Socioculturales entre la Población Jamaicana Rastafari y No Rastafari como Generadoras de Fronteras Étnicas.	111
3.1: La Construcción Hegemónica de la Cultura Indígena Rastafari Durante la Década de los Sesentas.	117
3.2: El Papel de las Artes Indígenas Rastafari en la Construcción del Nacionalismo y la Identidad Jamaicana.	125
3.3: Los Marcadores Culturales Rastafari como Generadores de Fronteras Étnicas.	138
3.3.1: El Saludo Rastafari; La Pertenencia/Exclusión del Grupo Social.	141
3.3.2: El Simbolismo y la Espiritualidad Reflejada en los Dreadlocks, como Generadores de Fronteras Étnicas.	145
3.3.3: <u>Dread Talk</u> ; El Lenguaje de los Rastafari como Generador de Fronteras Étnicas.	149

3.3.4: <u>Ital Food</u> : La Comida Rastafari como Generadora de Fronteras Étnicas. 155
---	-----------

Capítulo 4. La Explotación y Mercantilización de los Bienes y Servicios Rastafari a Manos del estado, el Sector Público y el Sector Privado. 161
---	-----------

4.1: <u>One Love Paradise</u> : el Turismo en Jamaica y la Explotación Comercial de los símbolos y Tradiciones Rastafari. 166
---	-----------

4.2: El Festival Reggae <u>Sunsplash</u> como Detonante para la Explotación Rastafari en el Sector Turístico. 170
---	-----------

4.3: Los Mercados de Artesanías. 175
----------------------------------	-----------

4.4: <u>Rent-A-Dread</u> , el Comercio Sexual de los Rastafari en las Zonas Hoteleras de Jamaica. 184
---	-----------

4.5: Bob Marley, ¿Activista <u>Antisistémico</u> o Agente del Etnoturismo? 190
--	-----------

Capítulo 5: La Indigenización de los Rastafari; Estrategias Políticas, Jurídicas y de Desarrollo Económico, para la Conquista de los Derechos Colectivos. 217
--	-----------

5.1: El Turismo Indígena como Estrategia para la Autogestión y Desarrollo de las Comunidades Indígenas. 219
---	-----------

5.2: El Turismo Indígena de los Rastafari en Jamaica: la Rastafari Indigenous Village. 223
--	-----------

5.3: La Lucha Jurídica de los Rastafari Bajo los Marcos de la Ley Nacional Jamaicana. 244
---	-----------

5.4: El Reconocimiento de los Rastafari como un Pueblo Indígena de Jamaica: Nuevos Discursos Políticos para el Acceso a los Derechos Colectivos. 257
--	-----------

5.5: La WIPO y el Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos para la Implementación de la Protección de los Conocimientos Tradicionales y el Folclor. 260
---	-----------

5.6: La UNESCO y la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. 266
5.7: La ONU y la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 275
Conclusiones. 285
Bibliografía. 292

INTRODUCCIÓN.

“Cuando te conviertas en maestro, y cuando después seas doctor; recuerda que eres uno de los nuestros, recuerda que Rastafari es mucho más que un proyecto de investigación, recuerda que tu trabajo será una herramienta para luchar por nuestros derechos; recuerda que tú, eres un Rastafari y que tienes una misión” Ras Irie Lion.

LOS RASTAFARI DE JAMAICA; ACERCAMIENTO GENERAL AL PROBLEMA DE ESTUDIO.

El 11 de septiembre de 2007, un antiguo líder Rastafari ofrecía una entrevista a Krista Henry, periodista y columnista del *Daily Gleaner*, quien publicaría su reportaje cinco días después.

La noticia, anunciaba la creación de una nueva organización Rastafari denominada Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council¹, una organización que de acuerdo a su líder, Ras Junior Manning, conjugaba el trabajo de décadas de resistencia bajo la unificación de más de 13 organizaciones Rastafari alrededor de Jamaica.

Durante la entrevista, Manning argumentaba además, que uno de los objetivos centrales de la nueva organización, era el de luchar por los derechos comunitarios de los Rastafari;

¹ El Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council, fue la organización Rastafari jamaicana con la que trabajé mano a mano para la realización de esta investigación. Toda la información del presente estudio, está basado en las reuniones, observación participante y entrevistas que realicé con los miembros de la organización, y debido a que en varios y diferentes momentos dentro de este estudio haré referencia a la organización; con la finalidad de no convertir el texto en algo monótono, pero además, de plasmar diferentes formas con las que los propios miembros de la organización denominan a la misma, en ocasiones utilizaré las abreviaturas EADUMC y MC, o los apelativos de Rastafari Millennium Council, Millennium Council o Rastafari Council, para hacer referencia a la misma organización.

demanda que en un principio, se centraba en el reconocimiento y la legislación sobre la autoría comunitaria de una gran cantidad de símbolos y tradiciones desarrollados durante décadas por los Rastafari jamaicanos, ya que de acuerdo al líder de la organización, durante los últimos 20 años, estos símbolos y tradiciones han sido apropiados y mal utilizados por personas ajenas a la comunidad². Bajo este argumento, Manning objetaba entre otras cosas, que “cuando uno observa el sistema propagandístico de Jamaica, puede ver el rojo, oro y verde, emblema Rastafari, por todas partes. Se puede observar cuando se utiliza en el *Summerfest* y el *Sunsplash* [festivales internacionales de reggae], pero en todo caso, realmente los Rastafari no somos los beneficiados en esto; las personas utilizan comúnmente la palabra “Irie”³, la palabra “Ipod” teléfono, que son palabras Rastafari [...] por tal motivo, el propósito del Millennium Council es proteger la soberanía cultural y la propiedad intelectual de los Rastafari a nivel local e internacional” (*The Daily Gleaner*, 2007, September 16, p. E1).

De esta forma, la nueva organización Rastafari se preparaba para demandar frente a la agencia gubernamental de la Propiedad Intelectual (*Jamaica Intellectual Property Organization*)⁴ la cláusula que les permitiera registrar, controlar y administrar de manera holística las tradiciones, arte, lenguaje, diseños y símbolos Rastafari entre otros aspectos de su cultura a nivel nacional bajo los términos de derechos comunitarios para los Rastafari jamaicanos; y aunque la demanda pareciese fácil de complacer en tanto que el registro de derechos de autor no es más que un trámite gubernamental, los Rastafari bajo la tutela del Millennium Council, encontraron su principal obstáculo dentro de este camino en las legislaciones nacionales que únicamente reconocen el derecho de propiedad intelectual a

² Como ya hemos mencionado, el presente estudio se centra en el EADUMC que a su vez, engloba a un número importante de individuos y organizaciones Rastafari de Jamaica; sin embargo es importante mencionar desde ahora, que el Millennium Council no representa a la totalidad de los Rastafari jamaicanos y por tanto, cuando hablemos sobre sus proyectos y puntos de vista específicos, nos referiremos a él como tal; mientras que cuando plasmemos una visión generalizada de los Rastafari jamaicanos, nos referiremos a la “comunidad Rastafari”, y por el concepto de comunidad, entenderemos al conjunto de personas imbricadas en un proceso social y cultural colectivo que da como resultado la cohesión social de dichos individuos, bajo marcadores políticos, culturales y sociales bien definidos, pero que a la vez, tienen la capacidad de redefinir sus marcadores bajo un campo limitado de posibilidades que les permite el libre albedrío sin que éste, desestabilice o modifique drásticamente la estructura social, política y cultural de la comunidad.

³ Palabra desarrollada históricamente dentro del argot lingüístico Rastafari, utilizada como un saludo, pero también, como una forma de manifestar que algo está bien, que alguna cosa u acción es apreciable; o para manifestar placer y para confirmar el entendimiento mutuo entre las personas, o expresar un acuerdo. (Pollard, 2000:47; Jabari, 2006:67).

⁴ JIPO por sus siglas en inglés.

particulares y no a colectividades en tanto comunidades socioculturales diferenciadas de las del resto de la población, desde entonces y hasta la fecha, la EADUMC continúa luchando por concretar este proyecto.

Esta situación, es un primer acercamiento general sobre el objeto y problema de estudio presentado en éste trabajo, es decir, el de analizar la lucha política y legal que el Millennium Council proyecta en la actualidad para buscar el reconocimiento legal y oficial de los Rastafari como un grupo indígena de Jamaica con derechos de carácter colectivo, que a su vez, le permitan entre otros factores, la administración legal y de primera mano sobre los símbolos y tradiciones de su cultura que durante las últimas décadas han sido puestos a la venta dentro del sector turístico de la isla.

De esta forma, observaremos más adelante, que con la lucha legal de la propiedad intelectual, sus razones de ser, sus limitaciones, sus imposibilidades y su viabilidad entre otros factores, han llegado con el transcurso de los años otros proyectos y planificaciones de acción, que los miembros ejecutivos del Millennium Council han previsto para solicitar por la vía pacífica y en el dialogo con las autoridades gubernamentales, una serie de demandas enfocadas al bienestar de la comunidad Rastafari jamaicana, principalmente dentro de los campos económicos, sociales y culturales.

Uno de los principales factores por los que la EADUMC no ha podido conseguir la legislación sobre los derechos comunitarios de propiedad intelectual referentes a la cultura y tradiciones Rastafari, es porque las leyes jamaicanas únicamente otorgan este tipo de derechos a particulares, o en su defecto, a cooperativas, asociaciones de benevolencia o microempresas⁵ registradas dentro del padrón empresarial nacional, y además, bajo esta rúbrica, son sólo algunas manifestaciones culturales (las de carácter tangible) las que podrían ser susceptibles de resguardo por una temporalidad limitada de tiempo; lo que en su conjunto, obstaculiza la viabilidad legislativa por diversas razones.

Dentro de estas razones, destacaremos por lo pronto una de ellas. Si el Millennium Council como organización líder que engloba a la mayoría de mansiones y congregaciones Rastafari jamaicanas y además, como Organización No Gubernamental que lucha por los derechos colectivos (sobre todo los de la propiedad intelectual) de la colectividad Rastafari

⁵ Para una mayor referencia sobre las posibilidades dentro de la ley jamaicana respecto a la obtención de derechos colectivos para los Rastafari, véase capítulo 5.

nacional, tramita su registro como cooperativa, asociación de benevolencia o microempresa, y luego entonces, registra bajo su nómina una serie de expresiones culturales tangibles Rastafari; corre el riesgo de crear una monopolización sobre dichas expresiones. En términos legales, los Rastafari miembros del Millennium Council, serían los únicos agentes naturales con el derecho a resguardar, administrar y controlar el patrimonio cultural de una colectividad Rastafari jamaicana que rebasa por mucho la matrícula actual del Millennium Council.

Es por ello, y debido a circunstancias específicas como resultado de una construcción histórica identitaria que data desde principios de la década de los treinta, y como una manifestación más de las diferentes formas en las que los Rastafari jamaicanos han luchado por la búsqueda de sus derechos, que el Rastafari Council en la actualidad se levanta por la aplicación y obtención de una serie de derechos enmarcados en las garantías individuales que el Estado jamaicano ofrece a todos sus ciudadanos por igual, pero además, en los derechos colectivos que por ejemplo, algunas pueblos indígenas a lo largo y ancho de América Latina ostentan, bajo el reconocimiento multicultural y la aplicación de ciertas leyes nacionales enmarcadas dentro de la adopción de tratados internacionales.

En este último sentido, es que delineamos nuestra presente investigación, ya que aunque Jamaica no es un Estado que reconozca legalmente la ciudadanía multicultural de su población, y no existan leyes que garanticen la obtención de los derechos colectivos y la supervivencia y diferenciación cultural de las minorías étnicas al interior del territorio nacional, uno de los ejes centrales del Rastafari Millennium Council durante los últimos años, ha sido el de politizar su identidad bajo el discurso de la reivindicación indígena, para así, ejercer presión sobre las autoridades gubernamentales con la finalidad de que se reformen las leyes nacionales jamaicanas y se reconozca legalmente el carácter pluricultural de la nación, como un paso central que garantice las demandas y objetivos del MC.

Bajo este contexto, es preciso señalar que la idea del EADUMC sobre la reformulación identitaria Rastafari, y con ello, su lucha política para que el Estado jamaicano los reconozca oficial y legalmente como un pueblo indígena dentro de la isla, ha surgido principalmente de dos fuentes.

En 2008, el abogado sudafricano especialista en derecho indígena, Roger Chennells, tras reunirse con los miembros ejecutivos del Millennium Council, instó a éstos últimos a

registrar una Organización No Gubernamental y a exigir sus derechos como personas indígenas. Además de ello, preveía la necesidad de que bajo la representatividad de la futura ONG, la comunidad Rastafari tomara diferentes acciones para presionar al gobierno de Jamaica, a gobiernos internacionales y a otras ONG y organismos de carácter internacional, para que se crearan y/o modificaran las leyes jamaicanas con respecto a la integración legislativa para la protección de los derechos indígenas y el patrimonio cultural jamaicano (Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council Report 2008. Archivo personal de Ras Kremlin).

Además de estas recomendaciones, el constante discurso hegemónico gestado por y desde el Estado jamaicano sobre la calidad indígena de los Rastafari, por una parte, y la alusión directa a los movimientos indígenas de América Latina, por otra, fueron el segundo factor que detonó el despertar político del Millennium Council en términos de la lucha por el reconocimiento indígena de su identidad. Ras Kremlin, miembro ejecutivo del Rastafari Council lo explica de la siguiente forma:

“Desde hace décadas, las personas ajenas a nuestra cultura nos han considerado como gente indígena, el gobierno de jamaicana nos ha calificado como gente indígena para comercializar con nuestra cultura. Si un indígena es una persona que tiene una propia lengua, una propia espiritualidad, una propia forma de cocinar sus alimentos, de curar sus enfermedades, de relacionarse con otras personas; claro que nosotros los Rastafari somos personas indígenas. Durante las últimas décadas nosotros hemos visto que en América Latina, los indígenas se han organizado para exigir sus derechos; para exigir tierra, educación, recursos; entonces es hora de que nosotros como personas indígenas nos levantemos por los mismos derechos” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 13 de 2012).

Fue así que para 2008, el Millennium Council ya estaba registrado como una ONG y dentro de sus principales objetivos, se encontraba la búsqueda por la reestructuración legislativa jamaicana para que a través de ello, la comunidad Rastafari pudiera ser catalogada legalmente como un pueblo indígena. Lo anterior, con la finalidad de poder exigir así, los derechos comunitarios que como ya observamos, desde su creación en 2007, había planificado reivindicar.

Sin embargo, los Rastafari de Jamaica, al igual que otras comunidades de origen afrodescendiente en la región de América Latina y el Caribe, han tenido que luchar a contracorriente, ya que por lo general, este tipo de comunidades han sido catalogadas más desde los cánones de la racialización, es decir por sus características fenotípicas, que por sus características culturales diferenciadas, factor éste último que los podría equiparar, dentro de los parámetros de los pactos internacionales, al estatus de pueblo indígena y/o colectividad étnica con manifestaciones culturales específicas.

Mediante ello, como en el caso de las comunidades indígenas latinoamericanas, los Rastafari y otras comunidades afrodescendientes podrían ser susceptibles de los derechos colectivos que demandan; derechos que en primera instancia, deberían de comenzar a nominar dentro de las legislaciones jamaicanas, para que luego entonces, pudieran ser otorgados de entre otros pueblos indígenas y minorías étnicas en la isla, a los Rastafari.

En este sentido, nuestro proyecto de investigación se ha centrado en resolver las siguientes incógnitas: ¿Por qué surge entre los Rastafari miembros del Millennium Council, la necesidad de luchar por el reconocimiento legal de su estatus indígena al interior del Estado jamaicano?, ¿Cómo se contrasta este reclamo frente a otros contextos históricos, otras representaciones internas y externas de la identidad Rastafari y otros reclamos formulados por los Rastafari de Jamaica?, ¿Cuáles son los límites y posibilidades que el reclamo actual de los Rastafari encuentra dentro de los parámetros de las leyes nacionales y los tratados internacionales?

Además de ello, otra pregunta de carácter secundario pero que a la vez, complementa las anteriores en el sentido de que a través de ello, podremos observar la construcción histórica de la identidad Rastafari que ha llevado en la actualidad a que un sector importante de los Rastafari jamaicanos, es decir los Miembros del Millennium Council politicen su identidad en términos de su indigeneidad, es: ¿Cuáles han sido las representaciones internas y externas más comunes de la cultura Rastafari de Jamaica y en base a qué hechos se han construido?

Tras indagar y responder a estos cuestionamientos bajo argumentos teóricos, información de carácter histórico y conocimientos empíricos adquiridos mediante los resultados y datos arrojados a partir del trabajo de campo realizado en Jamaica durante los meses de agosto a diciembre de 2012, los objetivos del presente estudio se han centrado en:

- a) Estudiar una nueva forma de reivindicación entre los Rastafari de Jamaica y analizar por qué, tratándose de una cultura panafricanista y afrocéntrica, buscan en la actualidad el reconocimiento de su estatus legal como pueblo indígena perteneciente a la nación jamaicana.
- b) Contribuir a los estudios Rastafari, dentro de un campo nunca antes estudiado: el de la etnicidad/indigeneidad.
- c) Documentar las representaciones internas y externas que a lo largo de la historia de la cultura Rastafari en Jamaica, han sido más comunes o recurrentes, para así, interpretar y reconstruir el proceso de resistencia cultural y las principales demandas que los Rastafari jamaicanos han planteado desde su surgimiento en 1930, hasta la actualidad.

Teniendo en cuenta estos objetivos y nuestro problema de estudio enmarcado dentro de los análisis de etnicidad y pueblos indígenas, es preciso que antes de entrar de lleno a nuestro caso particular, hagamos una revisión conceptual sobre la raza, etnicidad y pueblos indígenas. Esta revisión es de suma importancia, ya que como observaremos a lo largo de este estudio, los Rastafari jamaicanos, tanto desde el punto de vista hegemónico como desde las respuestas contrahegemónicas que la propia comunidad ha construido, han sido representados dentro de diferentes contextos históricos, como una comunidad racializada, étnica o indígena; además de que dentro de las ciencias sociales y dentro de los propios movimientos sociales en América Latina y el Caribe, no ha sido sino hasta finales de la década de los noventa que el reconocimiento de la pluriculturalidad en las reformas constitucionales de los diferentes Estados en la región, han comenzado a tomados en cuenta a las poblaciones de origen afrodescendiente como posibles detentoras de derechos comunitarios que hasta entonces, solo eran representativos de los llamados pueblos indígenas tradicionales por considerar a éstos, como comunidades originarias y étnicas, mientras que las comunidades afrodescendientes de entre las que se encuentran los Rastafari, eran sobre todo, comunidades encasilladas desde los ámbitos de la racialización.

LOS RASTAFARI DE JAMAICA; ¿GRUPO RACIALIZADO, ÉTNICO O INDÍGENA?

Debido a que la gran mayoría de los estudios sobre etnicidad se han centrado en comunidades indígenas en la vasta área latinoamericana, y en contrapartida, los análisis sobre las comunidades racializadas han centrado sus estudios en comunidades de origen afrodescendiente en la diáspora, será necesario aquí, como un primer referente analítico, examinar de manera general algunas de las principales propuestas conceptuales sobre la etnicidad, la raza y las comunidades indígenas.

La revisión de este debate conceptual, es de gran importancia ya que como veremos a lo largo del estudio, los Rastafari de Jamaica han autoconstruido su identidad desde diferentes posturas como por ejemplo, partiendo de las categorías de raza, de etnia, y más actualmente de pueblo indígena. Pero además de ello, la importancia radica justamente en el hecho de poder dimensionar a una comunidad afrodescendiente jamaicana, los Rastafari, más allá de los cánones establecidos desde hace décadas tanto por el sistema gubernamental, como por las ciencias sociales, en tanto grupo racial, grupo religioso y movimiento urbano mesiánico entre otros; para así, de acuerdo al contexto actual en el que los Rastafari jamaicanos viven, y las demandas actuales del Millenium Council, poder argumentar que su movilización va más allá de cualquiera de estas concepciones, ya que no es únicamente la unión de alguna de éstas, o la combinación de ellas, las que debemos de retomar para reformular la identidad Rastafari, sino que más aún, los conceptos de etnicidad y de comunidad indígena, tienen una relevancia mayor dentro del contexto actual. Es decir que como consecuencia de la actual movilización Rastafari del EADUMC, como un proceso de lucha inserto dentro de los parámetros de la indigeneidad, es necesario complejizar las líneas de análisis con las que se han descrito y estudiado clásicamente a los Rastafari jamaicanos, para a partir de ello, entender dentro de un campo visual más amplio, la compleja lucha de reivindicación identitaria y de búsqueda de derechos comunitarios en los que el Rastafari Millennium Council se encuentra actualmente.

De tal forma, cabe señalar a principio de cuentas, que al hacer esta revisión, no encasillaré la identidad de los Rastafari dentro de alguno de estos conceptos específicos, sino que planteo la necesidad de entender la identidad Rastafari como una construcción histórica, en tanto que ciertos acontecimientos sociales, culturales, políticos y económicos entre otros, han ido forjando de diferente forma el discurso de los propios Rastafari por construir su especificidades frente a otros grupos sociales. Bajo esta perspectiva, es que

observaremos a lo largo de este trabajo, que en algún momento dado, la auto racialización por parte de los Rastafari, es decir la reivindicación y orgullo racial de sus orígenes africanos, fue de gran importancia para construir sus fronteras socioculturales frente a otros sectores de la población. Mientras que en otros contextos históricos, fue necesaria la construcción de fronteras étnicas en tanto un grupo diferenciado del resto de la sociedad jamaicana y más aún, en la actualidad, frente a los embates del discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari. En este último caso, es que también ha sido necesario el discurso contrahegemónico por parte de los Rastafari miembros del Millennium Council, para retomar la idea de su estatus como pueblo indígena, con la finalidad de dar una lucha política y legal que los beneficie y les permita ejecutar con mayor premura y éxito sus proyectos y demandas.

Debido a ello, es importante mencionar con antelación, algunos de los referentes insertos en el discurso oficial del Estado jamaicano sobre lo que dentro del contexto particular de la isla, significa la etnicidad y las comunidades indígenas.

Un portal oficial del gobierno de Jamaica (el *Jamaica National Heritage Trust*), estima que su población, actualmente está compuesta por 7 diferentes grupos étnicos, a saber: Negros: 76.3%, Afro-Europeos: 15.1%, Hindús y Afro-Hindús: 3 %, Blancos: 3.2%, Chinos y Afro-Chinos: 1.2%, y “otros”: 1.2% (http://www.jnht.com/fast_facts_people.php, consultado el 13 de junio de 2013).

A través de esta información, podemos observar que aunque no existe un discurso legal sobre la ciudadanía multicultural de la isla; es decir que aunque la Constitución Política de Jamaica no establece el carácter heterogéneo en términos culturales de la población, sí genera un discurso sobre la diferenciación étnica en términos de la multiracialidad, ya que dentro de sus censos, entre otros factores, clasifica a sus ciudadanos en características raciales bajo características biológicas y fenotípicas bien definidas, argumentando que éstos, son marcadores étnicos/racializados de su población.

Por otra parte, herramientas para la educación pública nacional, como por ejemplo, los libros de texto⁶, establecen que al interior de las fronteras nacionales, existen algunos

⁶ Estos libros de texto serán utilizados para el análisis del capítulo tres, referente a las formas en las que el discurso hegemónico sustenta la idea de la existencia de grupos indígenas al interior de la nación jamaicana. Para una mayor referencia, ver dicho capítulo.

grupos/religiones indígenas como los Maroons⁷, los Rastafari, los Kumina⁸ y los Revivalistas⁹. Desde enfoque, se observa que el gobierno de Jamaica, entiende por grupos indígenas de la nación, a las sociedades que basan sus diferenciaciones culturales en aspectos religiosos, pero a diferencia de las religiones hegemónicas, en aspectos religiosos de origen africano que se desarrollaron al interior de las fronteras políticas de la isla.

Desde esta posición hegemónica, los grupos/religiones indígenas de Jamaica, son definidos como aquellos grupos que surgieron y se desarrollaron al interior de la isla y que por lo general, incorporan manifestaciones culturales/espirituales de origen africano (Wiltshire-Brown *et al*, 2012:54). Bajo esta misma rúbrica, las Naciones Unidas, a través de la Comisión para los Refugiados, establece que los Rastafari, aunque no son únicamente una comunidad cultural local, es decir, no se pueden encontrar únicamente en Jamaica, son un grupo minoritario e indígena de la isla caribeña (<http://www.refworld.org/docid/4954ce122d.html>, consultado el 13 de Junio de 2013). Desde este acercamiento, se vislumbra un hecho importante: de acuerdo al discurso gubernamental, los pueblos indígenas son poblaciones minoritarias, con rasgos culturales regularmente de origen africano, y sobre todo, sociedades que han nacido y se han desarrollado al interior de las fronteras políticas de la isla.

Desde esta perspectiva, como lo apuntan los propios discursos gubernamentales, los Rastafari, son considerados como un grupo indígena de Jamaica (aunque como veremos, no de forma legal) debido a que entre otras características, son una minoría étnica, pues por ejemplo, de entre los 2,889,187 ciudadanos jamaicanos (http://www.indexmundi.com/es/jamaica/poblacion_perfil.html, consultado el 13 de Junio de 2013), se estima que la población Rastafari asciende a más de 100,000¹⁰ (Keene & Dennis McKoy, 2004:38) es

⁷ Los Maroon son los descendientes de los esclavos africanos que huyeron de las plantaciones durante la época colonial y fundaron comunidades aisladas en las montañas y cavernas. Generalmente el término en español que se le da a estas comunidades es el de Cimarrones, pero en el sistema lingüístico inglés, se denominan bajo el concepto de Maroon.

⁸ Los Kumina son una cultura/religión ramificada del Vudú. Sus practicantes creen fielmente en los espíritus de sus ancestros.

⁹ Después de los Rastafari, los revivalistas son una de las culturas/religiones más populares de Jamaica. Los revivalistas también son conocidos como Pukumina y su orientación religiosa es similar a las prácticas cristianas, con la diferencia de que éstos, ponen un énfasis especial en diferentes aspectos culturales y religiosos de una variada cantidad de tribus africanas.

¹⁰ Es difícil establecer una cifra contundente sobre la población Rastafari jamaicana ya que sólo en contadas ocasiones, los censos han incluido preguntas que generen resultados sobre esta categorización, y en aquellas ediciones en donde esto se realizó, tal como Joseph Owens (1972, 21-22) expresa, la indisposición de los

decir, que el 3.46 % de la población total jamaicana es Rastafari. Además de ello, su reivindicación racial, y su rescate cultural africano en tanto herederos culturales de los esclavos cimarrones (Campbell 1985), y su lugar de nacimiento específico en Jamaica durante la década de los treinta, son factores que incitan a la lucha de los Rastafari miembros del Millennium Council por la búsqueda legal de su indigeneidad.

Sin embargo, como veremos en el desarrollo de este trabajo, y más concretamente en el capítulo 3, el estatus indígena que el propio gobierno de Jamaica le ha otorgado a los Rastafari, lejos de favorecerlos de alguna manera, ha sido una de las herramientas ideológicas por excelencia, mediante la cual, el Estado se ha apropiado de los símbolos, tradiciones y filosofía Rastafari con fines ajenos a la comunidad en cuestión, además de que como ya hemos mencionado, al no ser un Estado legalmente multicultural, su estatus de comunidad indígena, no prevé a los Rastafari, del carácter jurídico necesario para la adquisición de los derechos comunitarios que actualmente demandan bajo la tutela del Millennium Council.

Dentro de estos parámetros en el contexto específico jamaicano, aunque los Rastafari son considerados como un grupo indígena (de manera no oficial y legal), no existe la forma legal en la que ellos puedan adquirir los derechos comunitarios que otros pueblos indígenas de América Latina sí perciben¹¹. Es por ello, que para entender más a fondo las dimensiones sociales, políticas y legales que un estatus de grupo étnico, raza, o grupo indígena, entre otros, pueden traer consigo para el caso específico de los Rastafari jamaicanos, es necesario detenernos en el análisis conceptual sobre estas tres categorías.

Rastafari por registrarse frente a las instancias gubernamentales, ha disparado un margen de error bastante elevado. Así por ejemplo, para el censo de 1982, se determinó que la población Rastafari, en tanto religión, era de 14, 249 integrantes. Por otra parte, los académicos especialistas en el tema, como por ejemplo, George E. Simpson (1955, 133) opina que para 1953, la población Rastafari jamaicana ascendía entre los 21,000 y los 25,000. Leonard Barrett (1997, 2) por su parte, para 1977 apunta la exorbitante cifra de 300,000; y la lista sobre los grandes académicos del tema y sus cifras, pude incrementarse. Durante las últimas décadas, los censos no han incluido la categoría de los Rastafari, y es por ello, que con ánimos de presentar el discurso oficial generado por el Estado, se presenta aquí la cifra de 100,000 adeptos Rastafari jamaicanos, por ser una cifra incluida en un libro de carácter oficial, es decir, un libro de texto para la enseñanza básica jamaicana.

¹¹ De acuerdo a Juliet Hooker, durante las décadas de los ochenta y noventa, diferentes Estados latinoamericanos establecieron regímenes de ciudadanía multicultural y aunque las leyes concernientes a los Derechos Colectivos tienen sus matices particulares entre cada país; por lo general, se han centrado en el “reconocimiento formal de la existencia de subgrupos étnicos/raciales, reconocimiento del derecho consuetudinario indígena como ley oficial, derechos de propiedad colectiva (en especial sobre la tierra), garantías para la educación bilingüe y autonomía territorial o autogobierno” (Hooker, 2010: 33-34).

Desde finales del siglo XX, la etnicidad se ha convertido en una de las principales armas para lograr el reconocimiento y la aplicación de ciertos derechos hacia las comunidades subalternas de la sociedad (Gutiérrez, 2008). Dentro de este tipo de derechos, los que destacan, se refieren a los derechos territoriales y políticos (autodeterminación) y la autonomía cultural, o el derecho a ostentar una cultura propia y diferenciada. Estos derechos, se apegan a las reformas constitucionales nacionales y al derecho internacional que fundamentan el carácter multicultural de algunas naciones y otorgan un reconocimiento especial a las minorías étnicas que se encuentran dentro de sus territorios. Además de ello, esta última postura, regularmente se aleja del clásico nacionalismo basado en la ciudadanía homogénea, según la cual cada quien es igual ante el Estado y la ley impartida por este, como lo es el caso del Estado jamaicano.

Sin embargo, en los países con una reformulación constitucional basada en el carácter multicultural de sus ciudadanos, los derechos diferenciados generalmente se han reconocido por el legado histórico que los grupos étnicos y/o pueblos indígenas mantienen; es decir, como los dueños originales de la tierra, como sujetos de esclavización y como víctimas del racismo, entre otros factores; pero es justamente dentro de estas dos últimas características, como veremos durante el desarrollo de esta investigación, que los Rastafari de Jamaica, al igual que otras culturas de origen afrodescendiente en América, han venido reclamando su especificidad étnica y/o su estatus de pueblo indígena, y con ello, el reconocimiento de sus derechos colectivos (Anderson, 2007; Hooke, 2005 y Hoffmann, 2010).

Son pocas las comunidades de origen africano que han sido analizadas y teorizadas desde la perspectiva de la etnicidad y la indigeneidad, y más aún, son casi nulas, las comunidades afrodescendientes que han sido reconocidas legalmente por los Estados nacionales como comunidades indígenas poseedoras de derechos comunitarios. Los Garífuna¹², son un ejemplo de ello, y aunque este ejemplo es de gran importancia; por cuestiones de espacio, no es posible hacer una mención más amplia sobre ellos, pero basta con señalar aquí, que el presente estudio, planea contribuir modestamente a los análisis en términos étnicos y de comunidades indígenas sobre los afrodescendientes; particularmente, sobre los Rastafari.

¹² Ver Izard, 2005 y Palacio 2005.

En este sentido, y dado que los Rastafari, al igual que otras sociedades afrodescendientes de la región caribeña han sido considerados regularmente como grupos racializados, más que como comunidades indígenas y/o grupos étnicos, cabe destacar algunas nociones básicas sobre estos conceptos.

El concepto de raza, ha sido utilizado en diferentes momentos y con matices particulares principalmente por las esferas hegemónicas de la sociedad, aunque en ocasiones, como lo veremos más adelante, (en el capítulo 2) por los propios grupos subalternos, como los Rastafari, quienes durante un periodo específico (1930 a 1970) optaron por recurrir a esta misma categoría para diferenciarse del resto de la sociedad.

La aplicación de este concepto, generalmente se caracteriza por un fundamentalismo genético determinista y fijo, lo que trae como consecuencia dentro del discurso popular, sentimientos de prejuicios y estereotipos que pueden terminar en discriminaciones de gran envergadura.

Michael Banton, observa que este concepto, se originó en la idea de que las razas “eran tipos permanentes y separables de seres humanos con cualidades innatas transmisibles de generación en generación” (Banton, 1987:45) y de acuerdo a este mismo autor, la empresa esclavista de los siglos XVI al XIX en América Latina y el Caribe, se justificó en gran medida gracias a este tipo de filosofía, ya que mediante ella, se fundó la idea de que los africanos, ostentaban cualidades innatas de importancia para el trabajo en condiciones extremas, es decir, que de entre las “razas humanas” éstos, eran los más aptos para desarrollar el trabajo rudo dentro de las plantaciones y mineras durante la época colonial en América (Banton, 1988:16-28). Bajo esta idea, podemos observar que el concepto de raza, no únicamente sirvió para justificar la esclavitud negra en América, sino que además, fundó la idea sobre los “grupos naturales”, la cual, descansa sobre el supuesto de que la cultura y el estatus social, están determinados por las características biológicas de los individuos y el grupo social al que éstos pertenecen.

Desde este enfoque, podremos observar dentro del capítulo 2 de este trabajo, que en nuestro caso particular de estudio, haciendo uso de la perspectiva teórica del primordialismo sobre la creación de marcadores étnicos diferenciados y con ello, el surgimiento de las “comunidades naturales”, que algunos acontecimientos históricos dentro del Estado jamaicano, fungieron como detonantes para que desde el discurso hegemónico,

se sustentara la idea sobre la criminalidad Rastafari en tanto un rasgo natural, biológico y racial que todos los Rastafari ostentaban por igual. Mientras que desde la perspectiva de los propios Rastafari dentro de ese contexto histórico específico, la auto racialización fungió como un componente importante para la cohesión social de los miembros Rastafari disgregados por todo lo ancho y largo de la isla.

Es decir, que desde un contexto específico (1930-1960) en la construcción identitaria de los Rastafari, la idea de raza, aunada a otros factores, fue de gran importancia para que tanto los grupos hegemónicos, como los propios Rastafari, fundaran su identidad y con ella, su diferenciación frente a los demás.

Por otra parte, el concepto de etnicidad comenzó a utilizarse dentro del discurso académico a partir de la Segunda Guerra Mundial y en sus inicios, “su uso en inglés fue utilizado para referirse a los *bárbaros o paganos*, hasta el siglo XIX, cuando se utilizó como sinónimo de raza, con el apogeo de las tipologías raciales científicas” (Wade, 2000:23).

La noción de etnia, generalmente describe las relaciones de los pueblos llamados autóctonos u originarios con aquellos “venidos del otro mundo”, y de acuerdo a este enfoque, la identidad étnica se refiere a “sociedades o culturas no occidentales¹³, cuyas lógicas no son reducibles a una supuesta lógica universal” (Bartolomé, 2009:64). Por otra parte, Marcus Banks establece que la etnicidad es “una colección de afirmaciones más bien simplistas y obvias sobre las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser, la identidad y la descendencia” (Banks, 1996:5), y de aquí que la etnicidad sea entendida como una forma de categorizar las diferencias culturales que proveen a los individuos de las nociones básicas sobre quién es quién y sobre cómo comportarse en referencia a los otros y a sí mismos.

No obstante, la identidad étnica también hace referencia a las relaciones de fuerza y de poder vertical en donde una etnia se impone como dominante y hegemónica (el Estado-Nación), frente a otras formas colectivas con especificidades organizacionales, sociales y culturales, y por consiguiente, la etnicidad no puede emerger si no es mediante la presencia

¹³ Aunque Miguel Bartolomé no explica lo que entiende por “occidental”, y el debate mismo sobre este concepto puede ser materia de otro ensayo, basta aquí con aclarar la noción sobre los diversos occidentes y la heterogeneidad de los mismos, es decir que por “occidente” no debe entenderse una situación geográfica, sino un tipo particular de sistema social, político, cultural y económico.

de otros grupos sociales que se encuentran en constante contacto y que mantengan ideas comunes sobre su especificidad cultural, creando así, un sentido de pertenencia.

Lo anterior, nos lleva a una definición clásica sobre la identidad étnica, en donde además, son de importancia una serie de características que “suelen relacionarse con un origen ancestral, territorio, cultura, prácticas tradicionales, vestimenta, lengua y formas de organización propias” (Lara, 2010:308).

Por otra parte, Daniel Gutiérrez plantea que en el proceso de construcción étnica, intervienen tres niveles:

- La dimensión subjetiva que es aquella estrictamente ligada a la individualidad de los sujetos y que hace referencia específica a la conciencia de pertenecer a un grupo étnico. Es decir, “una serie de individuos o grupos étnicos que creen en una comunidad de origen común, fundada en una similitud de valores culturales, costumbres y experiencias que hacen referencia a la memoria colectiva” (Gutiérrez, 2008:21).
- “La etnicidad se produce en el proceso mismo de la identificación grupal, correspondiente principalmente a las movilizaciones étnicas y a las acciones colectivas que designan los procesos por los cuales los grupos étnicos se organizan y se estructuran” (Gutiérrez, 2008:22); es decir, que la etnicidad es una construcción política que se genera en un momento específico y se encuentra latente en todo grupo humano que comparte sentidos de pertenencia común y que en cualquier momento, pueden encontrar la llamada que encienda una efervescencia colectiva.
- “Involucra las construcciones estructurales de naturaleza social, económica y política que moldean las identidades étnicas individuales e influye en los movimientos político-económicos” (Gutiérrez, 2008:22); lo que nos lleva a tener en cuenta la manera en la cual, se imbrican las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales que favorecen la emergencia de la etnicidad en el escenario público, y las reivindicaciones de grupos de pertenencia en ciertos periodos y lugares específicos.

De lo anterior, podemos destacar que la identidad étnica no es sólo una cuestión de linaje, ascendencia biológica y especificidades culturales, sino una cuestión de construcción social y política.

Hasta aquí hemos observado algunas de las definiciones básicas sobre los conceptos de etnia y raza, y de ello, podemos destacar que en un nivel abstracto, tanto la raza como la etnicidad constituyen discursos sobre los orígenes y sobre la transmisión de las “esencias” a través de las generaciones. En síntesis, mientras raza está asociado a distinciones biológicas vinculadas a atribuciones relativas a genotipos y fenotipos, especialmente con relación al color de la piel y los rasgos físicos (biológicos), etnicidad se vincula a factores de orden cultural y aunque en muchas ocasiones, ambas categorías son difícilmente separables, etnicidad es un concepto *pos racial* que está fuertemente influenciado por el constructivismo y el relativismo cultural, donde se concibe que tanto la raza como factores étnicos, son construcciones sociales y culturales.

No obstante, a menudo se argumenta que ‘negro’ es una identificación racial, mientras que ‘indígena’ es una identificación étnica. Este argumento, podría ser explicado en términos del derecho internacional y las políticas de ciudadanía multicultural, ya que como señala Peter Wade, “las identificaciones raciales generalmente son impuestas por una mayoría sobre una minoría discriminada, mientras que las identidades étnicas las eligen para sí mismos los miembros de grupos de solidaridad o de intereses comunitarios” (Wade, 2000:28). Es por ello que debemos destacar que tanto las identidades raciales como las identidades étnicas, son contextuales, situacionales y multivocales, ya que en cada momento histórico, estos discursos gestados desde las esferas hegemónicas del poder, pueden ser utilizados con fines opresivos y discriminatorios, pero a la vez, al ser vernaculizados por los grupos subalternos, pueden derivar en herramientas que permitan la construcción de discursos sólidos sobre el reconocimiento, los derechos culturales y los derechos territoriales que diferentes grupos sociales deberían de tener al interior de los Estados nacionales.

Bajo esta noción, es necesario también, hacer una revisión sobre el concepto de pueblo indígena.

Una definición sobre éste concepto, la hace el Relator Especial de la ONU, Martínez Cabo, quien argumenta que:

“Las comunidades indígenas, pueblos y naciones que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades previas a la invasión y a la Colonia que se desarrollaron en su territorio, se consideran distintos de otros sectores de la sociedad que ahora prevalecen en esos territorios, o en partes de ellos. Conforman en el presente, sectores no dominantes de la sociedad y están destinados a percibir, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica, como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, instituciones sociales y sistemas jurídicos” (Heintze, 1992:39).

Por su parte, el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, establece en su artículo 1, incisos a) y b) que el convenio será aplicado:

- a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial.
- b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (Convenio 169 OIT).

Bajo estos argumentos, coincido con el planteamiento de Boaventura de Sousa Santos, cuando establece que debe de existir una clara diferenciación entre las nociones de grupo étnico y grupo indígena, ya que “los grupos étnicos son definidos por lo general en términos de una identidad cultural apreciada en forma amplia (de lenguaje, origen nacional, religión, raza, organización social) y son considerados minorías porque lo son numéricamente o porque son víctimas de discriminación, exclusión social o dominación en los países en que

viven [...] mientras que los pueblos indígenas, son un caso especial dentro de una categoría más amplia: las minorías étnicas” (Santos, 1998:154-155).

No obstante, para nuestro tema de estudio particular, que a su vez se enmarca en una línea de investigación generalizada sobre las poblaciones/sociedades de origen afrodescendiente, es necesario mencionar que la población de origen africano residente en el continente americano, de acuerdo a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, es mayor, a la representada por la totalidad de la población indígena del mismo continente. Esta Comisión, estima que existen entre 33 y 40 millones de personas indígenas (dentro del canon estandarizado de indígena = a cultura ancestral y pueblo originario), equivalente al 8 % del total de la población en la región, mientras que la población afrodescendiente, se calcula en 150 millones, es decir, el 30 % de la población total de la región (Hooker, 2005:287).

En este sentido, aunque los datos porcentuales del mencionado estudio, establecen que los indígenas como categoría homogeneizante son una minoría frente a los afrodescendientes también como categoría homogeneizante, en términos generales, tanto los indígenas, como los afrodescendientes, forman minorías étnicas frente al resto de la población americana.

Es así que trasladando esta concepción a nuestro tema particular de estudio, podemos establecer que la identidad de los Rastafari en el contexto específico de la década de los treinta, como ya hemos mencionado, se centró en el rescate y la reivindicación racial, por lo que durante este periodo, podemos hablar de una identidad racializada, generada tanto por los propios Rastafari, como por el discurso hegemónico. A medida que pasaron los años, como veremos dentro del desarrollo del capítulo dos y parte del tres, la identidad Rastafari generada aproximadamente de la década de los cincuenta a la década de los setentas, puede ser enmarcada dentro de la categoría de grupo étnico, es decir, de un grupo diferenciado de la población jamaicana en general, con características políticas, sociales, culturales, espirituales e ideológicas particulares. Este discurso, lo podemos encontrar tanto en la autopercepción de los Rastafari, como en la definición hegemónica dictada por el Estado jamaicano. De igual forma, como ya lo he anunciado, desde mediados o finales de la década de los sesenta y hasta la actualidad, el discurso hegemónico sobre la identidad de los Rastafari los ha catalogado además, como un grupo indígena, por ser considerados como una

cultura/religión nacida y desarrollada dentro de las fronteras nacionales y es desde esta postura, que los propios Rastafari miembros del Millennium Council han optado en la actualidad, por reivindicar su estatus de pueblo indígena.

En este último sentido, Aída Hernández argumenta que desde la creación del convenio 169 de la OIT y más aún, desde la Convención de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas¹⁴, un número importante de grupos sociales, han reivindicado su *ser indígena* como un campo de poder en donde definen el posicionamiento mediante el que se movilizan políticamente, luchan por la reivindicación de su cultura y la aplicación de derechos comunitarios específicos (Hernández, 2010 [inédito]).

Desde esta perspectiva, es que las críticas sobre las definiciones clásicas del ser indígena, es decir, aquellas que hacen referencia a los vínculos históricos con un territorio específico en tanto “culturas milenarias” y/o “pueblos originarios”; definiciones que excluyen a aquellos colectivos humanos que aunque comparten la experiencia del racismo y colonialismo, han estado marcados por la movilidad territorial y la hibridez cultural; encuentran una importancia dentro de los contextos y problemáticas sociales de las comunidades afrodescendientes en América Latina y el Caribe; como lo es el caso de los Rastafari.

Pero por otra parte, una de las críticas que se les hace a las llamadas identidades afrodescendientes indigenizadas (Wade, 2006) es el hecho de que éstas, a diferencia de las comunidades indígenas catalogadas bajo una visión esencialista como auténticas, originarias y ancestrales; son inauténticas, “extranjeras” y de reciente creación como consecuencia y en respuesta a los procesos de discriminación y a los contextos específicos de colonización, como nuevamente es el caso de Jamaica y los Rastafari.

Es por lo anterior, que hago hincapié en el enfoque del constructivismo histórico sobre los diferentes grupos sociales y en particular, sobre los Rastafari, es decir en la construcción histórica y dinámica de su identidad, construcción que como ya hemos venido mencionando, es de carácter bilateral, ya que por una parte existe la noción hegemónica sobre lo que significa ser un Rastafari en diferentes contextos históricos particulares, y por la otra, la autoconstrucción identitaria de los propios Rastafari que también, de acuerdo a los diferentes contextos, ha ido transformándose como una adaptación necesaria para la búsqueda de un

¹⁴ Para una mayor referencia sobre ésta convención y sus estatutos, ver capítulo cinco.

mejor vivir.

De tal suerte, dentro de esta última concepción sobre las comunidades indígenas, al igual que con los conceptos de raza y etnia, será necesario tomar en consideración la visión hegemónica y clásica sobre la ancestralidad y la autenticidad cultural, para a través de ello, poder analizar las adversidades que los Rastafari han ido encontrando dentro de las legislaciones nacionales e internacionales para su reconocimiento legal como pueblo indígena, pero a la vez, deberemos de tener en cuenta el carácter político de la indigenización Rastafari por la búsqueda de sus derechos, y dentro de este aspecto, será importante recordar, en palabras de Aida Hernández, que “el fantasma del ‘fundamentalismo cultural’ no debe llevarnos a descalificar *a priori*, las luchas políticas de aquellos actores sociales que han encontrado en la identidad indígena, un asidero para imaginarse en el mundo, y confrontar el impulso homogeneizador de la globalización económica” (Hernández, 2010 [inédito]).

ACERCAMIENTO A LA ORGANIZACIÓN DE ESTUDIO Y METODOLOGÍA EMPLEADA.

Tras conocer algunas nociones básicas sobre los principales objetivos establecidos por el Millennium Council desde 2007; desde mi calidad de Rastafari, sentí la necesidad de apoyar en alguna forma las causas por las que los miembros de la organización jamaicana luchaban al interior de la isla. De antemano, sabía que por décadas, los Rastafari jamaicanos habían estado cerrados hacia la incursión de personas ajenas a su comunidad para que éstas, apoyaran desde diversos ámbitos, las demandas históricas que diferentes organizaciones e individuos Rastafari han estado exigiendo desde su surgimiento en 1930 hasta la actualidad, y además, un comunicado del Rastafari Millennium Council confirmaba esta idea cuando mencionaba que “durante las pasadas décadas, sucesivos gobiernos, antropólogos, productores musicales, documentalistas, artistas, agentes turísticos, empresarios, investigadores académicos y muchos otros individuos y organizaciones, han esparcido informalmente la cultura Rastafari con varios individuos y grupos no Rastafari, obteniendo beneficios monetarios y apropiándose de los símbolos, artefactos, música, arte y manifestaciones religiosas Rastafari, creando con ello, mucha confusión e inautenticidad sobre la cultura; siendo esta problemática, un objetivo central de la organización, para que

los Rastafari tomemos las medidas necesarias en el control y administración de nuestro legado y patrimonio cultural” (EADUMC, *Repatriation-reparation program*, archivo personal de Ras Kremlin).

Es por ello, que si bien, mi entusiasmo por ayudar a la comunidad de alguna forma, crecía cada vez más, también existía cierta aprensión hacia la forma en la que los miembros de la organización, pudieran reaccionar frente a mis intenciones. Sin embargo, mi comunicación constante durante la última década con uno de los miembros Rastafari del Millennium Council, me facilitó la entrada hacia el corazón administrativo de la organización y por medio de ello, fue que pude realizar la presente investigación.

Cuando le comenté a Ras Sela, anciano Rastafari panameño, miembro del EADUMC, sobre mi proyecto, gracias a nuestra constante comunicación y a mis investigaciones previas sobre los Rastafari panameños y mexicanos, éste, accedió a intervenir por mí dentro de la organización, siempre y cuando, mi proyecto de investigación contribuyera académicamente hacia la lucha política y legal que el Millennium Council dirige en la actualidad dentro del territorio jamaicano.

A través de esto, es que mi proyecto de investigación, puede enmarcarse dentro de la metodología de investigación-acción o metodología comprometida, pero antes de describir la forma en la que ésta investigación fungirá como una herramienta académica para la fundamentación sobre los proyectos del MC, quisiera relatar algunas escenas generales sobre mis primeras semanas dentro de la organización, ya que aun con la ayuda de Ras Sela, la obtención del *rapport*¹⁵ entre los miembros de la organización no fue fácil.

Me parece fundamental mencionar esto ya que mi propia identidad, en este caso no únicamente de antropólogo, sino de Rastafari, fue un factor de relevancia para la realización de este estudio, y es por ello que mi posicionamiento dentro del presente trabajo, ha sido un elemento central.

En primera instancia, debo señalar que fue sólo y gracias a mi identidad Rastafari, que pude hacer la presente investigación. No obstante, como ya mencionaba más arriba, la realización de ésta, fue condicionada a la forma en la que debería de retribuir los conocimientos e información otorgados por mis colaboradores.

¹⁵ Proceso en el que el investigador y los colaboradores, es decir los actores sociales con los que se realiza la investigación, generan circunstancias de confianza mutua respecto a la labor investigativa.

Dos semanas después de arribar en Kingston, tuve mi primera reunión con uno de los Rastafari miembros del Millennium Council. Ras Sela, quien ahora reside en Estado Unidos, se comunicó vía telefónica con quien fungiría como mi padrino¹⁶ durante toda mi investigación. Su nombre es, Ras Irie Lion, un antiguo Rastafari miembro de la Orden Nyahbinghi¹⁷, del Concilio de Ancianos de la Orden Nyahbinghi, y del Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council.

Mis primeros dos acercamientos con Irie Lion no fueron fáciles. Mi propia condición de Rastafari y mi conocimiento previo sobre el importante personaje que fungía como mi interlocutor, fueron agobiantes. Sabía que Irie Lion era estricto en cuanto a la forma de vida Rastafari y los conocimientos que cualquier Rastafari debía de tener sobre su propia cultura por el hecho mismo de ser un Rastafari. Luego de dos reuniones en las que Ras Irie Lion se cercioró sobre mis intenciones sobre la investigación, fui presentado a los demás miembros ejecutivos del Millennium Council y tras exponer mi proyecto, fui bien recibido para trabajar con ellos.

No obstante, durante las siguientes dos semanas, no obtuve entrevista alguna con los miembros de la organización. En la reunión semanal de los miembros ejecutivos, concertaba las citas para poder entrevistarlos, pero algunos, se negaban rotundamente argumentando que tenían mucho trabajo y no podían concederme la entrevista por tal motivo, mientras que otros que sí accedían, cancelaban la cita con horas previas a la misma.

Cuando Ras Sela se comunicaba vía telefónica conmigo, para saber cómo marchaba la investigación, me alentaba diciendo que no sería fácil ganarme la confianza de los Rastafari miembros del Millennium Council, pero que conociéndome y sabiendo sobre mis trabajos, estaba seguro que pronto, comenzarían a brindarme las entrevistas y la información que necesitaba. En una ocasión, Ras Sela, me comentó sobre su propia experiencia. Como Rastafari panameño de ascendencia jamaicana, cuando él fue a vivir a Jamaica, encontró una gran desconfianza de los Rastafari en general hacia su persona. No únicamente era un Rastafari extranjero, era un ex-marino y por sus servicios dentro de esta institución hegemónica, hacía que los Rastafari jamaicanos lo aceptaran muy poco.

¹⁶ En antropología, el padrino, es la persona que “adopta” al etnógrafo, abriéndole las puertas de su casa y presentándole a sus conocidos como potenciales colaboradores para la investigación.

¹⁷ Las organizaciones y congregaciones Rastafari de Jamaica, son conocidas como Ordenes, Casas o Mansiones, y se identifican con nombres, prácticas y pensamientos particulares, como en el caso de la Orden Nyahbinghi.

Fue entonces que entendí, que mi identidad Rastafari no era el único factor que podía garantizar la realización de mi investigación, ya que ésta característica, me había permitido penetrar más allá de las puertas físicas de la organización, pero todavía necesitaba romper los escudos simbólicos que los miembros de la misma erigían frente a mí, como respuesta al desconocimiento de mi persona.

Fue entonces que releendo los objetivos de la organización, decidí apoyarlos en otros sectores que al principio no tenía contemplados. Uno de los objetivos a largo plazo del Millennium Council, es la creación de un “archivo Rastafari” que aglutine todos los trabajos académicos y no académicos sobre ellos mismos. Bajo esta noción, tuve la idea de recopilar las noticias periodísticas de mayor relevancia aparecidas desde 1930 hasta la actualidad concernientes a los Rastafari. Fue así que con un arduo trabajo de investigación hemerográfica, en combinación con mi investigación etnográfica; pude recopilar más de 400 notas periodísticas concernientes a los Rastafari jamaicanos.

Tras un mes de haber arribado a Jamaica, no podía conseguir entrevista alguna, pero luego, con la recomendación de la Dra. Mariana Mora¹⁸, entregué a los miembros del MC un primer avance de mi investigación hemerográfica, y tras este hecho, como por arte de magia, los miembros de la organización comenzaron a darme las entrevistas. Finalmente, los integrantes ejecutivos del Rastafari Millennium Council estaban seguros de que no únicamente era un antropólogo Rastafari, sino que además, estaba en la mejor disposición de apoyarlos con sus proyectos y objetivos mediante mi trabajo de investigación.

Fue entonces que Ras Irie Lion, me presentaba frente a otros Rastafari de Kingston, Spanish Town, Scotts Pass y Montego Bay, en los siguientes términos: “él es Alberto, Rastafari y antropólogo mexicano, pero espera, él no es como [...]”¹⁹, él es de los nuestros y está aquí para apoyar nuestros proyectos”; y durante otra ocasión, cuando hablábamos sobre mi futuro, mencionó: “cuando te conviertas en maestro, y cuando después seas doctor; recuerda que eres uno de los nuestros, recuerda que Rastafari es mucho más que un proyecto de investigación, recuerda que tu trabajo será una herramienta para luchar por nuestros derechos; recuerda que tú, eres un Rastafari y que tienes una misión”.

Bajo estos términos, es que quiero hacer explícito mi posicionamiento dentro del presente

¹⁸ Académica del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México D, F.

¹⁹ Por cuestiones éticas y por respeto a los antropólogos investigadores que Ras Ire Lion mencionaba en esa parte de la presentación; he decidido omitir los nombres.

trabajo de investigación. Es por ello que la metodología utilizada dentro del presente estudio, se enmarca dentro de la metodología colaborativa ya que si bien, mi trabajo de campo no duró lo suficiente como para estar en un constante dialogo con mis colaboradores a la hora de redactar el texto final presentado ahora; éste mismo, tiene entre sus objetivos, fungir como un documento teórico, histórico y analítico para la argumentación de los propios Rastafari miembros del EADUMC sobre su lucha actual en la búsqueda del reconocimiento legal sobre su identidad étnica.

Este objetivo, no sería éticamente correcto dentro de una perspectiva *etic*, ya que nunca ha sido mi intención, imponer los discursos, las referencias teóricas, y los datos históricos presentados aquí como la forma en la que los Rastafari deberían de ser imaginados; sino que por el contrario, siempre se ha privilegiado una perspectiva *emic* cuando se trata de relatar e ilustrar las propias percepciones de los Rastafari miembros del Millennium Council referentes a su identidad, etnicidad e indigeneidad. Así mismo, este objetivo no ha sido construido por cuenta propia, ya que han sido los miembros ejecutivos del MC, quienes me han pedido que éste trabajo de una u otra forma, sirva para que ellos mismos y otros agentes Rastafari y no Rastafari dentro de Jamaica y a nivel internacional, perciban y argumenten la importancia histórica sobre la lucha actual de los Rastafari jamaicanos en términos de su etnicidad y su estatus de pueblo indígena.

En este sentido, es necesario mencionar, que aun en la actualidad, los Rastafari no inician una lucha legal por el reconocimiento étnico y la búsqueda de los derechos colectivos que les garantizaría el reconocimiento legal de su estatus como pueblo indígena; sino que por ahora, la lucha se ha centrado en términos políticos, es decir, en la gestión de reuniones con agentes gubernamentales para tratar los temas sobre la propiedad intelectual de la comunidad Rastafari y analizar las vías para la aplicación de otros derechos enmarcados dentro de los derechos colectivos, vías que encuentran su principal directriz en la legislación nacional sobre el reconocimiento legal de las minorías étnicas y las comunidades indígenas al interior de la nación jamaicana. Es por ello, que en un futuro próximo, el presente estudio, bajo los propios términos del Millennium Council, fungirá como una herramienta de importancia para argumentar de manera teórica, con datos históricos y dinámicas sociales de la vida cotidiana jamaicana actual entre la población Rastafari y no Rastafari de la nación, la relevancia sobre la lucha política y legal de los Rastafari jamaicanos en términos étnicos, al

igual que la forma en la que éstos podrían ser catalogados como tal, y las principales razones por las que éstos, han decidido luchar bajo dichos términos.

Es por lo anterior, que cabe mencionar que el presente estudio, bajo un trato pactado con los miembros del Millennium Council, ha sido revisado y aprobado por Ras Sela (además de haber sido revisado y dictaminado por académicos), ya que él, como miembro del EADUMC y como Rastafari hispanohablante, ha sido por décadas una de las autoridades Rastafari de América Latina con las suficientes cualidades para determinar la pertinencia del estudio en términos instrumentalistas hacia los objetivos del Rastafari Millennium Council.

Dicho lo anterior, no resta sino mencionar algunos aspectos metodológicos generales que acompañan el presente estudio.

En el presente estudio, se tomó como base la investigación etnográfica realizada principalmente en Kingston y Montego Bay (Jamaica). El enfoque etnográfico que se aplicó es el denominado *etnografía multilocal* (Marcus, 2001) en donde se establece que los fenómenos sociales locales y globales, no son aislados, sino que tanto lo local como lo global está imbricado en múltiples contextos que producen la misma denominación y producción cultural pero con características particulares en cada uno de ellos.

En este sentido, la etnografía multilocal nos fue de ayuda para triangular diversos tipos de datos, a saber, la combinación entre los datos arrojados en entrevistas y la observación participante con los miembros del EADUMC y con los miembros de la Rastafari Indigenous Village, en tanto datos vivenciados de manera personal y producidos desde un enfoque situado; los datos de carácter histórico encontrados en los periódicos nacionales y los archivos personales de los Rastafari; los datos obtenidos en fuentes secundarias como por ejemplo, en la revisión de la bibliografía existente sobre los Rastafari jamaicanos, y finalmente, los datos de carácter conceptual y teórico dentro de los que se enmarca la investigación.

De esta forma, retomando el modelo de Marcus (2001) las “rutas metodológicas” tomadas durante el trabajo de campo y la redacción final del estudio, fueron las siguientes:

- Seguimiento de Objetos. Entendida como la producción material de la cultura Rastafari que al ser apropiada por la lógica capitalista, folcloriza la cosmovisión

Rastafari. Este seguimiento, se realizó dentro de los mercados de artesanías en las zonas turísticas de la isla, y los diversos *tours* en museos y atracciones turísticas.

- Seguimiento de ideas y metáforas. Esta sección se realizó mediante la observación participante en las reuniones del Millennium Council y los *tours* dentro de la Rastafari Indigenous Village y se centró, en la comprensión discursiva sobre la reivindicación étnica y la construcción identitaria de los Rastafari en términos de su estatus indígena dentro de la isla.

Finalmente, cabe mencionar, que debido a que la gran mayoría de la literatura Rastafari, se encuentran en idioma inglés, y dado que Jamaica, es una nación angloparlante y por ende, mi comunicación con los Rastafari jamaicanos fue en idioma inglés, todas las referencias textuales y los extractos de las entrevistas presentados en éste trabajo, fueron traducidas por mi parte del inglés al español, y en ese sentido, además de recalcar mi responsabilidad ética y profesional sobre la veracidad de la información, quiero mencionar aquí, para los lectores, que teniendo en cuenta que la totalidad de las citas textuales y extractos de entrevista han sido traducciones mías, no haré referencia a esa condición al finalizar dichas citas dentro del cuerpo textual de este trabajo.

RESUMEN GENERAL DEL CAPITULADO.

Con la finalidad de introducir a grandes rasgos las temáticas tratadas en cada capítulo, a continuación, haré un breve resumen sobre el contenido general de cada uno.

El capítulo 1 se titula *Los Herederos de la Insurgencia Rastafari: el Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council*; en él, describo algunos acontecimientos de relevancia que dieron como resultado la creación del Millennium Council. Tras una reunión histórica de los Rastafari jamaicanos a nivel nacional durante la década de los ochentas, se fundaron las bases por las que los Rastafari deberían de luchar como una comunidad organizada y unificada, aspecto que en cierta medida, se logró mediante la creación de una organización llamada *Rastafari Centralization Organization* (RCO). Luego de su desmantelación, para el 2007, diferentes organizaciones Rastafari jamaicanas plantearon la necesidad de continuar trabajando por los intereses comunes de la comunidad Rastafari a

nivel nacional y fue así, que surgió desde las cenizas de la RCO, la Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council.

Además de ello, el capítulo 1 se centra en describir de manera general los principales objetivos y proyectos de corto y largo alcance que los miembros ejecutivos del Millennium Council han previsto cumplir y/o realizar durante los próximos años. Así, bajo esta descripción, el capítulo 1 plantea de manera general e intrínseca, la necesidad del Rastafari Council por buscar el reconocimiento legal de su estatus indígena ya que como observaremos, los proyectos y objetivos de la organización, son potencialmente desarrollables bajo los parámetros de los derechos colectivos que se les otorga a las comunidades indígenas catalogadas, reivindicadas e identificadas como tal, dentro de los países latinoamericanos que fundamentan la ciudadanía multicultural de su población.

El Primordialismo Étnico en el Discurso Hegemónico de los Rastafari y el Movimiento de Etnogénesis Dentro de la Comunidad Rastafari Jamaicana de 1930 a 1960, es el título del segundo capítulo. En él, haciendo uso de la perspectiva teórica de la etnicidad en términos primordiales, analizo algunos acontecimientos históricos que son de relevancia para la construcción de la memoria histórica de los Rastafari jamaicanos. A través de ello, argumento que los acontecimientos citados, bajo una constante interacción hostil entre los Rastafari y el gobierno colonial inglés, entre los Rastafari y el gobierno jamaicano independiente, y entre los Rastafari y la población jamaicana en general, fundaron las bases para la implementación de un discurso hegemónico, gestado primero por el gobierno colonial y luego por el Estado independiente, en donde se naturalizó la identidad de los Rastafari. Bajo este argumento, los Rastafari fueron catalogados como un grupo con características étnicas primordialistas y distintivas de las del resto de la sociedad y a partir de ello, se creó la idea generalizada sobre la criminalidad de los Rastafari.

Por otra parte, los Rastafari, haciendo uso de la reivindicación racial y sus marcadores culturales diferenciados de los del resto de la sociedad en tanto herederos de culturas y tradiciones de origen africano, racializaron su identidad para marcar la frontera étnica frente al resto de la población y con ello, generaron un movimiento de etnogénesis en donde fueron retomadas y resignificadas diferentes manifestaciones culturales, bajo parámetros sociales, políticos, ideológicos y espirituales.

Este movimiento de etnogénesis, continuamos observándolo en el capítulo 3, pero ahora, bajo el cristal teórico del interaccionismo. Es así que el capítulo titulado *Las Relaciones Socioculturales Entre la Población Jamaicana Rastafari y no Rastafari como Generadoras de Fronteras Étnicas* está dedicado al análisis sobre la forma en la que luego de la independencia jamaicana, el Estado nacional retomó algunas de las manifestaciones culturales e ideológicas Rastafari para la construcción de la nueva identidad y nacionalismo jamaicanos post independientes. A partir de ello, rastreamos el origen y la forma en la que el Estado, concibió la identidad Rastafari en términos indígenas, pero no con la finalidad de brindarles derechos colectivos o cierto reconocimiento legal diferenciado del resto de la sociedad, sino que por el contrario, este discurso fue implementado con fines totalmente ajenos y en cierta medida, contraproducentes para la comunidad Rastafari jamaicana.

Así mismo, dentro de este capítulo, analizamos, también mediante la óptica del enfoque teórico interaccionista, la forma en la que los Rastafari, generaron sus propios marcadores culturales para diferenciarse del resto de la sociedad y con ello, argumentamos por qué es que los Rastafari, pueden ser considerados como una minoría étnica al interior de la nación jamaicana.

El Capítulo 4, titulado *La Explotación y Mercantilización de los Bienes y Servicios Rastafari a Manos del Estado, el Sector Público y el Sector Privado*, presenta una gran parte de la etnografía realizada durante el trabajo de campo en las zonas de mayor afluencia turística en Jamaica.

A partir de los datos obtenidos desde la observación, las entrevistas y los *tours* en diferentes museos y atracciones turísticas de la isla, argumento la forma, en la que a través del proyecto hegemónico del etnoturismo, bajo un discurso también hegemónico del carácter indígena de los Rastafari, el gobierno, el sector privado y el sector público, han desarrollado un negocio bastante lucrativo en torno a lo que el turista promedio imagina que son las manifestaciones culturales Rastafari.

Este tipo de negocios, como observaremos, no únicamente generan un cuantioso ingreso económico para los agentes involucrados en él, sino que además, dentro de éste tipo de dinámicas, se crean estereotipos y visiones sobre los Rastafari que de acuerdo al Millennium Council, son desacordes a sus propias tradiciones y por ende, atentan contra la veracidad Rastafari gestada por y desde los propios miembros de la organización.

Esta problemática actual por la que pasa la comunidad Rastafari jamaicana, es uno de los principales factores para que el MC busque la legislación sobre los derechos de propiedad intelectual comunitarios para los Rastafari, pero además, teniendo en cuenta otros movimientos sociales latinoamericanos y especialmente, los que conciernen a las comunidades indígenas, y observando, que es el propio Estado quien caracteriza la identidad Rastafari en términos indígenas, los miembros del Millennium Council han optado por buscar la fórmula política y legal que les permita el reconocimiento oficial de su indigeneidad.

En este último sentido, es que se enmarca el capítulo final del presente estudio, titulado, *La Indigenización de los Rastafari; Estrategias Políticas, de Desarrollo Económico y Legales, para la Conquista de los Derechos Colectivos*. En él, esbozo la postura política del Millennium Council mediante la cual, están autogenerando la idea sobre su indigeneidad y sobre los principales marcadores culturales que giran en torno a su identidad indígena. Esto lo observamos mediante la etnografía obtenida en el *tour* de la Rastafari Indigenous Village, organización Rastafari de Montego Bay, que como miembro a su vez del EADUMC, mediante la realización de estos recorridos turísticos, enseñan a las personas, algunos de los rasgos característicos de la cultura Rastafari y mediante ello, argumenta intrínsecamente la idea sobre su indigeneidad.

Finalmente, haciendo uso de algunos estatutos y proyectos de ley internacional, específicamente de organizaciones como la ONU, la WIPO y la UNESCO, analizo la forma en la que los proyectos sociales y legales gestados desde estos organismos, podrían ayudar al cumplimiento de las demandas y objetivos del Millennium Council.

Bajo este tipo de organizaciones, como veremos, de acuerdo al discurso del Rastafari Millennium Council, los Rastafari podrían beneficiarse de sus proyectos si es que ellos, pudieran ser reconocidos legalmente como un pueblo indígena, para a través de ello, poder incursionar dentro de los proyectos de ley gestados por dichas instituciones, y aplicados por los Estados miembros de los tratados y pactos internacionales.

No obstante, como lo observaremos dentro de los estatutos de la WIPO y la UNESCO, el estatus legal de un pueblo indígena, no es necesario para que estas organizaciones integren a los Rastafari dentro de sus proyectos; pero debido a que el Millennium Council aun se encuentra en la etapa exploratoria sobre estos procesos, aun no han analizado ésta

modalidad, respondiendo más que nada su discurso sobre la reivindicación de su indigeneidad, a la forma en la que ellos, han observado que gracias a este reconocimiento, las comunidades indígenas han obtenido derechos colectivos al interior de sus Estados nacionales.

***CAPÍTULO 1. LOS HEREDEROS DE LA INSURGENCIA
RASTAFARI: EL ETHIO-AFRICA DIASPORA UNION
MILLENNIUM COUNCIL.***

Con el comienzo del nuevo Milenio Etíope bajo una fiesta color rojo, verde y oro el martes 11 de septiembre, también ha comenzado una nueva era de unidad dentro de la comunidad Rastafari [...] 13 mansiones Rastafari se han reunido para formar el Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council [...] que tiene por objetivo, hablar en una sola voz, conducir a Rastafari en una sola dirección y sensibilizar y educar al mundo entero sobre su cultura, con la finalidad de buscar un mejor desarrollo comunitario. (The Daily Gleaner, 2007, September 16, p. E1).

El 29 de agosto de 2012 tuve mi segunda reunión con Ras Irie Lion²⁰ en el *King Ital Restaurant*, lugar que desde entonces, se convertiría en nuestro principal punto de encuentro cuando de reunirnos en Kingston se trataba. La agenda que Ras Irie Lion tenía planificada para aquel día me tomó por sorpresa; hacía una semana que nos habíamos reunido en aquel mismo restaurante y con la previa ayuda de Ras Sela²¹, Irie Lion y el Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council sabían ya de mi existencia y de mis deseos para trabajar con ellos, pero hasta el momento, no existía una respuesta aprobatoria de su parte que me permitiera ingresar a las juntas que los miembros ejecutivos de la organización realizaban los miércoles de cada semana y por ende, durante las reuniones del 22 y 29 de agosto, Irie Lion se había dedicado a indagar sobre mi pasado, presente y futuro, y sobre mis intenciones para trabajar con el Millennium Council.

Luego de que Ras Irie Lion se convenció de mis intenciones y después de una larga plática mientras comíamos *Chunks & Beans*, nos dirigimos al National Heroes Park en el corazón del *Downtown* de Kingston para visitar el Monumento-Mausoleo de Marcus

²⁰ Anciano Rastafari miembro activo de la *Nyahbinghi Order*, del consejo de *elders* de la *Nyahbinghi Order* y del *Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council*.

²¹ Anciano Rastafari panameño, yerno de Ras Irie Lion, miembro de la Orden *Nyahbinghi* y del *Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council*; también conocido en la comunidad Rastafari internacional como el Embajador Rastafari en Hispanoamérica.

Mosiah Garvey²² y aunque la experiencia fue bastante enriquecedora no sólo por el hecho de estar frente a la tumba de aquel gran hombre, sino además, por las historias y experiencias que Irie Lion me compartía, lo mejor estaría por venir. Durante la visita, Irie Lion me apresuraba comentándome que aún había mucho por hacer; cuando finalmente salimos del parque, cruzamos Allman Town para dirigirnos a Duke Street e ingresar a la yarda²³ con el número 123.

Mientras Ras Irie Lion y yo subíamos al segundo nivel de la casa, finalmente me enteré de que estaba a punto de conocer a la junta ejecutiva del Rastafari Millennium Council y aunque mi nerviosismo creció por conocer la noticia súbitamente y no ir lo suficientemente preparado para presentarme ante todos los miembros en ese mismo momento, mi entusiasmo y deseos por conocer a los representantes de la mayoría de las organizaciones Rastafari de Jamaica, se potencializa cada vez más mientras subía uno a uno los peldaños de las escaleras.

Sobre el balcón del segundo piso había un escritorio y seis sillas a su alrededor; una de estas sillas estaba ocupada por un *elder* llamado Ras Kremlin²⁴. Ras Irie Lion me presentó con él y en seguida se acerca otro *elder* llamado Wolde Africa²⁵ para darme la bienvenida; luego de saludar a éste, uno más llamado Ras Cover²⁶ me invitó a sentarme en una silla ubicada al lado del escritorio. Mientras esperábamos a que llegaran los demás miembros, estos *elders* me preguntaban cómo había sido mi estancia en Jamaica y también me pedían que les hablara un poco sobre la comunidad Rastafari en México.

Mientras explicaba algunas nociones generales sobre los Rastafari mexicanos, llegó Ras Garth²⁷, Ras Aston²⁸, Ras Rocki²⁹, Ras Nicko *aka* Bongo One E³⁰ y Ras Marcus Goffe³¹.

²² Primer Héroe Nacional de Jamaica e incansable activista político que bajo su organización: *Universal Negro Improvement Association*, luchó por los derechos de los afrodescendientes en diáspora y por el progreso y orgullo racial de la gente negra.

²³ Las yardas son los típicos asentamientos del *Downtown* de Kingston; estos asentamientos son extensiones de tierra de aproximadamente media hectárea y dentro de ellos, se encuentra una gran cantidad de cuartos de 3 metros cuadrados divididos entre sí por pasillos de medio o un metro de distancia en donde varias familias conviven bajo una cocina y baños comunitarios.

²⁴ Todas las personas que nombraré en este apartado, son miembros ejecutivos del Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council y miembros de alguna otra organización Rastafari de Jamaica; en el caso de Ras Kremlin, miembro de *Dread Nyahbinghi Military Council*.

²⁵ Miembro de *The Ethiopian World Federation*.

²⁶ Miembro del *Marcus Garvey Peoples Political Party*.

²⁷ Miembro de la *Nyahbinghi Order*.

²⁸ Miembro de *Royal Ethiopian Judah Coptic Church*.

²⁹ Miembro de *The Ethiopian World Federation*.

Aunque ya estaba la mayoría de los *elders*, todavía faltaban algunos, como por ejemplo, los representantes de la Orden Bobo Ashanti y de la mansión de las 12 Tribus de Israel, pero cuando la presidenta del Millennium Council, Sister Mitzie³² hizo su aparición, la junta dió inicio pues de acuerdo a la constitución legal del Millennium Council, éstas pueden y deben realizarse al traspasar el mínimo del 50% de asistencia sobre el total de los miembros.

La junta dió inicio con unas palabras de Sister Mitzie saludándome y dándome la bienvenida de una manera muy amable, y posteriormente, Ras Irie Lion recitó una oración dando gracias a JAH³³ Rastafari por la reunión y por mi presencia en la junta. Posteriormente todos tomamos asiento y Sister Mitzie me pidió que me presentara:

“Me llamo Alberto Romero y entre la comunidad Rastafari latinoamericana soy conocido como Pive Dread; soy de México y soy miembro de la Organización Cultural Rastafari Estrella Negra México; soy antropólogo y actualmente realizo mis estudios de maestría y es por eso que estoy aquí. Por mi comunicación con Ras Sela sé sobre algunos de los proyectos que el EADUMC está desarrollando en Jamaica y mi intención es trabajar con ustedes para realizar mi tesis de maestría, pero también, para apoyarlos con los proyectos y para mantener una comunicación más oficial y directa entre mi organización y la suya”.

Tras esta pequeña introducción, Sister Mitzie me dió nuevamente la bienvenida al Rastafari Millennium Council y me comentó que más tarde hablaríamos sobre mi participación en la misma.

Las juntas del Millennium Council tienen una estructura bien definida; se realizan todos los miércoles a las 5:30 de la tarde y tienen lugar en las instalaciones del *King Ital Restaurant* y en la yarda de Ras Cover en *Duke Street* número 123 de manera intercalada. Todas las reuniones inician con una oración generalmente recitada por Ras Irie Lion, en seguida, otro miembro lee un párrafo sobre algún discurso del Emperador Haile Selassie y se hace una reflexión general sobre éste; posteriormente, el secretario, lee una minuta sobre los temas y trabajos que se realizaron en la reunión anterior y a continuación, se comienzan

³⁰ Miembro del *Marcus Garvey Peoples Political Party*.

³¹ Abogado y representante legal del Millennium Council.

³² Miembro de la *Nyahbinghi Order*.

³³ Palabra utilizada por los Rastafari para referirse a Dios.

a resolver los temas pendientes y los trabajos futuros a realizar, todo, mediante la guía de una hoja en donde previamente se ha escrito la “orden del día”; generalmente hacia las 9 de la noche, las juntas se dan por terminadas tras otra oración de Ras Irie Lion.

Pero, ¿cómo es que surgió esta organización? y ¿cuáles son los temas y trabajos que se discuten y realizan dentro de ella? Bajo estas preguntas generales, es que he estructurado el presente capítulo, no únicamente para tener una visión general sobre el surgimiento y los objetivos del MC, sino además, para observar la forma en la que dichos objetivos y proyectos, hacen referencia directa a la búsqueda legal por el reconocimiento de la identidad indígena de los Rastafari jamaicanos y con ello, a la búsqueda de los derechos colectivos.

Los miembros del Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council son los herederos de una larga lucha que un sector importante de los Rastafari jamaicanos han venido desarrollando durante las últimas décadas con la finalidad de conseguir el autosustento³⁴ de la comunidad, pero también, de pugnar por los derechos humanos y las garantías individuales que todos los Rastafari jamaicanos deberían de tener por el hecho de ser ciudadanos del Estado jamaicano, derechos que en múltiples ocasiones, han sido violentados y que como veremos a lo largo de este trabajo, son fuente del reclamo Rastafari que desde la década de los treinta hasta la actualidad, bajo diferentes formas de lucha, están condicionadas por el contexto socio-histórico y político en el que se han desarrollado.

Es por ello que para entender los proyectos actuales del MC, será necesario hacer una breve recapitulación sobre la realización de un congreso y la creación de una organización Rastafari que aunque no son los únicos hechos importantes en la historia de la comunidad Rastafari jamaicana, sí son dos de los referentes principales que los miembros del Millennium Council identifican como los precursores de su organización y demandas.

Del 18 al 25 de julio de 1983, se realizó la primera convención Rastafari en Kingston dentro de las instalaciones de la *University of the West Indies*. Esta convención fue llamada “Rastafari International Theocracy Assembly” (RITA) y fue la segunda parte de las conferencias Rastafari realizadas en Toronto, Canadá, del 23 al 25 de julio de 1982

³⁴ La idea sobre el autosustento de los Rastafari, nace tras la convención nacional Rastafari en 1983 (RITA), como una necesidad de la comunidad por buscar la independencia económica, es decir, por la autogeneración de empleos y estrategias que les permitieran generar sus propios ingresos monetarios, sin tener que mezclarse con miembros de la sociedad jamaicana no Rastafari.

organizadas por Ras Sam Brown. La finalidad de estas convenciones, era la unificar a la comunidad Rastafari internacional, difundir el mensaje Rastafari, clarificar la mala percepción y criminalización sobre los Rastafari, y conseguir fondos monetarios para la ayuda y realización de los proyectos de seguridad social para los Rastafari y la población más desposeída de Jamaica (*The Daily Gleaner*, 1982, August 4, p. 2).

La convención de 1983 organizada por los ancianos Rastafari de la Orden Nyahbinghi, entre los que se encontraban Ras Sam Brown, Ras Historian, Ras Boanegers y Mortimer Plano, fue uno de los primeros intentos para unificar a la comunidad Rastafari disgregada internacionalmente y de acuerdo a Ras Cover: “fue de suma importancia ya que en ella, se planteó la necesidad de unificarnos bajo una sola organización y desarrollar proyectos económicos, sociales y culturales que permitieran el progreso de nuestra comunidad en Jamaica, para posteriormente tener el poder suficiente de presentarnos en otros ámbitos internacionales que garantizaran un mejor desarrollo y un trato justo para todos nuestros miembros, no sólo a nivel nacional sino de manera internacional” (Entrevista con Ras Cover; Kingston, Jamaica. Septiembre 6 de 2012).

De acuerdo al resumen de las resoluciones del convenio, era necesaria la planificación de un programa de economía autosustentable mediante la agricultura, la implementación de conocimientos técnicos sobre los recursos naturales y la creación de programas que impulsaran el arte y las artesanías Rastafari. Así mismo, se planteaba la necesidad de crear un Centro Internacional de Comunicación Rastafari que proveyera a la comunidad, de la información oportuna y fidedigna sobre los proyectos y logros de los Rastafari a nivel nacional e internacional; la creación de un comité especial sobre asuntos de Repatriación que se dedicara a establecer vínculos con organizaciones internacionales como la Organización de la Unidad Africana y la Organización de las Naciones Unidas, para desarrollar y garantizar proyectos de repatriación; y la creación de comités especializados que lucharan por la seguridad y aplicación de los derechos humanos básicos para los Rastafari.

Además de ello, se planteó una serie de 22 recomendaciones que las organizaciones Rastafari en cada país, debían de implementar para el mejor desarrollo de sus comunidades, de entre las que destacan:

- 4) Utilización de las artes y artesanías Rastafari para el mejoramiento económico.

- 6) Creación de instituciones educativas para los Rastafari.
- 7) Creación de instituciones médicas Rastafari.
- 11) Creación de medios de comunicación Rastafari independientes.
- 12) Analizar los problemas internos para lograr la unificación Rastafari.
- 17) Documentación de las enseñanzas de los ancianos Rastafari. (Rastafari International Theocracy Assembly July 18-25. Jamaica, UWI. Summary Resolutions. Archivo personal de Ras Flako, Miembro de la Orden Nyahbinghi).

De acuerdo a Ras Cover, estos seis puntos son de especial importancia ya que en la actualidad, han sido retomados por el Millennium Council:

“Mediante la ayuda de la WIPO³⁵ y la JIPO³⁶ nuestras artes, artesanías y productos diversos podrían ser la base de nuestra economía con la finalidad de crear un fondo monetario que nos beneficie a todos [...] la incorporación de nuestra medicina tradicional dentro de las instituciones médicas contribuiría al mejor e igualitario acceso a estas instituciones, no sólo para los miembros de nuestra comunidad, sino para toda la población, y para ello, será necesario recabar los conocimientos ancestrales de los médicos tradicionales Rastafari [...] la incorporación de un programa transmitido por televisión nacional o en medios radiofónicos, en donde los auténticos Rastafari³⁷ tengamos la oportunidad de comunicar, informar y enseñar algunos aspectos de nuestra cultura, también serían de relevancia para acabar con la mala percepción que aun hoy en día ciertos sectores conservadores de la sociedad jamaicana tienen sobre nosotros [...] mediante nuestras celebraciones y proyectos en conjunto, pretendemos lograr la unificación, interacción, comunicación y convivencia entre los diferentes miembros de nuestra comunidad para de esa forma, lograr la unificación que nos permita ser más fuertes y garantice que las autoridades nos escuchen bajo una sola voz [...] y la implementación de un proyecto que documente y archive todas las enseñanzas Rastafari de los miembros más grandes de nuestra

³⁵ *World Intellectual Property Organization.*

³⁶ *Jamaica Intellectual Property Office.*

³⁷ El debate sobre la autenticidad Rastafari es de larga data y tiene diferentes posturas no únicamente desde los estudios académicos, sino más aun, desde la propia perspectiva de los Rastafari. Sin embargo, como lo observaremos en el capítulo 3, debido a que el estudio ha sido realizado dentro del Millennium Council, argumentamos la necesidad de entender “lo auténtico”, desde la perspectiva de los miembros de esta organización, no sin aclarar, que esta visión es reduccionista y esencializada.

comunidad, es de suma importancia pues cada que un anciano muere, se pierde una infinidad de conocimientos y nosotros necesitamos que estos conocimientos sigan reproduciéndose” (Entrevista con Ras Cover, Kingston, Jamaica. Septiembre 6 de 2012).

Como veremos más adelante, las propuestas que resultaron de las conferencias RITA de 1983, no son resoluciones aisladas y descontextualizadas de las luchas pasadas y presentes de los Rastafari jamaicanos, sino que por el contrario, han sido objetivos que los Rastafari han buscado durante años y que en la actualidad, el MC ha incorporado bajo un nuevo enfoque de lucha a nivel nacional mediante el uso estratégico de las leyes nacionales y de los tratados internacionales, factor éste último, el que los insta a buscar su reconocimiento legal como un pueblo indígena para que a través de ello, puedan gozar de los programas y derechos colectivos regulados dentro de los pactos internacionales; no sin dejar de mencionar, que esto únicamente podría ser factible si es que a su vez, Jamaica modificara sus leyes para reconocer la multiculturalidad de su población y con ello, otorgar derechos diferenciados a las minorías étnicas, incluyendo a los pueblos indígenas, residentes dentro de sus fronteras políticas.

Otro hecho histórico que funge como referente común y directo hacia la creación del Rastafari Millennium Council, es la existencia de una organización Rastafari que durante los noventas, intentó unificar a las diferentes agrupaciones Rastafari de Jamaica para a través de ello; lograr mayor fuerza y unanimidad entre los objetivos y demandas de la comunidad, idea que en 2007, el EADUMC retomó para continuar la lucha por la reivindicación y derechos de los Rastafari.

La Rastafari Centralization Organization (RCO), fue la primera organización Rastafari de Jamaica que intentó unificar a todas las organizaciones Rastafari nacionales. Esta organización nació a finales de 1995 y de acuerdo a una entrevista realizada en 2007 a Ras Sidney DaSilva, presidente de la misma,

“la RCO [fue] una organización matriz que trató de cuidar los intereses de las diferentes casas Rastafari mediante la unificación y representatividad de todas ellas dentro de una sola organización; debido a que en 1961 Su Majestad Imperial nos dijo que para conseguir la repatriación primero era necesario que nos organizáramos y

centralizáramos para que así fuéramos más poderosos política y económicamente, creamos esta agrupación, siendo la primera en ser reconocida y tomada en cuenta oficialmente por el Primer Ministro de Jamaica, porque cuando hay un evento en donde se necesita la participación de los Rastafari, el gobierno nos escribe directamente a nosotros para que organicemos todo; existen alrededor de 17 mansiones Rastafari dentro de la RCO; nuestra finalidad o meta, es unir la fuerza de las personas Rastafari en Jamaica y a nivel internacional, para promover el Gobierno Teocrático de Su Majestad Imperial Haile Selassie. Nuestro trabajo es tratar de buscar una vida mejor para nuestra gente, no sólo para los Rastafari, sino para la gente negra en general, mi desafío personal es hacerle entender a todos los hermanos y hermanas Rastafari que no podemos lograr nuestra meta si no lo hacemos juntos, (Ras Sidney DaSilva, entrevista en: Hill, 2007).

Los objetivos de la Rastafari Centralization Organization retomaron las proposiciones de la conferencia RITA del 83 y bajo estos preceptos, buscaron mediante exposiciones y eventos culturales, la difusión y promoción de su cultura con la finalidad de conseguir fondos monetarios que permitieran el desarrollo social, cultural, educacional y salubre de la comunidad, además de iniciar los diálogos con representantes de Estado y activistas de Derechos Humanos para garantizar el cese a la represión y racismo en contra de los Rastafari a nivel nacional (ver en: <http://groups.yahoo.com/group/Ital-list/message/12572>; consultado el 20 de marzo de 2013).

Las actividades del RCO fueron de gran importancia para la comunidad Rastafari de Jamaica, ya que gracias a ello, las diferentes mansiones y organizaciones Rastafari alrededor de la isla, pudieron entender y aceptar la potencial fuerza que la comunidad podía cobrar si es que ésta se unificaba, opinión que se puede observar en las manifestaciones de condolencia hacia la muerte de Ras DaSilva en 2008, en donde además, se observa que con este hecho, el EADUMC fungió como el heredero de la lucha y objetivos de DaSilva y su organización: “el Millennium Council es el cumplimiento de la visión y el trabajo de Ras DaSilva y la RCO para lograr la centralización Rastafari; con el paso del tiempo, los nombres han cambiado, pero el enfoque y los esfuerzos han sido las batallas diarias y prioritarias de todas las mansiones Rastafari” (ver en <http://rastaites.com/news/archives/ET2001/01.htm>, consultado el 20 de marzo de 2013).

Es por ello que el Millennium Council, es visto como la organización heredera de la RCO y de las recomendaciones de las conferencias RITA, ya que por una parte, ésta organización aglutina a la mayoría de las organizaciones Rastafari de Jamaica, y por la otra, continúa con las luchas de diferentes organizaciones Rastafari a nivel nacional para hacer escuchar sus reclamos bajo una sólo voz.

El Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council, nació en 2007 bajo la iniciativa de Ras Junior Manning, miembro de la Orden Nyahbinghi y primer director del MC. La idea surgió durante una reunión que diferentes representantes Rastafari tuvieron durante una ceremonia en la *Haile Selassie High School*³⁸, concluyendo que era necesaria la unificación de las diferentes mansiones y organizaciones Rastafari de Jamaica para de esta forma, luchar juntos por los mismos derechos. Así fue que el 11 de septiembre de 2007, fecha que además marcó el inicio del nuevo milenio de acuerdo al calendario etíope, surgió el Millennium Council para iniciar una nueva era de unidad entre la comunidad Rastafari jamaicana (*The Daily Gleaner*, 2007, September 16, p. E1).

El EADUMC está conformado por representantes ejecutivos de la mayoría de las mansiones y organizaciones Rastafari de Jamaica, de entre las que se encuentran la *Nyahbinghi Ancient Council/Theocracy Reign First Order of The Nyahbinghi*, *12 Tribes of Israel*, *School of Vision*, *Royal Ethiopian Judah Coptic Church*, *Haile Selassie Theocracy Government*, *Ethiopian Orthodox Church*, *The Ethiopian Africa Black International Congress*, *International Peacemakers*, *Dread Nyahbinghi*, *Ethiopian World Federation* y *Leonard Howell Foundation*.

A finales de 2007, la organización presentó su acta constitutiva ante las autoridades correspondientes y desde entonces, está registrada como una Organización No Gubernamental. Su cuerpo administrativo consta de un presidente, un co/vicepresidente, secretario general y suplente, tesorero y suplente, representante de relaciones públicas y suplente.

De acuerdo al acta constitutiva de la organización, la misión y los objetivos del MC son:

- Garantizar un gobierno efectivo de cooperación mutua entre todas las casas, organizaciones y mansiones Rastafari de Jamaica y del mundo entero con la

³⁸ Escuela construida con los fondos personales del Emperador Haile Selassie de Etiopía, quien durante su visita a Jamaica en abril de 1966, colocó la piedra angular del edificio central de la escuela.

finalidad de crear un cuerpo representativo a nivel mundial, regido bajo un gobierno teocrático.

- Tomar todas las acciones necesarias que prevengan y terminen con el negocio abusivo de los símbolos, emblemas, música, marcas culturales y el patrimonio tangible e intangible de la comunidad Rastafari a nivel mundial.
- Asegurar, proteger y administrar la propiedad intelectual de la comunidad Rastafari a nivel mundial para el beneficio de la propia comunidad.
- Defender, apoyar e impulsar a todos los miembros Rastafari en particular y organizaciones en general, para que puedan practicar y promover la forma de vida Rastafari.
- Crear alianzas y proyectos de trabajo con todas las organizaciones Rastafari o no Rastafari que sean capaces de apoyar los proyectos del MC para su mejor desarrollo y cumplimiento. (Constitution of the Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council. Archivo personal de Ras Nicko *aka* Bongo One E)

Estos primeros acápites son de suma importancia para entender el centro nodal de la lucha actual del Rastafari Millennium Council. En primera instancia, no se plantea un movimiento secesionista en contra de la nación jamaicana, es decir que los Rastafari del MC no están luchando por conseguir la separación del Estado jamaicano para instaurar dentro de un territorio específico una nueva e independiente nación Rastafari, sino que por el contrario, buscan la reorganización y centralización de los Rastafari jamaicanos, con la finalidad de ser considerados como una comunidad distinta a la del resto de la sociedad con derechos diferenciales y comunitarios como por ejemplo, su derecho a ser regidos bajo un gobierno teocrático³⁹ como parte de sus derechos consuetudinarios pero sin dejar de lado el derecho formal de las leyes nacionales jamaicanas.

³⁹ De acuerdo a Ras Flako, miembro de la Orden Nyahbinghi de Montego Bay, Jamaica; el gobierno teocrático se refiere a una administración dividida en dos ámbitos. Por una parte, está la administración sacerdotal encargada de la vida espiritual de la comunidad en tanto es la guardiana de los ritos, artefactos y conocimientos sacros, ceremonias y actividades de carácter litúrgico que incumben a la comunidad en su conjunto, mientras que por otra parte, está la administración política encargada de la vida económica, cultural, social y política de la comunidad ya que está dedicada a resolver los problemas internos de la comunidad, a difundir por todos los medios necesarios las tradiciones Rastafari, a administrar los ingresos y egresos monetarios de la comunidad y a fungir como representantes o enlaces entre la comunidad y agentes externos a ella, sean estos de la población en general o del gobierno en particular, entre otros. (Entrevista con Ras Flako, Kingston, Jamaica. Noviembre 16 de 2012).

Desde este enfoque, podemos observar que el MC busca la independencia económica de los Rastafari, aspecto reflejado en los acápite dos y tres, al promover el desarrollo económico de la comunidad mediante la propiedad intelectual y el control en el mercado sobre los artículos, símbolos, música y tradiciones Rastafari que se comercializan en diferentes ámbitos por y para la sociedad jamaicana en general, y para los turistas que visitan la isla en particular.

Así mismo, es de particular importancia para el Millennium Council la promoción, producción y reproducción de sus tradiciones y cultura por todos los medios; esto como una consecuencia de la mercadotecnia que durante las últimas décadas, ha girado en torno a la cultura y tradiciones Rastafari que como veremos en el capítulo cuatro, ha desencadenado la creación de un estereotipo Rastafari que de acuerdo a los miembros del MC, es desacorde con las tradiciones e identidad de estos últimos, siendo ésta razón, el detonante que insta al Rastafari Council a promover su cultura y tradiciones por cuenta propia.

Otro punto importante en los objetivos del EADUMC, es la asociación con otras organizaciones Rastafari o no a nivel internacional, alianza que les permita una cooperación mutua para el cumplimiento de sus demandas y objetivos. Este punto es de suma relevancia debido a que es la primera ocasión en que los Rastafari aceptan trabajar con otras organizaciones no Rastafari y es un indicio que nos permite observar la forma en la que el MC se ha informado y alimentado de otros movimientos sociales latinoamericanos y específicamente, del de diversos grupos indígenas que han optado por unificarse para luchar por sus derechos. Ras Iyah V, miembro de la Orden Nyahbinghi en Pitfour, Montego Bay y presidente del *Rastafari Coral Gardens Committee for Reparations*, reafirma esta idea al opinar que:

“necesitamos comenzar a relacionarnos con otros movimientos, aquí en Jamaica nosotros somos llamados una minoría, pero en realidad somos la mayoría y nosotros sabemos que esto no sucede en otros países. Por ejemplo, en Latinoamérica, Rastafari es realmente una minoría, entonces para tener impulso en estos países, necesitamos relacionarnos con las minorías que son mayorías, es decir con los indígenas latinoamericanos. A través del tiempo hemos observado que las comunidades indígenas de Latinoamérica se han organizado para luchar juntas, los mayas, los zapatistas, los aymaras; y entonces nosotros necesitamos que ellos conozcan nuestros

proyectos y nosotros los de ellos, necesitamos hacer fuerza con líderes de diferentes movimientos a nivel internacional y a través de eso, enseñar a las personas qué y quiénes somos los Rastafari y hacerles saber cuáles son nuestros planes. Es como si una paja estuviera sola, se rompería fácilmente, pero si hay muchas pajas juntas no se rompen tan fácilmente, así que si Rastafari avanza sólo, no lograremos mucho, necesitamos juntar fuerzas con otros movimientos, con otros grupos indígenas, grupos con quienes tenemos fines en común, como por ejemplo, los derechos igualitarios, la justicia, oportunidades igualitarias, derechos humanos, cese al racismo, a la discriminación y obtención de derechos comunitarios para todos nuestros miembros. Lo principal es internacionalizar el movimiento y hacer fuerza con otros movimientos, primero para darnos a conocer y segundo para luchar juntos” (Entrevista con Ras Iyah V, Savanna-La-Mar, Westmoreland, Jamaica. Octubre 27 de 2012).

Aunque en la actualidad el MC, no sabe a ciencia cierta la forma en la que las comunidades indígenas latinoamericanas han luchado por sus derechos y la variedad de resultados positivos, nulos o negativos que han conseguido con ello, estas luchas son un referente importante para los miembros de la organización, a la vez que son una de las razones que se han implementado en el discurso sobre el reconocimiento legal indígena de los Rastafari, ya que de acuerdo a su percepción y como lo veremos más adelante en el capítulo cinco, este reconocimiento podría dar pie a que algunas de las demandas y proyectos del Rastafari Millennium Council sean implementadas.

Otros objetivos más concretos del Millennium Council, que figuran en la actualidad dentro del discurso central de la organización, pero no dentro de la primera acta constitutiva de la misma por haber sido objetivos que con el paso del tiempo se agregaron o modificaron, se pueden rastrear a lo largo de las diferentes minutas, documentos, cartas informativas y de difusión que la organización ha circulado de manera interna a las comunidades Rastafari de diferentes países. Dentro de estos objetivos destacan:

- Promover y negociar bajo los medios apropiados, los intereses de la comunidad Rastafari concernientes a la Repatriación, Reparación, Proyectos de Patrimonio Cultural, Derechos Humanos, Asistencia Social y Propiedad Intelectual entre otros.

- Reclamar la restauración y restitución del Pinnacle⁴⁰ como la primera villa Rastafari y casa de Leonard Howell, primer Rastafari; y como un centro histórico de la vida Rastafari comunitaria.
- Luchar por el reconocimiento de los Rastafari como un pueblo indígena al igual que lo ha hecho la Federación *Maroon*⁴¹, con la finalidad de defender nuestra propiedad intelectual y nuestros derechos como gente indígena.
- Creación de una agrupación internacional legal Rastafari, encargada de representar legalmente a toda la comunidad Rastafari en materias concernientes a los derechos humanos, representación en la corte, derechos en prisión, asuntos constitucionales, repatriación, reparación y propiedad intelectual entre otros.

Esta serie de objetivos han sido trabajados desde 2007 hasta la actualidad por los miembros del Millennium Council y aunque no ha existido alguna resolución directa sobre la mayoría de sus proyectos, si se ha logrado un avance substancial en el progreso económico, político y cultural de la comunidad Rastafari en general gracias a la implementación y desarrollo de diferentes trabajos gestados desde el Rastafari Council. Es por ello, que a continuación, haremos una revisión de los principales proyectos impulsados por ésta organización, para a través de ello, ver la forma en la que sus objetivos han sido gestionados mediante la implementación de ciertos programas de trabajo y observar intrínsecamente, el discurso impreso sobre la indigeneidad Rastafari que los propios miembros de la organización generan conscientemente.

⁴⁰ Es considerada la primera comunidad Rastafari de Jamaica y durante la década de los cincuenta, fue destruida y expropiada por la administración colonial inglesa en la isla. Para una mayor referencia ver capítulo dos.

⁴¹ En 1739 el gobierno colonial británico otorgó un tratado a los Maroons en donde los reconocía legalmente como una comunidad étnica y les otorgaba dos territorios protegidos para que desarrollaran su comunidad. Bajo este tratado, los Maroons tenían el reconocimiento legal de su gobierno y leyes consuetudinarias, aunque la ley imperante era la dictada por la corona inglesa. Sin embargo, desde el siglo XX han existido intentos para deslegitimar o anular dicho tratado, y sobre todo, con la nueva era independiente que dio inicio en 1961, tras la Constitución Política de Jamaica que establece la homogeneidad de su población; los Maroons han dejado de constituirse legalmente como una etnia, para pasar a ser vistos desde el discurso hegemónico, como un grupo indígena, pero al igual que los Rastafari, sin que este estatus les otorgue ningún tipo de derechos colectivos ni diferenciados de los del resto de la sociedad. Para una mayor referencia sobre los Maroons, ver Carey (1997).

1.1: EL CONOCIMIENTO DE LOS ANCIANOS COMO FUNDAMENTO DE LA CULTURA INDÍGENA RASTAFARI: LA CREACIÓN DEL CONCILIO DE ANCIANOS RASTAFARI.

Los ancianos en la cultura Rastafari son vistos como las personas más sabias de la comunidad y por tanto, ocupan un lugar especial dentro de la estructura organizativa de la misma. En la Orden Nyahbinghi por ejemplo, dentro de la administración política se encuentra el Concilio de Ancianos dedicado a resolver los problemas internos de la comunidad, y a dar su voto de calidad para las resolución de las actividades más importantes que atañen a la misma.

En el caso del Millenium Council, se planifica la creación de un Concilio de Ancianos que englobe a todos los Rastafari mayores de 60 años sin importar la organización o mansión Rastafari a la que estén afiliados, y su finalidad, además de continuar con la unificación de las diferentes organizaciones bajo una sólo representatividad, está encaminada a la creación de un grupo guía que de acuerdo a su experiencia, se encargue de garantizar la sobrevivencia y continuidad de las tradiciones Rastafari y de tomar decisiones que conlleven a un mejor futuro para toda la comunidad. Ras Nicko *aka* Bongo One E, como miembro del Concilio de Ancianos, explica el trabajo de esta agrupación de la siguiente forma:

“Los *elders* somos los hermanos Rastafari mayores de 60 años; somos los que tenemos más conocimiento sobre nuestra cultura por tener más experiencia, somos los que conocemos la historia de nuestra cultura pues hemos luchado durante años por conseguir los derechos que nos pertenecen y somos algo así como los maestros de la comunidad. Nuestro trabajo es tomar las decisiones más difíciles en base a nuestros conocimientos y a las cosas que hemos vivido en el pasado. Los miembros ejecutivos del Millennium Council son libres y tienen el poder de tomar las decisiones que mejor nos convengan a todos, pero cuando la decisión está dividida y la resolución no es fácil, entonces nuestro deber es tomar partido y dar la mejor resolución” (Entrevista con Ras Nicko *aka* Bongo One E; Kingston, Jamaica. Septiembre 29 de 2012).

El 14 de noviembre de 2012 tuve mi segundo encuentro con Ras Samuel Clayton, legendario Rastafari miembro de la segunda *Back-to-Africa Mission* que visitó Etiopía en 1963

teniendo un trato personal con el Emperador Haile Selassie y quien además, fue director de una de las organizaciones Rastafari más prominentes durante las décadas de los sesentas, setentas y ochentas: *The Mystic Revelation of Rastafari Organization*.

Para este segundo encuentro, Ras Irie Lion me pidió que lo llevara a la casa de Ras Sam con la finalidad de poder invitar a este *elder* Rastafari a ser parte del Concilio de Ancianos organizado por el MC. Ras Sam y Ras Irie no se habían visto durante años y el reencuentro fue por demás emotivo pero lo importante de la escena, fue el hecho de que a través de la plática en la que Ras Irie Lion invitaba a Ras Sam para formar parte del Concilio, me enteré de otro aspecto de importancia en la creación de esta comitiva como parte integral del EADUMC.

Fue a través de ello que pude entender que la importancia del Concilio de Ancianos Rastafari también radica en el hecho de formar un registro a nivel nacional con los nombres, edades, ubicaciones y necesidades más urgentes de todos y cada uno de los ancianos Rastafari que sobreviven hasta la fecha.

La creación de este registro es de suma importancia para el Millennium Council debido a que a través de esta información, se planificará un plan de ayuda de salud que beneficie y alivie las preocupaciones y enfermedades de estos ancianos; pero además, ésta información fungirá como la base para la implementación de un programa cultural en donde los propios Rastafari sean capaces de investigar y entrevistar a estos *elders* con la finalidad de crear una base de datos con los conocimientos y enseñanzas de los ancianos Rastafari para que sus vivencias y palabras puedan ser recordadas de manera perpetua.

Pero lo interesante de ello, es que en un reporte del Millennium Council, al explicar la importancia de este Concilio por las razones ya expuestas, se apela a la idea de que “como cualquier otro grupo indígena, los principios fundamentales de la fe y la vida cultural de la comunidad, son y deben de ser preservados y regulados por los ancianos” (Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council, Letter to Jamaica Afro-Centric Commission. Archivo personal de Ras Kremlin); vislumbrando con ello, la implementación del discurso político del Millennium Council por alentar y legitimar en varios campos de acción su lucha por el reconocimiento indígena de los Rastafari.

De esta forma, es que los Rastafari miembros del Millennium Council, equiparan la idea de las poblaciones indígenas, sobre la base identitaria de sus ancestros y sobre la

importancia que tienen los ancianos para la continuidad y transmisión de la cultura y memoria colectiva; ya que aunque es sabido que desde la temprana década de los treinta, los Rastafari otorgan una importancia central a la vivencia y enseñanzas de los ancianos, últimamente este discurso se ha implementado en el MC bajo la idea y el sustento de su indigeneidad.

1.2: DERECHOS DE REPARACIÓN COMO ALICIENTES PARA UN MEJOR FUTURO.

Los derechos de reparación son un tema ampliamente debatido y buscado por diferentes comunidades afrodescendientes e indígenas que en algún momento de su historia, han sufrido discriminación y racismo por parte de otros individuos o comunidades que se han auto percibido como superiores racial, cultural, económica y políticamente. Los derechos de reparación tienen diferentes modalidades y criterios de aplicación dependiendo de las leyes nacionales y los tratados internacionales con las que se aplican, pero en general, éstos derechos se formulan mediante la implementación de programas que tienen la finalidad de retribuir de alguna manera a las comunidades afectadas por los embates sufridos en el pasado, para que a través de ello, puedan lograr un mayor desarrollo y seguridad en el presente, que conlleve a la construcción de un mejor futuro en términos sociales, económicos, políticos, culturales/educacionales y de salud (Brophy, 2006).

De entre esta gran variedad de derechos o tipos de reparaciones, los más comunes se refieren a la implementación de diversos programas como por ejemplo, la creación de las “Comisiones de Verdad” encargadas de estudiar e investigar el origen y desarrollo de los agravios para a través de ello, poner en marcha programas de ayuda particulares a cada caso. También están las disculpas públicas por parte de los agresores hacia los agredidos y con ello, la creación de programas comunitarios para el bienestar social, el pago monetario o en especie como forma de resarcimiento, la aplicación de becas escolares, programas de capacitación técnica que incrementen las oportunidades laborales de los individuos y programas de salud pública entre otros (Brophy, 2006:10-11).

En el caso de los Rastafari jamaicanos, las demandas que el EADUMC formula como derechos de reparación, están divididas en dos grandes bloques de agravios. Por una parte, se encuentran los agravios cometidos a sus ancestros durante el sistema colonial inglés bajo

la economía de la plantación y el sistema de esclavitud negra; mientras que por la otra, resalta la histórica relación hostil entre los Rastafari y el gobierno jamaicano, relación que ha dado como resultado, una gran cantidad de agravios y violaciones en contra de los derechos de los Rastafari en tanto ciudadanos jamaicanos.

Desde esta perspectiva, no únicamente los Rastafari, sino los *Maroon* y todos aquellos afro jamaicanos que se identifican como tales, es decir, como descendientes de los esclavos africanos llevados a la isla para trabajar en las plantaciones azucareras bajo condiciones infrahumanas; son o deberían de ser susceptibles de este tipo de derechos.

Bajo la opinión del Millennium Council, los Rastafari, como descendientes de los africanos que fueron brutalmente desterrados de su continente madre bajo la cruel mano del sistema colonial esclavista, tienen el derecho a demandar su pronto retorno a África como una forma de compensación por las penurias que sus ancestros sufrieron a manos de los plantócratas ingleses; o en su defecto, a la implementación de programas de rehabilitación social para toda aquella población afrodescendiente que aún en el presente, sufre los embates de la esclavitud, al ser discriminados por su color de piel y por el racismo producido durante la época colonial en contra de sus ancestros y el racismo reproducido en la actualidad en contra de ellos mismos (EADUMC; *Repatriation-Reparations program*. Archivo personal de Ras Kremlin). Es así que los Rastafari miembros del Millennium Council, al igual que diferentes pueblos indígenas de América Latina, apelan a una construcción identitaria formulada en un contexto colonial y de genocidio, contexto que como observaremos a lo largo del presente trabajo, funge como catalizador no únicamente en términos de los reclamos actuales por los derechos a las reparaciones, sino como una forma de cohesión social entre la comunidad Rastafari jamaicana como respuesta colectiva hacia la constante represión.

En 1838 el acta de emancipación de las colonias británicas que dictaba la liberación de los esclavos africanos y prohibía la continuidad de este sistema dentro de todos sus territorios en las Indias Occidentales, obligaba a la corona inglesa a pagar una suma de 20,000,000 de libras esterlinas distribuidas entre los ex esclavos como una forma de compensación por los malos tratos e injusticias realizados en contra de ellos durante el sistema esclavista, pero estas medidas fueron aplicadas a los amos y no a los esclavos, es decir que la compensación, se le dio a los amos por el hecho de haber perdido sus

pertenencias: los esclavos; siendo ésta la razón por la que el MC opina que los resarcimientos fueron mínimos y en última instancia, estas medidas no ayudaron en ninguna forma para la rehabilitación de las generaciones posteriores (EADUMC; *Repatriation-Reparations program*. Archivo personal de Ras Kremlin). Es por ello que en la actualidad, dentro de este campo que no atañe únicamente a los Rastafari, sino a la mayoría de la población jamaicana, piden el justo resarcimiento por parte de la corona inglesa.

Sin embargo dentro de los debates actuales sobre los derechos de reparación, los detractores de este tipo de demandas, no únicamente en Jamaica sino a nivel internacional, opinan que las instituciones y los agentes culpables por las atrocidades del pasado, no tendrían por qué pagar o implementar programas de reparaciones en el presente, ya que ni los agresores ni los agredidos son las mismas personas, sino únicamente sus descendientes y por ende, los primeros no tendrían por qué pagar por las injusticias cometidas en los siglos XVI, XVII y XVIII y los segundos, no tendrían por qué recibir remuneración alguna en el presente por las acciones del pasado (Brophy, 2006:5).

Desde otro ángulo, el segundo bloque de agravios que el EADUMC demanda como acciones que deberían de ser susceptibles de recompensación bajo los derechos de reparaciones, conciernen única y exclusivamente a los Rastafari jamaicanos.

Estos agravios se refieren a la constante discriminación en contra de los Rastafari desde 1930 hasta la década de los ochentas⁴². La catalogación de su cultura como un movimiento sedicioso y la criminalización de sus miembros por parte de la corona inglesa durante la década de los treinta; las constantes incursiones militares de forma ilegal a sus residencias, lugares de culto y comunidades durante las décadas de los cuarenta y cincuenta que por poner sólo un ejemplo, culminaron con la destrucción y expropiación del Pinnacle; la matanza y abuso de poder por parte de los militares y policías del nuevo Estado independiente en contra de los Rastafari durante la década de los sesenta como por ejemplo, el incidente de Coral Gardens; y la discriminación en el sector laboral y educativo hacia los Rastafari durante las décadas de los setenta y ochenta⁴³ (EADUMC; *Repatriation-Reparations program*. Archivo personal de Ras Kremlin) son sólo algunos

⁴² Para una mayor referencia, ver capítulo 2.

⁴³ En el capítulo dos de este trabajo haremos una recapitulación profunda sobre estos incidentes.

agravios que los Rastafari del Millennium Council enlistan para exigir sus derechos de reparación.

El *Rastafari Coral Gardens Committee for Reparations* es el ejemplo más importante de una organización Rastafari que en conjunto con el MC, lucha por conseguir los derechos de reparaciones para los Rastafari que han sufrido directamente los embates de este tipo de agravios.

La organización nació de la necesidad por luchar en contra del racismo y la discriminación Rastafari además de buscar y exigir alguna forma de retribución para los Rastafari que han sufrido el abuso de poder por parte de las autoridades gubernamentales jamaicanas, pero sobre todo, con la necesidad de conmemorar la de la masacre de Coral Gardens⁴⁴ con la finalidad de que los Rastafari no olviden su historia y de que la sociedad en general se informe sobre las diferentes formas en las que los Rastafari han sido brutalizados en las pasadas décadas, para a partir de ello, crear vínculos de solidaridad que generen una mayor comunicación, convivencia y compromiso entre la población Jamaica para que ésta, luche por sus derechos. De acuerdo a Ras Iyah V, presidente de la organización:

“El *Rastafari Coral Gardens Committee for Reparations* tiene como finalidad asistir a las familias y a los Rastafari que fueron brutalmente masacrados en el incidente de Coral Gardens en 1963, con la finalidad de crear fondos para que estas víctimas puedan ser atendidas y resarcidas de alguna manera [...] nuestra organización exige el reconocimiento del gobierno sobre la brutalidad en contra nuestra durante 1963 y en consecuencia, una disculpa pública por aquellos acontecimientos y la implementación de programas sociales que beneficien directamente a los Rastafari afectados por aquel incidente [...] básicamente los derechos que exigimos son medicamentos y hospitalización para los Rastafari que aun cargan con problemas de salud como consecuencia del brutal trato que recibieron en 1963; para quienes lamentablemente no sobrevivieron, pedimos compensaciones materiales para los familiares ya que por ejemplo, muchos de estos Rastafari eran padres de familia que proveían del alimento diario a sus hijos y esposa y al ser liquidados, estas familias quedaron desamparadas,

⁴⁴ La masacre de Coral Gardens fue un incidente en donde personas catalogadas como Rastafari, asesinaron a sangre fría a policías y población civil jamaicana, desencadenando con ello, una brutal y desmesurada caza sobre los Rastafari alrededor de la isla. Para una referencia completa, ver capítulo 2.

así que es necesario que reciban una recompensación monetaria por ello y también exigimos una manutención de por vida para todas aquellas víctimas que quedaron lisiadas por la masacre y desde entonces, debido a sus lesiones no pudieron trabajar más” (Entrevista con Ras Iyah V, Pitfour, Montego Bay, Jamaica. Noviembre 8 de 2012).

En la actualidad, ésta organización realiza un evento anual en el Jarrett Park en Montego Bay, en donde se dan pláticas sobre las demandas que los Rastafari piden para resarcir estos agravios, se incorporan los testimonios de algunos *elders* Rastafari que vivieron en carne propia la brutalidad de los policías y militares durante el incidente, y se realizan espectáculos musicales y venta de comida y artesanías Rastafari con la finalidad de crear fondos para las medicinas y hospitalización de los *elders* Rastafari más necesitados, pero además de ello, en 2011, la antropóloga estadounidense Deborah A. Thomas, publicó un documental titulado *Bad Friday Rastafari After Coral Gardens* como resultado de su investigación sobre el hecho y parte de las ganancias obtenidas por la comercialización del documental, han sido depositadas en la cuenta bancaria del Rastafari Coral Gardens Committee for Reparations para a través de ello, apoyar a los miembros Rastafari víctimas del incidente.

Por otra parte, los miembros del MC, opinan que los derechos de reparaciones que los Rastafari deberían de obtener no únicamente se centran en compensaciones monetarias, sino en toda una gama de posibilidades y de programas de ayuda social que contribuirían con el desarrollo de los Rastafari en diferentes ámbitos. Ras Kremlin, lo expone de la siguiente forma:

“Básicamente exigimos dos tipos de reparaciones, la primera y más importante, aunque sabemos que es a largo plazo, es en forma de repatriación. Mediante esta forma, exigimos que se nos recompense por la brutalidad que hemos recibido en el pasado, por el sacrificio humano, por el exilio, por todo lo sufrido a manos de gente malvada y debido a que no nos sentimos parte de la sociedad jamaicana, la mejor forma en que podemos ser compensados por todo esto, es regresando libre, oficial y gratuitamente a África mediante la implementación de un programa gubernamental [...] también están los derechos de reparación a corto plazo que garantizarían una

mejor forma de vida para todos los miembros de nuestra comunidad; entre estos, por ejemplo, pedimos que se implementen programas educativos para construir más escuelas y universidades gratuitas y de fácil acceso; programas de salud en donde se implemente la construcción de clínicas y hospitales en donde se incluya personal Rastafari para que nuestros médicos tradicionales nos puedan atender dentro de estas instalaciones; programas de rehabilitación social como por ejemplo, la gestión de programas que apoyen el talento artístico y deportivo de nuestros jóvenes, y programas en donde se nos brinden territorios para establecer libremente nuestras comunidades” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Octubre 1 de 2012).

Desde 2001, como respuesta a la III Conferencia Mundial Contra el Racismo en Durban y la proposición de ésta sobre los derechos de reparación para los africanos en casa y en la diáspora, el gobierno de Jamaica ha implementado diferentes comités encargados de planificar y otorgar los derechos de reparación para las comunidades afectadas en la isla. El *Jamaican Reparations Movement*, la *Jamaican Bicentenary Assessment on Reparations* y más recientemente la *Jamaica National Reparations Commission* han sido algunas organizaciones gubernamentales que se han centrado en formular este tipo de derechos, y aunque desde 2009, el Rastafari Millennium Council ocupa un lugar representativo como consejero en ésta última organización, siendo Sister Mitzie, presidenta del EADUMC, la actual representante/consejera dentro de la comisión gubernamental; los derechos de reparación que el MC en particular y los Rastafari jamaicanos en general, exigen en la actualidad, no han sido garantizados, siendo ésta, una razón más para que el Rastafari Millennium Council busque el reconocimiento de su identidad indígena para que a través de ello, como veremos en el capítulo cinco de este trabajo, puedan tener acceso entre otros derechos, a los de la reparación que los tratados internacionales garantizan para las comunidades indígenas.

Bajo este último aspecto, es importante mencionar que en el caso de las comunidades indígenas, la mayoría de los tratados internacionales están centrados a temas como la libre determinación, autonomía, derechos a la tierra y territorio y a la educación bilingüe entre otros; y aunque los derechos de reparaciones se mencionan muy poco, como por ejemplo en la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y más específicamente en sus artículos 8, 26 y 28, los cuales, hablan sobre el resarcimiento,

reparación, restitución o indemnización de las tierras, recursos y agravios cometidos en contra de los pueblos indígenas durante el pasado, son justamente éstos, los que los Rastafari miembros del Millennium Council identifican como centrales para sus demandas en tanto derechos de reparación.

1.3: EL TERRITORIO ANCESTRAL DE LOS RASTAFARI COMO ESPACIO PARA EL DESARROLLO COMUNITARIO: LA RESTAURACIÓN DE PINNACLE.

Uno de los objetivos principales del Millennium Council es gestionar la restauración y restitución de un territorio sagrado y de relevancia absoluta en la historia de la cultura Rastafari jamaicana. Este territorio se encuentra en el poblado de Sligoville en Saint Catherine y es conocido como el Pinnacle, la primera comunidad Rastafari en la que un número importante de personas provenientes principalmente de Kingston y Spanish Town conocidos actualmente como Howellitas por ser seguidores de Leonard Percival Howell⁴⁵, se asentaron durante las décadas de los cuarentas y cincuentas desarrollando las primeras manifestaciones culturales de los Rastafari a nivel comunitario⁴⁶.

El reclamo del Pinnacle por parte del EADUMC no únicamente tiene que ver con cuestiones simbólicas en el sentido de que se les devuelva un territorio que históricamente fue ocupado por los Rastafari, sino que además, ocupa un papel central para los proyectos culturales y económicos que el Millennium Council tiene en mente realizar y que de acuerdo a su percepción, serían de beneficio absoluto para la comunidad Rastafari jamaicana en general.

Durante la década de los cincuentas, el Pinnacle fue el constante escenario de incursiones militares y policiacas que desencadenaron una hostil relación entre los Rastafari moradores del sitio y las autoridades gubernamentales, hasta que finalmente en 1954, la milicia jamaicano-inglesa incursionó en la propiedad incendiando las casas, envenenando

⁴⁵ Es conocido como el primer Rastafari y aunque en 1947 una organización Rastafari llamada Youth Black Faith revolucionó las tradiciones y forma de vida Rastafari que hasta entonces habían creado y mantenido los Howellitas, dándole un nuevo giro a la cultura al aparecer los dreadlocks y la música Nyahbinghi entre otros aspectos culturales que hoy en día son símbolos y tradiciones Rastafari de importancia nodal; Howell y sus seguidores ocupan un lugar importante en la historia Rastafari por ser los primeros en sufrir y resistir la discriminación y el abuso del poder por parte de las autoridades inglesas durante los primeros años del desarrollo Rastafari en Jamaica.

⁴⁶ Para una mayor referencia, ver capítulo 2.

los alimentos, matando al ganado y deteniendo a decenas de hombres y mujeres Rastafari acusados de actos subversivos en contra de la Corona Inglesa y de ser consumidores y distribuidores de marihuana.

A partir de ese momento, fue que el gobierno de Jamaica expropió las tierras del Pinnacle para posteriormente otorgarlas en concesión a empresas privadas que durante las últimas décadas han parcelado y comercializado el ancestral territorio Rastafari.

Las acciones tomadas desde entonces por los Rastafari en general y por el MC en particular, han sido de variada índole pasando por la lucha simbólica hasta la lucha legal.

El 4 de octubre de 2012 Ras Rockstone, Rastafari miembro de la Fundación Leonard P. Howell, me recogió en el *Uptown* de Kingston para tomar camino hacia Spanish Town en su camioneta *Pick Up*. Luego de un trayecto de 45 minutos, pasamos por una familia Howellita residente del distrito de Saint Catharine. Sista Hodesh, su esposo Ras Paul y su hijo Tafari ya estaban listos con canastas llenas de fruta tropical, un tambor Nyahbinghi y varias herramientas de agricultura, aguardando nuestra llegada. Tras acomodar las canastas y las herramientas, tomamos camino en dirección al Pinnacle. En St. Jogo Hills, comunidad rural ubicada en las faldas de las montañas del Pinnacle, un pasajero más subió a la parte trasera de la *Pick Up* para integrarse a la plática que sosteníamos Ras Paul, el pequeño Tafari y yo. Cuando Mr. Kenyout subió a la camioneta, Ras Paul me lo presentó como un antiguo Howellita que durante su niñez en la década de los cincuentas, vivió en una pequeña choza del Pinnacle. A medida que salíamos de St. Jogo y avanzábamos hacia la colina, la *Pick Up* se tambaleaba de un lado a otro por el estrecho sendero trazado sobre la montaña que es conocido como el “Pinnacle Way”. Cuando el recorrido estaba a punto de terminar y nuestra meta se divisaba en lo más alto de la colina, a unos 400 metros antes de llegar a la zona central del Pinnacle, la *Pick Up* se detuvo abruptamente; desde la parte delantera de la camioneta, Sista Hodesh exclamó “Bomboklaat”⁴⁷, mientras Ras Paul se apresuraba a salir de la camioneta dando un salto sobre la parte trasera de la misma. Cuando Ras Paul se dirigía hacia el lado izquierdo del sendero, fue que finalmente pude percibir de qué se trataba. Un letrero en color blanco con letras rojas y azules anunciaba la

⁴⁷ Es una palabra vulgar u ofensiva. *Bombo*, palabra originaria de África central, significa en el lenguaje común: vagina. Mientras que *Klaat*, es una declinación de *cloth* (ropa) surgida dentro del *créole* jamaicano (para una mayor discusión sobre el *créole* y el *Dread Talk*, ver capítulo tres) que tiene como base la palabra *raas*, también de origen africano, que significa: ano. (Chevannes, 2006:98).

venta del Pinnacle: “FOR SALE. STROLL PROPERTY SERVICES. Tel: 969-6066/77”. Ras Paul arrancó el letrero y la base metálica que lo sostenía para posteriormente pasárselo a Tafari, quien lo acomodó en la camioneta. Luego de este episodio, continuamos nuestro camino hacia el Tabernáculo del Pinnacle y mientras bajábamos las canastas de fruta y las herramientas de la camioneta, Tafari ponía el letrero en el piso para pisotearlo y brincar sobre él mientras exclamaba “¡No Babilon! ¡No nos quitarán nuestras tierras!”. Posteriormente, Ras Paul quemó el letrero y durante una plática informal me comentó:

“Estos son los letreros que regularmente las empresas privadas ponen en diferentes puntos del Pinnacle para promocionar nuestras tierras; ¿ves esas construcciones allá abajo?, esa tierra es parte del Pinnacle, es nuestra tierra, pero las empresas privadas ya las han vendido; los propietarios son gente rica de Jamaica que ahora construyen esas casas como casas de campo para vacacionar. Lamentablemente no hemos podido hacer mucho en el ámbito legal, pero una o dos veces por semana nosotros venimos al Pinnacle para hacer labores de reconstrucción y para buscar este tipo de letreros con la finalidad de destruirlos para que así, le sea más difícil a las empresas vender nuestras tierras” (Entrevista con Ras Paul, Pinnacle, Saint Chaterine, Jamaica. Octubre 4 de 2012).

Éste episodio muestra la lucha simbólica que los Rastafari han implementado como una forma de resistencia hacia la expropiación, parcelación y comercialización del Pinnacle. Frente a la impotencia de no tener las herramientas suficientes para luchar legalmente por la restauración del Pinnacle, algunos Rastafari como esta familia de Howellitas, se han organizado para emprender ellos mismos las labores de restauración del Pinnacle.

Estas labores, como lo pude observar durante mi visita al Pinnacle con los Howellitas, consisten en labrar la tierra para cultivar diferentes plantas medicinales, frutas y verduras, proveer de agua potable y luz eléctrica al sitio, hacer labores de restauración en el Tabernáculo⁴⁸, construcción de baños para hombres y mujeres y limpieza del terreno en general; pero además de ello, la constante búsqueda de los letreros que promocionan la venta de las tierras del Pinnacle para destruirlos, es otra importante actividad que los Howellitas han adoptado con la esperanza de que esta acción, obstaculice la venta de las

⁴⁸ Lugar de culto Rastafari.

tierras mientras los esfuerzos por encontrar una vía legal adecuada que les permita la obtención de los títulos de la tierra, siguen en marcha.

En este sentido, el EADUMC desde 2007 ha estado luchando de manera legal para encontrar la formula que les permita la restitución y restauración del Pinnacle.

En 2009, tras la muerte de Ras Junior Manning, primer presidente del MC, Ras Howie Wright al asumir la presidencia de la organización, anunciaba que el Millennium Council “como representante de la mayoría de las comunidades Rastafari de Jamaica, continuaría con la lucha por los derechos e intereses de los Rastafari en diferentes campos de entre los que prioritariamente se encontraba la restauración del Pinnacle” (*The Daily Gleaner*, 2009, September 27, p. D13).

Actualmente, el Rastafari Millennium Council continúa la lucha legal del Pinnacle en los juzgados de Jamaica; se ha estudiado la posibilidad de declararlo como un Sitio del Patrimonio Cultural Nacional, pero esto implicaría la imposibilidad de restauración, la obtención de los títulos sobre la tierra y la implementación de programas educativos/culturales y económicos por parte de los Rastafari, ya que la declaratoria, le daría al Pinnacle el estatus de sitio arqueológico sin la posibilidad de poder alterar sus condiciones actuales de ninguna forma⁴⁹.

Es por lo anterior, que sin dejar de luchar legalmente en los juzgados jamaicanos, el Millennium Council al tener presente las ventajas que el reconocimiento de la identidad indígena Rastafari traería consigo dentro de la lucha actual del Pinnacle, entre otras razones, ha optado, por buscar el reconocimiento oficial y legal de este estatus. Ras Kremlin por ejemplo, opina que el reconocimiento de los Rastafari como un pueblo indígena, sería de gran importancia para obtener los derechos y los títulos de la tierra del Pinnacle puesto que:

“para poder ser libres y poder practicar nuestra cultura indígena, para poder tener derechos diferentes y para poder gobernarnos a nosotros mismos, es necesario que el gobierno reconozca que nosotros somos personas especiales y diferentes, que somos indígenas, ya que sólo a través de eso, nosotros podríamos obtener los derechos que pedimos y podríamos desarrollar los proyectos que tenemos en mente como por

⁴⁹ Para una mayor referencia sobre la lucha legal del Pinnacle y las trabas que los Rastafari se han encontrado dentro de las leyes nacionales para su restauración y restitución, ver capítulo 5.

ejemplo el del Pinnacle, ya que con la ayuda internacional, podríamos buscar nuestro derecho a la tierra comunal y esa tierra comunal por razones históricas debería de ser el Pinnacle” (Entrevista con Ras Kremlin; Kingston, Jamaica. Septiembre 8 de 12).

Como veremos en el capítulo cinco, las instituciones y tratados internacionales a los que Ras Kremlin hace referencia, son la ONU y la UNESCO, organizaciones de las que Jamaica es miembro activo y aunque en la actualidad, este Estado caribeño no reconoce constitucionalmente la ciudadanía multicultural de su población, el EADUMC opina que el reconocimiento étnico, sería la salida más factible para conseguir una serie de derechos de entre los que destaca el título de propiedad de las tierras del Pinnacle para a través de ello, implementar el proyecto de la “Rastafari Economic Village”.

Además de ello, mediante la implementación de este discurso, también podemos observar una dinámica clave dentro del imaginario social sobre las características de una comunidad indígena. Las comunidades indígenas, regularmente son entenadas como comunidades ancestrales, apegadas a un territorio comunitario de manera historia, pero este territorio, no únicamente tiene connotaciones históricas, sino espirituales; mientras que por el contrario, las comunidades afrodescendientes, justamente por la idea de que son comunidades migrantes, son vistas como desapegadas histórica y espiritualmente de los territorios en los que actualmente viven. Desde esta perspectiva, los Rastafari miembros del Millennium Council al rescatar la importancia espiritual e histórica del Pinnacle para su restauración, también intrínsecamente generan su discurso sobre el apego hacia dicho territorio y con ello, su equiparación a las comunidades catalogadas tradicionalmente como indígenas.

1.4: EN BÚSQUEDA DE LA INDEPENDENCIA ECONÓMICA: LA RASTAFARI ECONOMIC VILLAGE.

A lo largo y ancho de Jamaica existen diferentes negocios impulsados y administrados por gente Rastafari de manera individual o colectiva; de este tipo de negocios los más comunes son los restaurantes de comida Ital⁵⁰ en donde se sirven algunos de los platillos más

⁵⁰ Ital es una palabra del argot Rastafari que significa “vital” y es comúnmente utilizada para denominar a la comida Rastafari, la cual es de estilo vegetariana y totalmente natural, es decir, sin químicos ni conservadores. Para una mayor referencia, ver capítulo 3.

tradicionales de la culinaria Rastafari. Este tipo de negocios son apoyados y bien vistos por la comunidad Rastafari jamaicana en general, y por el Millennium Council en particular ya que acuerdo al sentir de esta misma organización, al ser los propios Rastafari los dueños de los negocios, éstos no afectan de ninguna forma la identidad y cultura Rastafari puesto que no la tergiversan creando o reproduciendo estereotipos desacordes a su autopercepción⁵¹ sino que por el contrario, difunden la cultura Rastafari de una manera respetuosa y cuidadosa, además de que se convierte en su propia forma de manutención.

A finales de 2008, una organización Rastafari de Montego Bay desarrolló un proyecto ecoturístico que hasta la actualidad, ofrece recorridos turísticos para que las personas que visitan Jamaica, tengan la oportunidad de conocer de cerca la forma de vida y tradiciones de los Rastafari. Este proyecto se denomina Rastafari Indigenous Village⁵² y ha sido ampliamente reconocido a nivel gubernamental como un proyecto legítimo que encausa las aspiraciones Rastafari por promover su cultura de manera fidedigna y tener el control directo de los ingresos monetarios que se obtienen por la promoción de su propia cultura.

Aunque en la actualidad la Rastafari Indigenous Village es miembro del EADUMC, y parte de las ganancias de la primera, son depositadas en el *Rastafari Trust Fund* administrado por la segunda; el MC ha planificado la creación de una villa agro ecoturística con la finalidad de otorgar servicios similares a los de la Rastafari Indigenous Village en diferentes ciudades de la isla jamaicana.

De acuerdo al Rastafari Council, la restauración y restitución del Pinnacle por su carga simbólica e histórica dentro de la comunidad, es de suma importancia para la realización del proyecto de la villa, ya que es en Pinnacle, en donde se prevé la construcción del Centro del Patrimonio Cultural Rastafari que fungiría como la primera sucursal del *Rastafari Economic Village Project (REVP)*, (Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council Report 2009. Archivo personal de Ras Kremlin).

En este sentido, es de importancia recalcar que el REVP plantea la necesidad a largo plazo de crear una cadena comercial de villas o centros del Patrimonio Cultural Rastafari como un tipo de franquicia administrado por el Millennium Council para el beneficio de toda la comunidad Rastafari jamaicana.

⁵¹ Para una mayor referencia sobre la creación externa de los estereotipos Rastafari, ver capítulo 4.

⁵² Para una mayor referencia ver capítulo 5.

Es por ello que el MC ha planificado la construcción de 7 centros culturales Rastafari alrededor de la isla:

- Sligoville, Saint Catharine: *Pinnacle*.
- Kingston: *Trench Town Culture Yard*.
- Clarendon: *Scott Pass Nyahbinghi Centre*.
- Bull Bay, Saint Thomas: *Bobo Ashanti Community*.
- Ocho Rios: *Nyahbinghi Order in White River*.
- Montego Bay: *Rastafari Indigenous Village*.
- Falmouth, Trelawny: *Bob Marley School for the Arts Institute* (Rastafari Economic Village Project, Proposal. Archivo personal Ras Irie Lion).

De acuerdo al Millennium Council, los objetivos generales del REVP son formalizar las contribuciones de la cultura Rastafari al desarrollo económico local de Jamaica y promover un turismo saludable y autosustentable bajo la creación de industrias y comercio agrícola que fomenten la actividad empresarial y comercial de la comunidad Rastafari, todo, con la finalidad de fortalecer su economía para el mejor desarrollo de sus futuros objetivos (Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council Report 2009. Archivo personal de Ras Kremlin).

Las empresas y el desarrollo económico de la raza negra propuesta y desarrollada por Marcus Garvey durante las décadas de los veinte y treinta, son también, un incentivo e inspiración para el proyecto económico del MC ya que como lo plantea Ras Nicko *aka* Bongo One E, “bajo ese proyecto, se plantea desarrollar industrias y fábricas en donde nosotros [los Rastafari] podamos trabajar para nuestro propio beneficio y el de nuestra comunidad. Esta idea no es nueva, pues ya nuestro profeta Marcus Garvey había implementado la idea en su UNIA y es por ello que ahora en el presente, nosotros vislumbramos este proyecto como una forma que nos garantice la independencia económica y el autosustento” (Entrevista con Ras Nicko *aka* Bongo One E; Kingston, Jamaica. Septiembre 29 de 2012).

Desde esta óptica, la agricultura y el agro ecoturismo son puntos nodales dentro del plan de acción a realizar por el EADUMC en el *Rastafari Economic Village Project*, pero como

lo expresa Ras Kremlin, la importancia de ofrecer un sitio agro ecoturístico, no únicamente proveería a la comunidad de un autosustento, sino que además, refleja la importancia de educar a las personas sobre temas ambientales y de hacerles entender la importancia de una alimentación sana como parte de su cultura indígena:

“promover el agro ecoturismo es una forma de hacer saber a las personas, no sólo de Europa y Norte América, sino a todos los turistas internacionales y nacionales, que nuestra cultura indígena se preocupa por la sobrevivencia de la naturaleza y así, mediante esta modalidad, tendríamos la oportunidad no únicamente de enseñar a las personas sobre nuestra verdadera historia, sino que además, nos permitiría educar a las personas para que tengan una mejor forma de vida. Hoy en día existen muchas enfermedades causadas por el estrés, la mala alimentación, la contaminación de las ciudades y la ingesta de cosas artificiales que no son buenas para la salud; así que mediante estos proyectos, podríamos enseñar a las personas que la comida saludable es indispensable para tener una vida feliz y duradera; ese también es nuestro objetivo, concientizar a las personas para que observen la sabiduría de nuestros ancestros y se preocupen más por lo que llaman las pequeñas cosas de la vida que en realidad, son las cosas más importantes y fundamentales de la vida” (Entrevista con Ras Kremlin; Kingston, Jamaica. Septiembre 18 de 2012).

A través de este discurso, podemos observar nuevamente la importancia que los miembros del Millennium Council otorgan a la sabiduría de los ancestros, el amor y respeto por la tierra y la forma de alimentación natural en cuanto a la utilización de los productos comestibles otorgados por el entorno natural, además que como veremos más adelante, este tipo de alimentación, toma su raíz y su construcción de la memoria histórica desde importantes acontecimientos de la época colonial; aspectos que dentro del imaginario social, también son típicamente característicos de las comunidades indígenas.

Los proyectos que el EADUMC tiene para la ejecución del REVP son de diversa índole para cada caso específico en donde se planea construir los 7 centros culturales Rastafari y en la actualidad, la propuesta sobre cada uno de ellos aún está en desarrollo debido a que cada uno de estos sitios, está representado por alguna organización o mansión Rastafari y por ende, el MC ha estado trabajando en conjunto con las propuestas de estas organizaciones para crear un proyecto unificado que integre las diferentes perspectivas de los Rastafari y

organizaciones en cuestión. Sin embargo, el proyecto para el Centro Cultural Rastafari de Pinnacle, por ser el de mayor importancia, ya está listo para su ejecución y sólo se espera alguna resolución gubernamental sobre el proceso legal en el que se encuentra la gestión para la restauración y restitución del recinto.

De acuerdo a la propuesta del proyecto elaborada por el Rastafari Millennium Council, el Centro Cultural Rastafari de Pinnacle, deberá de implementar los siguientes programas:

- A) Diseño y edificación del primer monumento Rastafari de Jamaica dedicado al Emperador Haile Selassie I, la Emperatriz Woizero Menen, el primer Rastafari Leonard P. Howell y a toda la comunidad Rastafari que fue obligada a dejar el Pinnacle durante la década de los cincuentas.

Una vez que el Pinnacle sea devuelto, de acuerdo a Ras Nicko *aka* Bongo One E, la planificación para el monumento Rastafari tendría que ser gestionada dentro del *Jamaica National Heritage Trust* y su edificación, no únicamente serviría como un homenaje a los íconos Rastafari enlistados más arriba, sino que además “sería una herramienta para educar a las personas y enseñarles sobre la forma tan brutal en la que en el pasado fuimos tratados y para relatar la historia de cómo Leonard P. Howell fundó la primera comunidad Rastafari” (Entrevista con Ras Nicko, *aka* Bongo One E; Kingston, Jamaica. Septiembre 29 de 2012).

- B) El Instituto Rastafari de la Diáspora Africana, para promover los estudios africanistas de la diáspora y continuar con las ideas Garveyistas sobre la creación de un Instituto Filosófico Africano, en donde se pueda estudiar la historia del continente negro para contribuir a la lucha en contra del racismo.

Este Instituto, sería regulado por el Ministerio de Educación Jamaicana ya que se prevé la implementación de estudios superiores africanistas con el aval oficial de la Universidad de las Indias Occidentales, además de que se plantea la necesidad de “educar no únicamente a las generaciones más jóvenes de Rastafari, sino a la población en general y los africanos en diáspora, en temas que regularmente no se incluyen en la educación regular y oficial de la nación [jamaicana], temas concernientes a la historia de África y su diáspora y sobre los

antiguos conocimientos que nuestros antepasados africanos nos han legado” (Entrevista con Ras Kremlin; Kingston, Jamaica. Septiembre 18 de 2012). Mientras que a la vez, se plantea la necesidad de que la planta docente esté compuesta por académicos de la diáspora africana.

- C) El Museo y Centro Cultural Rastafari, inspirado en la exposición titulada “Discovering Rastafari” auspiciada por el Instituto Smithsonian de Washington.

Este proyecto, estaría regulado por el Ministerio de Cultura y bajo su implementación, se busca tener un espacio definitivo en donde se puedan exponer algunos de los artefactos más emblemáticos de los Rastafari y su lugar histórico dentro de la construcción nacional en términos de la identidad jamaicana, para a que a través de ello “nosotros como comunidad, tengamos la posibilidad de administrar y presentar la información y objetos culturales e históricos que representen la esencia de nuestra cultura para que así, se termine la representación que otras personas han hecho sobre nosotros, como por ejemplo el propio gobierno que en diferentes museos nacionales⁵³ presenta nuestro arte y objetos” (Entrevista con Ras Garth; Kingston, Jamaica. Noviembre 20 de 2012).

Además de ello, el centro cultural fungiría como un recinto para organizar conferencias, pero también, como un espacio que resguarde el “Archivo Rastafari”, que tendrá por objetivo, conseguir y preservar la mayoría de documentos y estudios concernientes a los Rastafari para que puedan ser consultados de manera gratuita por todas aquellas personas e instituciones que se interese en hacer investigaciones sobre ésta cultura.

- D) La cadena de restaurantes, artes y artesanías Rastafari, que incluya la venta de comida, jugos y tónicos medicinales Rastafari, así como la promoción de mapas de Jamaica que muestren iconográficamente la historia de los Rastafari, servicios de guía turística, libros sobre las culturas indígenas y la historia afrocéntrica de Jamaica, y una gran variedad de souvenirs y artesanías.

⁵³ Ras Garth se refiere a las exposiciones concernientes a los Rastafari en la Galería Nacional y el Instituto de Jamaica, entre otros; tema que se abordará en el capítulo 3.

La implementación de este último proyecto, está íntimamente relacionada con el plan del Millennium Council para buscar los derechos de propiedad intelectual y la regulación del mercado nacional sobre los productos que actualmente se comercializan como estereotipos del folclore Rastafari impulsado por el gobierno nacional jamaicano, y por ende, a continuación, pasaremos a describir el proyecto para los derechos de la propiedad intelectual Rastafari a cargo del EADUMC.

1.5: DERECHOS DE PROPIEDAD INTELECTUAL Y REGULACIÓN DEL MERCADO RASTAFARI COMO GARANTÍAS DEL DESARROLLO ECONÓMICO Y LA DIFUSIÓN FIDEDIGNA DE LOS CONOCIMIENTOS RASTAFARI.

El 20 de septiembre de 2009, el *Daily Gleaner* publicó una noticia titulada “Keepers of the Heritage: Rastafarians want to control their heritage”, en la que se hacía mención de los esfuerzos del Millennium Council para “asegurar, proteger y administrar la propiedad intelectual de la comunidad Rastafari a nivel internacional para el beneficio de la misma, mediante la implementación de cualquier acción necesaria y apropiada que prevenga y termine con el robo y el abuso de los símbolos, emblemas, música y marcas culturales tangibles e intangibles del patrimonio de la comunidad Rastafari” (*The Daily Gleaner*, 2009, September 20, p. D4).

La razón por la que el Rastafari Council busca proteger los derechos de propiedad intelectual a nivel comunitario, es debido a que durante décadas los símbolos y tradiciones Rastafari han sido utilizados por diferentes actores y de variadas formas con fines ajenos⁵⁴ a los propios Rastafari, fines que en última instancia, han favorecido muy poco a la comunidad, y hago hincapié en el “muy poco” ya que si bien, de acuerdo al sentir del MC, la utilización indiscriminada de la imagen Rastafari ha traído como una de sus principales consecuencias la producción y diseminación de un estereotipo desvalorizado de lo que se

⁵⁴ Cuando el Millennium Council se refiere a “fines ajenos a la comunidad” hace referencia a los acuerdos de RITA de 1983; en los que la comunidad Rastafari jamaicana debía de trabajar por el bienestar común. Bajo esta noción, los fines ajenos a la comunidad, se perciben como las estrategias implementadas por agentes no Rastafari en cuanto al negocio lucrativo de los símbolos, cultura y tradiciones Rastafari. El capítulo 4 se centra en el análisis de este tipo de dinámicas.

imagina es ser un Rastafari⁵⁵, a la vez, ha generado efectos positivos como por ejemplo, la diseminación y el reconocimiento de los Rastafari a nivel mundial, que ha desencadenado la adopción de esta cultura y la creación de comunidades Rastafari en diferentes latitudes a nivel mundial.

De acuerdo al Millennium Council, durante los pasados 83 años, las palabras Rastafari, símbolos, música, arte, diseños, imagen y tradiciones, han sido popularizadas y comercializadas a nivel mundial por personas Rastafari pero más aún, por personas no Rastafari como representantes de gobierno, antropólogos y sociólogos, productores musicales, cineastas, operarios del turismo y empresarios, quienes han insertado toda esta gama de manifestaciones “Rastafari” en la música, el turismo y las investigaciones científicas entre otras, sin retribuir nada a cambio a los Rastafari de manera individual o colectiva, que de una u otra forma han apoyado o contribuido directa o indirectamente en la realización de este tipo de proyectos (Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council Report 2009. Archivo personal de Ras Kremlin).

Aunque el EADUMC ha expresado que no es su intención obstaculizar las buenas intenciones de todas aquellas personas u organizaciones que se interesan en realizar algún proyecto apropiado y constructivo con la comunidad Rastafari (Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council, Letter to Jamaica Afro-Centric Commission. Archivo personal de Ras Kremlin), se ha dado a la tarea de buscar por la vía legal la protección y administración del patrimonio cultural tangible e intangible de la comunidad Rastafari para que a partir de ello, exista una regulación en los productos y servicios Rastafari que se comercializan.

En este sentido, la agenda del Millennium Council concerniente a la propiedad intelectual y al desarrollo económico de la comunidad Rastafari esta centrada en dos vías de acción:

- A) Los derechos de la propiedad intelectual Rastafari. En donde se busca el apoyo de la JIPO y la WIPO para que se implemente alguna cláusula que otorgue el derecho a los Rastafari para resguardar y administrar su patrimonio cultural tangible e intangible con la finalidad de poder regular la información y los

⁵⁵ En el capítulo cuatro de este trabajo, se hablara sobre el estereotipo “Rastafari” creado y reproducido por agentes externos a la cultura.

productos Rastafari que se mercantilizan, sobre todo en el sector turístico de la isla.

- B) Creación e implementación de una marca Rastafari registrada. Esto con la finalidad de garantizar la calidad y autenticidad de los productos y servicios Rastafari que se comercializan en el sector turístico, pero además, para la creación y regulación de una red de mercado Rastafari nacional a corto plazo e internacional a largo alcance, para que a través de ella, los Rastafari puedan negociar con sus pares nacionales e internacionales la distribución y comercialización de sus propios productos.

Actualmente, estas vías de acción ya se han puesto en marcha, pero como observaremos en el capítulo cinco, los marcos de las leyes nacionales sobre los derechos de la propiedad intelectual, no se ajustan a las necesidades de los Rastafari debido a que este tipo de derechos se otorga a individuos y no a colectividades, es decir que la comunidad Rastafari jamaicana como un todo, no puede ser susceptible de obtener este tipo de derechos y por tanto, una vez más, observando el panorama internacional, el Millennium Council ha percibido que este tipo de derechos comunitarios los podría gestionar mediante su reconocimiento legal en tanto pueblo indígena.

Marcus Goffe, representante legal del MC hace esta referencia en los siguientes términos: “las leyes de propiedad intelectual de Jamaica no especifican la protección para los derechos de propiedad intelectual de los indígenas [en tanto derechos colectivos] pero este tipo de derechos, es decir los derechos de propiedad intelectual para las comunidades indígenas y tribales son garantizados y reconocidos en la ley internacional” (*The Daily Gleaner*, 2009, September 20, p. D4) y por ende, este es un factor más que ha instado a la organización Rastafari del Millennium Council para buscar el estatus oficial y legal de su identidad indígena.

1.6: EL RASTAFARI TRUST FUND COMO ENTIDAD ADMINISTRATIVA PARA LOS RECURSOS COMUNITARIOS.

La creación del fondo para el fideicomiso Rastafari es básicamente un proyecto que complementa la incorporación del Concilio de Ancianos, la implementación de la *Rastafari Economic Village* y la lucha por los derechos de propiedad intelectual y de la regulación del mercado Rastafari.

De acuerdo al Millennium Council, la creación de este fondo tiene la finalidad de generar el capital necesario mediante los ingresos propios y las donaciones del sector público y privado para que a través de ello, se gestionen de manera eficaz los futuros proyectos de la organización (Rastafari Trust Fund Outline & Process. Archivo personal de Ras Kremlin).

Referente al Concilio de Ancianos, “el fondo tendría la tarea de administrar los ingresos y egresos exclusivos para aliviar las enfermedades de los *elders* y para proveerlos de una despensa que cubra sus necesidades básicas de alimentación” (Entrevista con Ras Nicko aka Bongo One E; Kingston, Jamaica. Septiembre 29 de 2012). Y en cuanto a los derechos de propiedad intelectual y la regulación del mercado Rastafari; este fondo tendría como finalidad la recaudación monetaria que todas aquellas personas no Rastafari deberían de pagar por el uso comercial de los símbolos y tradiciones Rastafari; esto, con la finalidad de implementar la economía Rastafari para el auto sustento de la comunidad y la activación de empresas y negocios que garanticen su independencia económica a nivel nacional.

1.7: LOS DESEOS DE REPATRIACIÓN Y DE RECONOCIMIENTO INDÍGENA RASTAFARI.

Como hemos venido observando en el desarrollo de éste capítulo, estas dos nociones son un referente común entre el discurso y los objetivos del EADUMC. No obstante, también forman parte de un debate central entre los Rastafari miembros y no del MC, y es que por un lado, uno de los objetivos centrales a largo plazo del Rastafari Millennium Council, es el de continuar con la lucha y peticiones a nivel internacional para que se inicie un dialogo entre el gobierno de Jamaica y algunos Estados africanos (particularmente con Etiopía) que gestione y garantice la repatriación de los Rastafari y todos aquellos afrodescendientes que planeen y quieran regresar al continente africano, pero por otro lado, uno de los objetivos a corto plazo, es el de luchar por el reconocimiento oficial y legal de los Rastafari como un pueblo indígena dentro del Estado jamaicano para que a través de ello, puedan tener acceso a

los derechos colectivos que los tratados internacionales⁵⁶ garantizan a los pueblos indígenas y mediante esta implementación, puedan conseguir de manera más contundente, la realización de sus proyectos y la ejecución de sus demandas que en su conjunto, les garanticen una mejor forma de vida dentro de la isla mientras que el proyecto de la repatriación se materializa.

Estos dos objetivos han sido un punto de debate entre la comunidad Rastafari jamaicana debido a que a simple vista parecieran ser contradictorios y aunque ésta investigación no ha tenido como finalidad analizar este debate ya que únicamente nos centraremos en el análisis sobre por qué ha surgido la necesidad entre los Rastafari miembros del Millennium Council de luchar por su reconocimiento legal como pueblo indígena y sobre cuáles son las posibilidades a nivel teórico desde los estudios antropológicos de la etnicidad para que ésta lucha pueda ser plausible, a continuación, presentaremos los argumentos sobre una y otra noción, no con la finalidad de analizarlos y debatirlos, sino únicamente con el objetivo de presentar la problemática existente dentro de este debate.

Por un lado, quienes opinan que la búsqueda por el reconocimiento de los Rastafari en términos de pueblo indígena, sería contraproducente para los proyectos de la repatriación, sustentan su postura en el hecho de que al pedir la repatriación, se genera un discurso en el que los Rastafari se autoperciben como africanos en diáspora, es decir, como africanos que viven en el extranjero bajo condiciones de exilio y por ende, rechazan la ciudadanía y la identidad jamaicana por considerarla como poco apegada a sus tradiciones y forma de vida africanizante. Esta noción, de acuerdo a los detractores del reconocimiento indígena de los Rastafari, es contradictoria en referencia a este último reconocimiento ya que al pugnar por la identidad indígena dentro de Jamaica, los Rastafari aceptan su ciudadanía jamaicana pero bajo la noción de una identidad diferenciada del resto de la población; esto, debido a que un pueblo indígena, de acuerdo a las leyes internacionales, es un grupo de personas originarias del lugar en el que ahora, el Estado que ocupa dicho lugar los reconoce como una minoría socio-cultural; es decir que los Rastafari al buscar su reconocimiento étnico, aceptan intrínsecamente su origen jamaicano y por ende, rechazan también de manera intrínseca su pertenencia terrenal al continente africano.

⁵⁶ El convenio 169 de la OIT y la declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, entre otros.

Sin embargo, el Rastafari Millennium Council considera que estos dos objetivos no son contraproducentes sino que por el contrario, son complementarios debido a que uno (el reconocimiento indígena) garantizaría la supervivencia y reforzamiento de la comunidad, mientras que el otro (el de la repatriación) legitimaría las luchas pasadas y los deseos de los Rastafari por regresar al continente del que se consideran parte.

En este último sentido, aunque los Rastafari miembros del MC tienen una noción básica sobre cómo es que la identidad indígena les pudiera ayudar para conseguir sus objetivos a corto plazo, los niveles de acción que han desarrollado para lograr este objetivo, todavía se encuentran en el campo de la lucha simbólica ya que por el momento, no han iniciado una lucha legal sino que únicamente han adoptado el discurso de reivindicarse como un pueblo indígena de la nación jamaicana para que a través de éste, los Rastafari a nivel nacional puedan percibir la importancia del reconocimiento y se unan a sus huestes para posteriormente luchar todos juntos de manera legal por dicho reconocimiento. En este sentido, es pertinente mencionar, que el actual discurso del MC sobre la indigeneidad Rastafari como un reclamo político, contiene implicaciones identitarias muy profundas que buscan entender los límites y posibilidades de los derechos indígenas reconocidos hasta ahora a nivel internacional, reclamos que dentro de la comunidad Rastafari, apuntan hacia la construcción identitaria y de una lucha política novedosa y relevante, como una herramienta que no sólo ellos, sino otras comunidades afrodescendientes en la diáspora (Hooker, 2005 y 2010) han comenzado a retomar para la búsqueda de sus derechos comunitarios.

Desde este campo de acción, como ya he mencionado en la introducción de este trabajo, es que se inserta el presente estudio como una forma directa de contribuir modestamente a la causa del Millennium Council por la búsqueda del reconocimiento legal de su indigeneidad, mediante la aplicación teórica de las principales corrientes de los estudios antropológicos sobre la etnicidad, que podrían ser retomados dentro del discurso gestado por el MC, para fundamentar cómo y por qué la memoria histórica y los rasgos culturales y tradiciones de los Rastafari podrían ser considerados como generadores de identidad étnica y es por ello, que en los siguientes capítulos, nos centraremos en describir algunos hechos históricos de relevancia para la memoria colectiva de los Rastafari y los analizaremos mediante las corrientes teóricas de la etnicidad.

Bajo esta noción, es importante mencionar que se tiene en cuenta la diferenciación conceptual entre grupo indígena y grupo étnico, diferenciación que ya he esbozado en la introducción de este trabajo, pero bajo estos mismos parámetros, es que quisiera hacer mención, de que para los siguientes dos capítulos, bajo el entendido de la construcción histórica identitaria de los Rastafari, hablaré de grupo racializado y grupo étnico; para posteriormente, en los siguientes capítulos centrarnos en la indigeneidad de los Rastafari también como una construcción histórica.

***CAPÍTULO 2: EL PRIMORDIALISMO ÉTNICO EN EL DISCURSO
HEGEMÓNICO SOBRE LOS RASTAFARI, Y EL MOVIMIENTO DE
ETNOGÉNESIS DENTRO DE LA COMUNIDAD RASTAFARI
JAMAICANA DE 1930 A 1960.***

Esto son las razas, y no lo que parecen ser: clasificaciones de los grupos humanos y pretensiones de que sus miembros, pueden ser valorador a partir de ciertos rasgos congénitos que portan, de manera que unos resultan rebajados o elevados frente a los otros por causas “naturales” e irremediabiles. Fernando Martínez Heredia.

Durante décadas, la relación sociopolítica entre los Rastafari, los estadistas jamaicanos del periodo colonial y poscolonial, y los diferentes estratos sociales de la población jamaicana no Rastafari, ha sido ambivalente. Por un lado, los Rastafari bajo su concepción dicotómica de *Babylon/Zion* no sólo como entidades intangibles contrapuestas en donde la primera representa la maldad, el odio, la ambición y la alienación, mientras que la segunda es fuente de bondad, amor, mesura, libertad y redención, sino que además, como espacios físicos en donde se reproducen diferentes concepciones de vida, sistemas políticos, sociales y económicos, ha generado una especie de antagonismo con respecto a la noción de ciudadanía y nacionalismo hegemónico, puesto que desde su perspectiva, Jamaica no es más que un lugar de exilio en donde a manos del imperialismo europeo han sufrido esclavitud física y mental, enajenación de sus raíces culturales africanas y todo tipo de discriminación, propugnando por tanto, su rechazo hacia la identidad y ciudadanía jamaicana-babilónica al buscar su retorno a *Zion* en algún lugar de África en general pero preferentemente de Etiopía en particular. No obstante, en ciertos momentos históricos, los Rastafari han hecho uso de su identidad y nacionalidad jamaicana, para a través de ello, exigir ciertas demandas y el cumplimiento de los derechos humanos y las garantías individuales que cualquier otro connacional jamaicano goza; pero además, durante los últimos años, bajo la tutela del Millennium Council, también han hecho uso de este discurso, para buscar el reconocimiento de sus derechos colectivos, ya no únicamente como ciudadanos jamaicanos, sino como

ciudadanos jamaicanos diferenciados del resto de la sociedad en tanto sus especificidades culturales y su construcción identitaria en términos indígenas.

Desde el otro polo, esta postura ambivalente, ha generado diversas reacciones entre los representantes de Estado y la sociedad jamaicana en general, en donde por ejemplo, la corona inglesa gobernante hasta antes de 1962, veía en los Rastafari un movimiento sedicioso que atentaba contra el orden colonial al revertir la adulación hacia la madre patria (Reino Unido) y su soberana, la reina Elizabeth II, por el emperador Haile Selassie I y su reino en Etiopía (*The Daily Gleaner*, 1930, March 14, p.21).

En otro contexto histórico, bajo el primer gobierno jamaicano independiente a cargo de Alexander Bustamante, los Rastafari fueron catalogados como un grupo de delincuentes, asesinos a sueldo y guerrilleros que buscaban la secesión de la nueva nación jamaicana (Afari, 2007:218), mientras que los años posteriores a la independencia, con el ímpetu de lograr definir una nueva identidad y nacionalidad jamaicana, desde la esfera hegemónica fueron retomados algunos aspectos culturales Rastafari para formar parte del nuevo inventario cultural e ideológico de la nación independiente.

Por su parte, la sociedad jamaicana en general, también durante los primeros años de la época independiente opinaban que los Rastafari constituían una amenaza para la formación identitaria de la nueva nación, ya que además de tener pensamientos retrógradas sobre la concepción de Dios, eran personas poco cultas e insanas, drogadictas y tendenciosas hacia la esquizofrenia (Nettleford, 1970:52-58) y bajo esta idea, los Rastafari fueron percibidos como una amenaza al proyecto de nación ya que “sus actividades delictivas” atentaban contra la soberanía y la paz dentro de la vida cotidiana de la población y luego entonces, dentro del nuevo régimen gubernamental de la nación independiente.

Es así que en el presente capítulo, analizaré algunos de los hechos históricos en esta relación trilateral (entre los Rastafari, la sociedad jamaicana en general y los representantes gubernamentales), que por una parte, al ser examinados bajo la lupa teórica del enfoque primordialista de la identidad étnica, sentarán las bases para poder entender la forma en la que estos hechos históricos, que además forman parte de la memoria colectiva de la comunidad Rastafari jamaicana en, forjaron una visión hegemónica sobre la criminalidad Rastafari en términos biologistas, mientras que por la otra, los propios Rastafari crearon una identidad cohesionada bajo parámetros de lazos sanguíneos, ascendencia común, forma

de vida común y objetivos compartidos; aspectos que serán analizados bajo los referentes teóricos de la etnogénesis.

Bajo este enfoque, es necesario hacer saber que aquí, aun no nos referiremos a los Rastafari en términos de su identidad indígena, ya que esta visión, únicamente ha sido desarrollada por los miembros del Millennium Council durante los últimos años. Sin embargo, mediante el análisis inserto en el presente capítulo, sí hablaremos de la generación histórica identitaria de los Rastafari en términos de comunidad racializada y comunidad étnica.

2.1: EL ENFOQUE PRIMORDIALISTA DE LA IDENTIDAD ÉTNICA Y EL CONCEPTO DE ETNOGÉNESIS PARA EL ANÁLISIS DEL DISCURSO HEGEMÓNICO Y CONTRAHEGEMÓNICO DE LA IDENTIDAD RASTAFARI.

Los debates sobre la etnicidad son algunos de los temas más acalorados en las ciencias sociales; existe una gran variedad de enfoques para denominar qué y cuáles son los rasgos generadores de etnicidad y dependiendo de cada estudio de caso en particular, estas teorías se han utilizado para fundamentar la identidad étnica de ciertas sociedades.

En este sentido, en el presente estudio no pretendemos focalizar nuestro análisis desde una sola perspectiva teórica de la etnicidad ya que sostenemos que la revisión de diferentes corrientes ayudará en mayor o menor medida a cubrir los espacios analíticos que la utilización de un sólo enfoque teórico traería consigo, es decir que en el presente estudio, planteamos la necesidad de que sólo a partir de una adecuada conceptualización del carácter abierto, diverso y complejo de la etnicidad, podremos construir un acercamiento metodológico-conceptual que será pertinente para analizar el proceso por el que los Rastafari jamaicanos han transcurrido con el pasar de los años hasta plantearse hoy en día, la necesidad de reivindicar y construir su identidad bajo los parámetros de la indigeneidad.

De tal suerte y de acuerdo a los resultados de mi investigación en campo, quiero dejar en claro desde ahora, que el sentido de la identidad indígena Rastafari en el contexto actual jamaicano, responde en gran medida a estrategias políticas de movilización identitaria por la búsqueda de recompensas económicas y políticas bajo la distinción cultural y el derecho a la diversidad. Por tanto, la identidad étnica y más específicamente la identidad indígena será

vista aquí, como un fenómeno social caleidoscópico en donde los diferentes factores históricos que resuenan en la memoria colectiva de los Rastafari, al ser analizados desde diferentes perspectivas teóricas y combinados entre sí, nos darán las bases para argumentar la forma en la que de acuerdo a estas perspectivas, los Rastafari podrían ser sujetos de los derechos colectivos que su identidad diferenciada de la del resto de la sociedad jamaicana les podría otorgar.

Un primer referente teórico que tomaremos en consideración será el de la perspectiva primordialista, pero antes que todo, es importante aclarar, que aun teniendo en cuenta las limitaciones de éste enfoque y sobre todo, las críticas que se le han formulado en cuanto a su posición por establecer que los referentes étnicos son generadores de identificaciones primordiales inflexibles y totalizadoras, dando como resultado “comunidades naturales” antes bien que “comunidades de interés”; éste enfoque nos servirá para analizar la forma en que ciertos agravios cometidos en contra de algunos individuos de la comunidad Rastafari jamaicana, han generado cohesión social al ser percibidos como agravios en contra de todos los miembros de la comunidad, forjando así, una reivindicación social en términos étnicos bajo un proceso de etnogénesis.

Así mismo, es importante mencionar, que justamente la crítica académica que se le hace a la perspectiva del primordialismo, en referencia a la generación de comunidades naturales, es la que nos servirá para analizar la forma en la que el Estado catalogó a los Rastafari jamaicanos de 1930 a 1960, como personas inherentemente delincuentes y como un mal social generalizado por el sólo hecho de ser Rastafari, es decir, para observar la forma en la que el Estado, bajo su discurso hegemónico generó la idea de una “comunidad natural” Rastafari.

Uno de los primeros exponentes del enfoque primordialista fue Max Weber quien captó la “artificiosidad” de la pertenencia étnica cuando destacó que ésta, se refiere en gran medida a la creencia en un pasado común, mientras que al mismo tiempo, observó que en este tipo de identidad, se cruzan algunas variables de entre las que destacan “la religión, costumbres, raza, estilo de vida, símbolos externos, lucha por poder y recursos, sentimientos de pertenencia, estima social, lengua, comunidad de sangre, y honor estamental” (Camus, 2006:25), todas ellas, adquiridas por los individuos de forma hereditaria y enmarcadas por una experiencia de vida común.

Desde esta perspectiva, la etnicidad representa un hecho dado de la existencia social, constituido por una serie de rasgos inmutables que imponen estrechos y bien delimitados márgenes de interacción e identificación a los individuos que los comparten, generando por tanto, “estados de intensa, inefable y obligatoria solidaridad entre los miembros de un grupo, quienes atribuyen a esos marcadores culturales, un carácter sagrado e inviolable” (Shils, 1957:130).

Es decir, que la base de la etnicidad desde este enfoque, recae en el poder que los individuos tienen para cerrarse socialmente debido a su carácter endogámico poderosamente inclusivo-exclusivo, que los lleva a distinguirse de otros grupos a través del sentimiento de reputación por ellos mismos y de descrédito por los demás, proceso que de acuerdo a esta perspectiva teórica, se da mediante “la posesión real de las mismas disposiciones [mismas condiciones de vida], heredadas y transmisibles que descansan en un origen racial común y en una forma de vida común dentro de todas sus acepciones” (Camus, 2006:27).

Desde esta perspectiva, la forma de vida en común heredada y transmisible bajo los parámetros biológicos, sociales, políticos, culturales y económicos, se convierte en un rasgo primordial de la identidad étnica, que funge como una extensión de las relaciones de parentesco en la medida en que se tiende a asumir una ascendencia común y por tanto, una forma de vida común dentro de sus acepciones culturales, políticas, ideológicas, sociales y económicas.

Así, la etnicidad se presenta como un proceso de construcción o invención que, en todo caso, incorpora, adapta y amplifica solidaridades comunales preexistentes, atributos culturales y memorias históricas, es decir experiencias sociales adquiridas en el contexto de vida real a lo largo del cuál, los límites deben ser repetidamente negociados y los símbolos expresivos reiteradamente reinterpretados.

Este punto es de relevancia ya que mediante él, podemos observar y manifestar nuestro desacuerdo conceptual en cuanto a considerar la etnicidad como un generador de “comunidades naturales” que como ya hemos observado, es la base teórica del enfoque primordialista, sino que por el contrario, consideramos que el sentimiento de pertenencia vía lazos de sangre, construido a partir de las experiencias de la vida cotidiana, experiencias en donde los individuos vivencian los mismos fenómenos sociales, ya sea de carencia, de

apogeo, de estabilidad o inestabilidad, pero que en todo caso son compartidos por igual, traen como consecuencia la cohesión de los individuos con la finalidad de lograr una acción política que apunta hacia la búsqueda de recursos y fines comunes, es decir que la etnicidad creada a partir de los lazos primordialistas de sangre y de forma de vida en común, más que formar comunidades naturales, constituyen comunidades de interés.

Bajo esta noción, es que por un lado, el enfoque teórico del primordialismo, será pertinente para analizar cómo a partir de ciertos acontecimientos históricos, los Rastafari, fueron catalogados como un “grupo natural” en términos de su “criminalidad”, pero a la vez, este enfoque, no nos será de ayuda al analizar la forma en la que los Rastafari, frente a esta construcción hegemónica, generaron sus propios marcadores culturales de diferenciación frente a los del resto de la sociedad, creando con ello, más que una comunidad natural, una comunidad de intereses.

Es por ello, que el concepto de etnogénesis será pertinente para los fines analíticos de este capítulo, al observar la forma en la que los Rastafari combatieron y resignificaron el discurso hegemónico de su propia identidad.

El concepto de etnogénesis, se refiere al proceso de reconfiguración identitaria del grupo social en cuestión o a la creación de una nueva colectividad que bajo la nómina de la etnicidad, es decir, de las diferenciaciones culturales y organizacionales frente a otros grupos sociales, generan sus marcadores culturales como resultado de migraciones, conquistas o fusiones, que no recurren necesariamente a un ya existente modelo cultural.

Es un proceso de reconstrucción cultural generalmente ligado al desarrollo de reivindicación social o económica y un fenómeno social en el que sus integrantes, son concientes del proceso que tiene como finalidad, la recuperación de la memoria colectiva, de los saberes y prácticas tradicionales y de la búsqueda de sus orígenes como pueblo o colectividad. Proceso que por lo general, no da como resultado, la reconstrucción plena de un sistema cultural ya existente, original y homogéneo, sino más bien, la valoración de ciertas representaciones y prácticas adecuadas a las condiciones objetivas en las que el grupo social en question vive” (Bartolomé, documento en línea: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/03/279263.php>, consultado el 15 de junio de 2013).

Desde esta postura, el proceso de etnogénesis se puede considerar como un catalizador en el transcurso de la reconstrucción identitaria para la cohesión social y la creación de una

comunidad de intereses como resultado de la devastación del campo simbólico-cultural de los individuos o colectividad en cuestión, para a partir de ello, reconfigurar las relaciones sociales, los marcadores culturales, la ideología y el accionar político de los individuos que la reconfiguran de acuerdo a las nuevas necesidades sociales, políticas, culturales y económicas del contexto particular en el que los individuos se encuentran.

Bajo esta noción, es que podremos observar el proceso de etnogénesis por el que los primeros Rastafari jamaicanos tuvieron que pasar, para a través de él, no sólo generar nuevas representaciones socioculturales, sino además, con la invención de estas representaciones, sentar las bases para su cohesión social en términos de los marcadores étnicos de diferenciación frente a los demás miembros de la sociedad jamaicana y con ello, la creación de una comunidad de interés.

2.2: UN MOVIMIENTO SEDICIOSO; PROLEGÓMENOS PARA LA CONSTRUCCIÓN ÉTNICA DE LOS RASTAFARI.

Luego de la coronación del emperador Haile Selassie I el 2 de noviembre de 1930 en Addis Abeba, Etiopía; un grupo de garveyistas⁵⁷ jamaicanos, comenzaron a relacionar profecías bíblicas y discursos pronunciados por Marcus Garvey, con la vida y figura del soberano etíope. Tiempo después, bajo esta relación de ideas, cuatro hombres, cada uno por separado, comenzaron a predicar la idea de que Haile Selassie I era el prometido y esperado Dios que redimiría a todos los afrodescendientes en diáspora.

Estos cuatro hombres fueron Leonard Percival Howell, Joseph Nathaniel Hibbert, Robert Hinds y Archibald Dunkley; quienes iniciaron una movilización religiosa bajo la creación de diferentes iglesias/cultos en diversos puntos de la zona central jamaicana⁵⁸. Su movilización creció tan rápidamente, que para los primeros años de la década de los treinta, comenzaron a llamar la atención de las autoridades coloniales, quienes consideraban a estas nuevos cultos, a sus seguidores y a sus líderes, como peligrosos para el orden social colonial, y como fuente matriz de los crecientes disturbios y reclamos por parte de la sociedad negra más desposeída de la isla.

⁵⁷ Seguidores del movimiento panafricanista de Marcus Mosiah Garvey.

⁵⁸ Principalmente en Kingston, Spanish Town, St. Catharine y Rosse Hills.

Aunque cada uno de los cuatro pioneros antes mencionados ocupan un lugar importante en la historia de los Rastafari jamaicanos, uno de los personajes centrales en esta historia, fue Leonard Percival Howell, quien a partir de 1933 comenzó sus predicas en las plazas públicas de Kingston, para anunciar el advenimiento del Dios negro.

En enero de aquel mismo año, Howell realizó su primer mitin público en el que habló sobre “Ras Tafari⁵⁹, el Rey de Abisinia” pero en aquella ocasión, no causó gran entusiasmo. Fue entonces que para abril de 1933, logró reunir a una gran cantidad de seguidores que se aglutinaron en una plaza de St. Thomas⁶⁰, para escuchar hablar de una nueva era para los afrodescendientes en diáspora bajo el reinado del Rey negro de Etiopía. Fue así que durante los siguientes meses, Howell se convirtió en una importante amenaza para las autoridades coloniales, quienes lo calificaban como un hombre revoltoso que organizaba mítines para hablar sobre el Rey de Abisinia, hijo del Rey Salomón y de la Reina de Saba, bajo un tono sedicioso y un lenguaje que instaba a sus seguidores a buscar la insurrección. Debido a esta forma de pensar, las autoridades coloniales recomendaban, que tuvieran estrictamente vigilado a Howell para que de tal forma, previnieran cualquier tipo de trifulca en contra de la corona inglesa (*The Daily Gleaner*, 1933, December 16, p.1).

A partir de entonces, agentes encubiertos acudían a los mítines organizados por Howell para informar el tipo de discursos que éste pronunciaba, y así, tener pruebas suficientes para incriminarlo por actos de subversión.

En una ocasión, un agente que presenció uno de los mítines, declaró que durante su discurso, Howell aseguraba que:

“El león de Judá [refiriéndose a Haile Selassie I] ha roto las cadenas y nosotros, la gente de raza negra ahora somos libres. Jorge V no es más nuestro rey, porque él envió a su tercer hijo hacia África en 1928 para reverenciar⁶¹ a nuestro nuevo rey Ras Tafari. Ras Tafari es el Rey de Reyes y Señor de Señores. La gente negra no deberá de ver nunca más a Jorge V como su rey, Ras Tafari es su rey... ahora el negro es libre y la gente blanca deberá de reverenciar a la raza negra... tendrán que seguir cantando el

⁵⁹ Durante las primeras tres décadas del surgimiento Rastafari, es decir de 1930 a la década de los sesentas, los periódicos jamaicanos dictaban la norma para escribir Ras Tafari en vez de Rastafari.

⁶⁰ De acuerdo a los informes periodísticos, Howell organizaba sus mítines en las plazas de Pear Tree Grove y Leith Hall, en St. Thomas.

⁶¹ Howell se refería a la presencia de Ricardo, conde de Gloucester como enviado especial del Reino Unido durante la coronación del emperador Haile Selassie I el 2 de noviembre de 1930 en Addis Abeba, Etiopía.

Himno Nacional, pero antes de empezar, deben de recordar que ustedes no cantan para el rey Jorge V, sino para Ras Tafari, nuestro nuevo rey” (Jamaica Archives, 1B/5).

Desde esta temprana movilización social por parte de Howell, podemos observar algunos indicios que comenzaron a crear cohesión social entre los primeros Rastafari. A partir de esto, podemos observar el inicio del proceso etnogenético de una porción importante de la población jamaicana durante la década de los treinta.

En este caso, observamos que Howell utilizó el discurso del origen común, es decir, el de la raza negra y ya no el de descendientes de esclavos provenientes de diferentes tribus africanas, para instar a sus seguidores, a unificarse bajo la nómina racial con la finalidad de desacreditar la potestad de un rey blanco y en cambio, alabar a quien debería de ser su nuevo guía espiritual, quien además de cumplir con las profecías bíblicas, era de origen africano al igual que ellos.

Para aquel momento específico, la enajenación de los afrodescendientes llegaba a tal punto, que con la finalidad de escalar socialmente, muchos de ellos, negaban su origen racial, tratando de olvidar su herencia cultural africana, generando un discurso sobre su asimilación al orden colonial y con ello, su “evolución” sociocultural (Wade 1997). En este sentido, la idea de Howell por retomar y reivindicar el discurso racial, fue un factor importante para la creación de una nueva colectividad, es decir un factor de etnogénesis en tanto los integrantes de esta nueva colectividad, vieron en esa reivindicación una forma de unificarse para la lucha común. Es por ello que el recurso utilizado por Howell durante sus primeros mítines concernientes a la unificación afrodescendiente, no únicamente como un lazo de sangre endógeno, sino como un estatus social en común que bajo el sistema neocolonial, los colocaba en la escala más baja y desposeída del estrato social, fue uno de los primeros componentes étnicos, en términos de diferenciación ideológica y cultural que los Rastafari comenzaron a formular durante los prematuros años de su existencia.

Durante los siguientes meses de 1933, Leonard Howell continuó con su movilización social y durante sus mítines, con la ayuda de Robert Hinds comenzó a vender postales con la imagen de Haile Selassie y la leyenda “*Ras Tafari –King of Kings of Ethiopia– Descendent of King Solomon and the Queen of Sheba –Presented by Leonard Howell– Traved [sic]. The World Through–*” (Hill, 2001:26), con la promesa de que aquellas postales, funcionarían como pasaportes en el día en que todos los afrodescendientes tuvieran la oportunidad divina de

regresar a África. No obstante, el 1 de enero de 1934, Leonard Howell y Robert Hinds fueron arrestados en Port Morant y llevados a juicio por cargos de sedición y fraude.

El juicio de Howell y Hinds, duró dos meses y medio y dentro de él, se acusaba a Howell por declamar públicamente discursos sediciosos en donde insultaba a la soberana reina Victoria y a Sir Alexander Ransford Slater, Gobernador General de la Jamaica Británica, creando con ello, desafecto y rabia en contra del gobierno, y provocando, disturbios en la paz y tranquilidad pública de la isla; además de que se acusaba a Hinds como cómplice de fraude por vender postales como si fueran pasajes de abordar para el retorno a África (*The Daily Gleaner*, 1934, March 14, p.21; March 17, p.1). Tras un largo juicio, el 16 de marzo de 1934, Leonard Howell fue sentenciado a dos años de prisión y Robert Hinds a uno.

No obstante, la agitación de los Rastafari continuó provocando una continua y creciente preocupación por parte de las autoridades coloniales por apaciguar lo que pensaban, era el surgimiento de una revolución que terminaría con la desposesión de uno de sus principales territorios en las Indias Occidentales. La desesperación e inquietud para que esto no sucediera llegó a tal punto, que en 1936, el magistrado residente de Kingston, C.A. Bicknell, envió una carta al secretario de la oficina colonial británica advirtiendo que los Rastafari, afirmaban no estar subyugados a Gran Bretaña y que continuaban con sus mítines armados con tambores, trompetas y pancartas expresando que “cada negro pelearía por sus derechos, por un gobernador negro, por un secretario negro, un juez negro, y un inspector general negro, ya que si Gran Bretaña los había tomado de África, entonces ellos deberían de tomar Jamaica y el hombre blanco debería estar bajo de ellos” (Hill, 2001:33).

A través de este testimonio, nuevamente podemos observar la idea matriz que generó en un principio, la creación de esta nueva comunidad en términos de su diferenciación ideológica al reconocer y reivindicar su pasado africano, su herencia cultural negra y su orgullo racial, pero además, haciendo uso aquí, de la perspectiva teórica del primordialismo, debemos recordar que Max Weber, uno de los teóricos pioneros de este enfoque, afirmaba que la creencia en un parentesco de origen común tenía la capacidad de tener consecuencias importantes para la formación de un grupo étnico, entendido como “aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva

en una precedencia común” (Weber 1922/1984:318) fundando solidaridades inexorables entre todos sus miembros.

Este hecho es importante ya que como pudimos observar líneas arriba, en los mítines y la movilización Rastafari en el centro de Jamaica descritos por Bicknell durante la década de los treinta, el factor racial fue un componente fundamental que desde los discursos de Howell en 1933, se convirtió en el referente principal por la lucha Rastafari, generando desde entonces, un rasgo distintivo de la nueva identidad Rastafari, forjó cohesión social entre los integrantes de la comunidad al imaginarse a sí mismos como consanguíneamente unificados y al crear simbólicamente un territorio de origen común, para a partir de ello, identificar y diferenciar a los propios y extraños.

Durante los siguientes años, la movilización de los Rastafari se expandió por todo Jamaica y fue entonces que comenzó la diversificación de pensamientos, cultos y forma de vida Rastafari que hasta entonces, no presentaba indicios sobre alguna base cultural bien definida ya que el único rasgo que las diferentes organizaciones tenían en común, era la creencia en la divinidad de Haile Selassie I y la idea de pertenecer a una misma comunidad bajo la nómina del origen común, de los lazos de sangre por ser de raza negra y del sufrimiento por los mismos agravios de discriminación y racismo en su contra, ya no únicamente por ser pobres y de raza negra, sino además, por creer en la divinidad del emperador de Etiopía.

Para la segunda mitad de la década de los treinta, algunos mítines Rastafari alrededor de la isla fueron calificados por las autoridades gubernamentales como actos de disturbio en la vía pública. Sólo por poner algunos ejemplos, en julio de 1935 el futuro escenario de la famosa película hollywoodense *The Blue Lagoon*, Port Antonio, sería el próximo flanco de la batalla en contra de los Rastafari. Las noticias de la época, hacían saber que el Puerto, había sido invadido por decenas de Rastafari y expresaba que: “si no se toman acciones para disminuir la tensión, y de ser posible, entorpecer las acciones de aquellas personas mal informadas y poco inteligentes, el desagrado de las personas en esta ciudad crecerá hasta tomar acciones propias” (*The Daily Gleaner*, 1935, July 30, p. 4).

En agosto de aquél mismo año, el *Daily Gleaner* reportaba el arresto de 8 personas en St. Thomas, las cuales, habían sido enjuiciadas por comportamiento indebido al expresar su inclinación hacia el peligroso culto Rastafari (*The Daily Gleaner*, 1935, August 19, p.19).

En enero de 1937, alrededor de 500 Rastafari provenientes de toda la isla, se reunieron en Harbour Head, Port Morant para celebrar la epifanía etíope mientras los habitantes de la localidad, temerosos por su seguridad, decidieron enfrentar a los Rastafari para expulsarlos del lugar, desencadenando una trifulca que terminó con la detención de varios Rastafari acusados por disturbios en la vía pública (*The Daily Gleaner*, 1937, January 18, p.28).

Como estos ejemplos, existen muchos otros en donde se puede observar la constante represión en contra de los Rastafari; pero para continuar con nuestro análisis sobre cómo estas acciones fueron generando cohesión social entre los primeros Rastafari y a la vez, fueron generando un discurso hegemónico sobre la criminalidad de los mismos, será importante hacer una revisión histórica sobre la creación de la primera comunidad Rastafari jamaicana.

2.3: *EL PINNACLE; LA VIDA COMUNAL COMO GENERADORA DE ETNICIDAD.*

Luego de estar tres veces en prisión y ser ingresado en dos ocasiones a un hospital psiquiátrico, Leonard P. Howell regresó a Kingston y en marzo de 1939, registró formalmente su iglesia como una organización civil bajo el nombre de “Ethiopian Salvation Society” y nueve meses después, ya contaba con una congregación de más de 500 personas.

Con el paso del tiempo, sus seguidores se siguieron incrementando y fue entonces que Howell concibió la idea de establecer una comunidad en donde toda la congregación, pudiera vivir pacíficamente sin los constantes atosigamientos por parte de las autoridades coloniales.

Hacia mediados de la década de los treinta, Howell conoció a un chino llamado Albert Chang⁶², quien tenía una tienda de abarrotes en el número 96 de *King Street* en Kingston. La relación amistosa entre ellos dos, creció rápidamente y para abril de 1940, Chang compró una gran parcela de tierra en un área montañosa llamada Sligoville.

De acuerdo a los registros, Chang pagó £900 por 153 acres de extensión y posteriormente, en mayo de aquel mismo año, ofreció las tierras a Howell por £1200 (Lee, 2003:128). Para Leonard Howell, esta era la oportunidad perfecta de hacer realidad sus

⁶² Este personaje es considerado como uno de los primeros jamaicano-chinos en poseer grandes riquezas. Se dice que fue quien estableció el primer supermercado en Jamaica y fue el presidente de la *Chinese Benevolent Society*.

sueños de crear una comunidad en donde todos sus seguidores pudieran vivir, y fue entonces que negociando con Chang, Howell dio un primer adelanto de £800, con la promesa de pagar el resto lo antes posible.

No se tiene información alguna sobre si Howell terminó de pagar las tierras, pero para noviembre de aquel mismo año, la comunidad Rastafari de Pinnacle ya estaba bien establecida y su economía poco a poco comenzaba a crecer.

El 23 de noviembre de 1940, John Cerradine, reportero del *Gleaner*, luego de visitar el Pinnacle publicó un extenso artículo plasmando sus observaciones sobre un día casual dentro de la comunidad; en el artículo, se puede observar por ejemplo, que los Rastafari contaban con un fondo monetario común que servía para la compra de alimentos⁶³, ropa, herramientas de trabajo y medicamentos en caso de que sus enfermedades no pudieran ser curadas mediante la medicina tradicional; que la población ascendía a más de 700 personas contando hombres, mujeres y niños; que entre sus huéspedes se encontraban artesanos, agricultores, zapateros, electricistas y carpinteros entre otros; que contaban con una camioneta para transportar a Spanish Town artesanías y verduras para la venta; que contaban con un médico tradicional de Kingston; y que la mayoría de las casas, estaban construidas de madera y paja, mientras que la gran casa, es decir, la casa que se encontraba en lo más alto del Pinnacle y dentro de la cual, residía Leonard P. Howell, estaba hecha de ladrillo (*The Daily Gleaner*, 1940, November 23, p.54).

Una de las razones principales de Howell para establecer el Pinnacle, fue la constante represión y abuso policial que él y sus seguidores sufrían durante los mítines que realizaban en diferentes plazas públicas. Su idea de edificar una comunidad lejos de las grandes urbes, en donde el acceso policial estuviera restringido, tuvo éxito durante algún tiempo, pero para julio de 1941, el *Daily Gleaner* anunciaba un nuevo conflicto entre los Rastafari y las autoridades.

La noticia mencionada, presenta el caso de Nathaniel Osborne, un campesino morador de Sligoville que de acuerdo a su propio testimonio, durante la primera mitad del mes de mayo, sufrió hurto por parte de los Rastafari residentes de Pinnacle; Osborne, al enterarse de que otros dos campesinos pasaban por la misma situación, se reunió con ellos y juntos,

⁶³ Aunque la comunidad Rastafari de Pinnacle cosechaba sus propios alimentos; existían víveres que no podían conseguir por sí mismos y por tanto, era común que algunos miembros bajaran al pueblo cada cierto tiempo para abastecerse de los artículos primordiales.

se armaron de valor para subir a la montaña y encontrarse con quien suponían era el líder de la comunidad Rastafari, pero de acuerdo a la noticia, luego de que éste recibió la queja de los campesinos, ordenó a sus seguidores a que les propinaran azotes en contadas ocasiones como castigo por difamar a su comunidad; fue así que Osborne, luego de recibir 96 azotes, decidió ir al cuartel policial de Spanish Town para denunciar a la comunidad (*The Daily Gleaner*, 1941, July 9, p.1).

Este hecho, marcó la nueva era de represión en contra de los habitantes del Pinnacle y con ello, un nuevo sentimiento de pertenencia comunal por parte de los Rastafari ya no únicamente en términos raciales como hasta antes se había dado, sino en forma de cooperación social como apoyo mutuo hacia las injusticias y el abuso del poder gubernamental sobre sus integrantes.

El 14 de julio de 1941, alrededor de las cuatro de la mañana, un convoy de 153 policías partió desde Kingston rumbo a Sligoville con una gran cantidad de rifles, víveres y equipo aéreo. A las 4:30 de la mañana llegaron a los pies de la montaña y se dividieron en cuatro diferentes convoyes para flanquear diferentes puntos del recinto y comenzaron a arrestar a los Rastafari moradores de Pinnacle (*The Daily Gleaner*, 1941, July 15, p.1 y 14). Una anciana Rastafari, que en aquel entonces era una niña, recuerda la primera incursión policiaca al Pinnacle de la siguiente manera:

“Cada día nos levantábamos a las cuatro de la mañana para ir al río para bañarnos; aquel día fuimos al río como cualquier mañana y de repente, los hombres de la armada vinieron hacia nosotros. Todos comenzamos a correr en dirección a la montaña; nadie había robado nada pero todos corrimos como una estampida y el golpeteo de nuestros pies sobre la avenida principal se escuchaba como un gran temblor. Cuando nosotros íbamos rumbo a la montaña, los policías comenzaron a perseguirnos y después nos reunieron a todos en la Avenida Este, pero allí, no nos agarraron a todos sino que únicamente se llevaron a 72 hombres para Spanish Town. La policía quería arrestar a nuestro líder, Leonard Howell, pero cuando ellos llegaron, él ya no estaba aquí, él escapó entre la maleza y ellos no lo pudieron ver” (Lee, 2003:146-147).

La mayoría de los hombres llevados a prisión fueron absueltos rápidamente y el 24 de julio, tras una inspección al Pinnacle, Leonard Howell fue finalmente arrestado en las

instalaciones de su hogar y llevado al tribunal. Durante el transcurso del juicio, 28 de los 72 hombres arrestados en la incursión policial del 14 de julio, fueron declarados culpables de asalto y perjuicio corporal, y fueron sentenciados a 6 meses en prisión y trabajo forzado (*The Daily Gleaner*, 1941, July 31, p.16). El juicio en contra de Howell, se extendió un mes más y finalmente, el 18 de Agosto de 1941, fue sentenciado a dos años en prisión por agresión física en contra de los tres campesinos que bajo sus ordenes, recibieron 96, 110 y 50 latigazos a manos de los howellitas (*The Daily Gleaner*, 1941, August 19, p.6).

Aunque su líder había sido arrestado una vez más, los habitantes del Pinnacle continuaron con su vida comunitaria y después de que Howell cumpliera su sentencia, regresó a la montaña para instaurar un nuevo negocio; la siembra a gran escala de marihuana.

Durante la década de los treinta, Leonard Howell había tenido contacto directo con trabajadores de la India, quienes lo instruyeron en algunas de sus creencias y tradiciones. Con los tratados de la emancipación y el fin de la esclavitud negra en las Indias Occidentales en 1834, Jamaica, al igual que las demás colonias británicas en el Caribe, necesitó una urgente y abundante mano de obra barata que le garantizara la continuidad de la explotación cañifera de la isla, fue entonces que para 1845, desembarcó en Port Royal, el primer barco proveniente de la India que transportaba consigo a cientos de trabajadores. Al igual que los barcos negreros, estos barcos no transportaban consigo únicamente a máquinas humanas para el trabajo arduo en los cañaverales sino que además, fungieron como puentes culturales entre los diferentes puertos ya que en este caso, los trabajadores que llegaron a Jamaica, rápidamente comenzaron a reproducir sus tradiciones dentro de sus enclaves, y fue así, que entre otros rasgos culturales, el acto de fumar marihuana de manera ritual que de acuerdo a las enseñanzas hindúes sadhus⁶⁴, era practicado como una forma de purificación corpórea, fue ganando terreno entre la población jamaicana⁶⁵ (Mansingh & Laxmi Mansingh, 1985).

⁶⁴ Adeptos de la religión hindú que siguen el camino de la austeridad para obtener la iluminación. La tradición Sadhu consiste en renunciar a todos los vínculos que los unen a lo terrenal o material en la búsqueda de los verdaderos valores de la vida: La espiritualidad.

⁶⁵ Durante mi trabajo de campo en Jamaica, sin importar la parroquia, es decir, fuera en Kingston, Saint James, Saint Mary, Saint Ann y Spanish Town entre otras; fue común percibir el olor a marihuana en las calles y ver fumar a personas Rastafari y no Rastafari de manera desinhibida un cigarrillo de marihuana. En una ocasión, durante una plática informal Michael, Rastafari miembro de la Rastafari Indigenous Village, me comentó que desde que los hindúes trajeron a Jamaica esa tradición, la mayoría de la población jamaicana y

Fue así que durante su temprano contacto con los sadhus, Leonard Howell introdujo a la cultura Rastafari el acto de fumar marihuana, y aunque durante los primeros años de la vida en el Pinnacle, sus moradores únicamente sembraban la planta para el consumo propio; durante la segunda mitad de la década de los cuarentas, bajo las instrucciones de Howell, iniciaron un comercio de marihuana a gran escala, comercio que una década después, se convertiría en la principal justificación gubernamental para destruir la comunidad y finalmente expropiar a los Rastafari las tierras del Pinnacle.

No obstante, desde el regreso de Howell en 1943 hasta mediados de 1954, de manera sorpresiva, no se tiene registro alguno sobre incidentes dentro y a los alrededores del Pinnacle. Al parecer, durante este periodo de casi 11 años, los constantes hostigamientos por parte de las autoridades en contra de Howell y sus seguidores, tuvieron cierta calma. Existen diferentes hipótesis que explican el hecho. Hay rumores de que el Pinnacle era visitado ocasionalmente por algunos policías y militares, pero no se ha encontrado reporte alguno en donde se mencione cualquier tipo de interferencia gubernamental en el negocio ilícito de la producción y venta de marihuana en la comunidad.

Smith, Augier y Nettleford, al hablar sobre el Pinnacle, establecen que éste, pudo haber sido visto como un Estado dentro de otro Estado y por ende, argumentan que con la finalidad de no buscar una rebelión que terminara con alguna secesión y creación de un Estado Rastafari, el gobierno de Jamaica, aún bajo la directriz de la corona inglesa, decidió hacer caso omiso del negocio ilícito de la venta de la marihuana (Smith *et al*, 1960:9); también existen rumores de que Howell estaba protegido por personajes poderosos de la alta esfera social jamaicana; Arthur Kitchin, columnista del *Daily Gleaner* asegura que: “es sabido que Howell fue uno de los más grandes exportadores de marihuana durante este periodo [1945-1955] en alianza con los otros gobiernos coloniales dirigidos por el Héroe Nacional Sir Alexander Bustamante [Primer Ministro de Jamaica independiente]. Y por tanto, a Howell se le permitió operar en el negocio sin arrestos ni impedimento alguno por casi una década” (Dijk, 1993:103).

Cualquiera que sea la razón, el productivo negocio en Pinnacle tuvo su ocaso años después cuando el 6 de abril de 1954, Leonard Howell fue detenido en el *Downtown* de

sobre todo, los de bajos recursos, habían adoptado el acto de fumar marihuana por diversas razones, y desde entonces, se convirtió en una costumbre normal para la población de la isla. No obstante, es importante señalar que el consumo de este psicotrópico natural, está penalizado por la *Dangerous Drugs Act of Jamaica*.

Kingston y acusado por posesión de instrumental médico (*The Daily Gleaner*, 1954, April 8, p.7).

No existía ley alguna que impidiera la posesión de instrumental médico y aunque durante el juicio se argumentó, que Howell por no ser médico, no tenía por qué estar en posesión de este instrumental; el hecho puede sustentar la idea de que para finales de la segunda mitad de la década de los cincuentas, los negocios de Howell ya no estaban siendo productivos para el gobierno y por tanto, había que encontrar cualquier razón para poder eliminarlo del camino.

Como quiera que sea, el 13 de abril de ese mismo año, Howell fue absuelto (*The Daily Gleaner*, 1954, April 14, p.4), pero un mes después, comenzaron las constantes incursiones policiales y militares al Pinnacle.

El 22 de mayo de 1954, un convoy de militares y policías partieron de Kingston rumbo a Pinnacle y en la incursión, 140 Rastafari fueron arrestados y 8 toneladas de marihuana fueron decomisadas (Dijk, 1993:105). El 24 de mayo, una segunda incursión militar obtuvo un arresto más y 9000 plantas más fueron destruidas. Dos días después, una tercera redada acabó con otras 14000 plantas y tres hombres más fueron arrestados (*The Daily Gleaner*, 1954, May 25, p.1; 27, p. 1; 28, p.1). De todos los detenidos, aproximadamente 110 fueron encontrados culpables por posesión y venta de marihuana y las sentencias rondaron entre los nueve meses y dos años de prisión con trabajo forzado (Lee, 2003:191).

Durante la incursión militar al Pinnacle, las cosas de los habitantes fueron incendiadas, las tierras de cultivo, fueran o no de marihuana, fueron envenenadas y el ganado fue aniquilado. Los tiempos de bonanza del Pinnacle habían terminado y aunque las tierras no fueron expropiadas de inmediato, los habitantes del Pinnacle tuvieron que buscar un nuevo hogar. Algunos de ellos se dispersaron por Spanish Town pero la mayoría, decidieron vivir en un mismo lugar en Kingston que posteriormente fue conocido como Back O'Wall y Ackee Walk (Lee, 2003: 201-209).

Esta revisión histórica del Pinnacle, nos permite observar que los lazos de sangre por la creencia en una ascendencia común en tanto descendientes de esclavos africanos, no fue el único rasgo de identitario que generó la creación (etnogénesis) de los Rastafari, sino que además, la vida en comunidad, la búsqueda de los mismos reclamos y la experiencia socializada de la vida cotidiana de los Rastafari en el Pinnacle, fueron otro rasgo generador

de su identidad étnica. De acuerdo a Barry Chevannes, los moradores del Pinnacle, aunque eran responsables por el desarrollo familiar, al mismo tiempo practicaban un trabajo comunal que beneficiaba íntegramente a la comunidad en el sentido político, social, cultural y económico (Chevannes, 1994:123) y esta solidaridad, estaba regida por la creencia en un origen común que en última instancia, instaba a sus moradores a buscar el bienestar común como una necesidad básica. Idea, que se potencializaba aun más, por el sufrimiento en común como consecuencia de los agravios cometidos en contra de su comunidad.

Si bien, en un inicio, la idea del origen común fue de gran importancia para el surgimiento de esta nueva etnicidad, cuando los integrantes de la comunidad comenzaron a vivir juntos, fue que surgieron tradiciones retomadas desde diferentes ámbitos, pero resinificadas bajo un canon común; el del afrocentrismo. Fue así que reformulando ciertas tradiciones cristianas, surgieron las primeras ceremonias espirituales de los Rastafari, en donde ritos y tambores de origen africano, tradiciones espirituales sadhus y creencias judeocristianas sobre los mandamientos bíblicos, fueron incorporadas para crear una nueva manifestación espiritual y con ella, un nuevo marcador identitario en términos de diferenciación cultural/espiritual con respecto al resto de la sociedad jamaicana.

2.4: LA CRIMINALIZACIÓN DE LOS RASTAFARI COMO CATALIZADOR PARA LA IDENTIDAD ÉTNICA.

Hasta antes de la década de los cincuentas, si bien, los Rastafari eran mal percibidos por la sociedad en general debido a la desinformación y a la extrañeza que causaba esta nueva cultura, no existían grandes manifestaciones de repudio en contra de los Rastafari por parte de la sociedad jamaicana. No obstante, durante la década de los cincuentas, dos hechos cambiaron radicalmente la forma en la que la sociedad en general veía a los Rastafari y a partir de entonces, esta comunidad ya no únicamente tuvo que vivir con los constantes agravios gestados por y desde las instituciones gubernamentales, agravios que se manifestaron en la violación de sus derechos humanos, sino que además, comenzaron a sufrir los embates de la sociedad en general que se manifestaban en forma de racismo y discriminación.

Los dos hechos que cambiaron esta historia, fueron el ya mencionado desalojo de Pinnacle, que al ser conocido por la población nacional, fundó la imagen de los Rastafari

como drogadictos, traficantes de armas y droga y personas violentas en contra de quienes no concordaban con sus ideas.

Por otra parte, en 1951, otro hecho, cambió la percepción que la población en general tenía sobre los Rastafari.

El 11 de junio de 1951, una joven pareja compuesta por Sidney Garrell y Bernadette Hugh de 19 y 18 años respectivamente, fue atacada en un centro deportivo de Palisadoes, Kingston. El agresor, quien mató a Garrell y dejó herida a Hugh, fue identificado como un hombre negro con barba, y posteriormente, se determinó que era un hombre Rastafari⁶⁶ (*The Daily Gleaner*, 1951, June 13, Pp.1 y 2; June 14, p.6).

Cuando la noticia se dio a conocer en los medios nacionales, la reacción del público fue bastante desfavorable para los Rastafari ya que comenzó a florecer un sentimiento de recelo y hostilidad hacia éstos últimos, que con el paso del tiempo, se transformaría en discriminación, agresión y exclusión social por parte de la sociedad en general hacia los Rastafari. Luego del atentado, diferentes cartas a la editorial del *Daily Gleaner* fueron enviadas por los ciudadanos jamaicanos para demandar la creación de una campaña que “limpiara” las calles de todo Jamaica, de la presencia de los Rastafari por considerarlos como antisociales, violentos y drogadictos (*The Daily Gleaner*, 1951, June 14, p.6).

Tras esta reacción, algunos ciudadanos y articulistas del *Gleaner* opinaban que no todos los Rastafari eran violentos y exhortaban a la sociedad a hacer un juicio más razonable ya que un Rastafari delincuente, no podía representar la “naturaleza” de todos aquellos hombres barbados y/o Rastafari y su propensión hacia el vandalismo. H.S. Burns, por ejemplo, en un artículo titulado “I know these berded men” publicado el 18 de junio de 1951 en el *Daily Gleaner*, explicaba que: “yo me he relacionado con ellos [los Rastafari] para discutir su forma de vida. No todos ellos son fumadores de marihuana, holgazanes o criminales. Algunos son verdaderos cristianos, con una doctrina de fe bien definida. Ellos

⁶⁶ Durante las primeras décadas del surgimiento de los Rastafari, la mayoría de ellos solían usar barba, por ejemplo, cuando Leonard Howell fue arrestado por primera vez en 1934, fue descrito como un hombre negro atlético y con barba tal como el emperador Haile Selassie I (*The Daily Gleaner*, 1934, March 14, p.21); sin embargo, esta pauta no era una norma ya que no fue sino hasta mediados de la década de los cincuenta, cuando la barba se convirtió en una símbolo identitario Rastafari al ser identificado, al igual que los dreadlocks, como una tradición que los antiguos israelitas utilizaban en referencia y justificación a las citas bíblicas sobre las leyes del nazareato, leyes que les ordenaban dejar crecer su cabellera y barba como un símbolo de pureza (Levítico 21:5).

profesan la fe copta... ellos son creyentes cristianos genuinos y no criminales. Fumar marihuana no es parte de su religión” (Dijk, 1993:107).

No obstante, la opinión generalizada inclinó la balanza hacia la criminalización de los Rastafari ya que se pensaba, que los criminales eran hombres barbados, los hombres barbados eran Rastafari y por ende, los Rastafari eran criminales.

A partir de entonces, la población en general y las autoridades públicas, tuvieron un pretexto para discriminar, denunciar, arrestar e incriminar, a todo aquel hombre barbado fuese Rastafari o no. Un ejemplo de ello lo podemos observar a escasos días del asesinato de Sidney Garrell cuando un grupo de astilladores que trabajaban en la construcción de un muelle en Kingston, rehusaron tener por compañeros de trabajo a hombres con barba, instando a su supervisor, a que enviara a estos hombres de regreso a casa para rasurarse ya que sólo de esa forma, podían volver a trabajar (*The Daily Gleaner*, 1951, June 14, p.1).

Otra nota de 1953, deja entrever la constante discriminación dentro del sector laboral para con los hombres barbados y/o Rastafari: “La agencia gubernamental ha informado que todos los hombres barbados que trabajen en panaderías de Montego Bay, deberán perder su trabajo si no se rasuran. Los hombres barbados son miembros de un campamento Rastafari recientemente creado en esta ciudad” (*The Daily Gleaner*, 1953, May 5, p.1).

El 7 de abril de 1953, Ezekiel Frankson, un líder barbado de un grupo de Rastafaris, fue sentenciado a seis meses de trabajos forzados luego de haber sido encontrado culpable por cargos de *praedial larceny*⁶⁷, el acusado, repuso que durante el incidente, fue a pescar y a darse un baño en una laguna, pero cuando iba de regreso a casa, se paró frente a un árbol y tomó unos frutos para saciar su hambre, él consideraba que esto no era un robo ya que no sabía que el árbol fuera propiedad privada, sin embargo, el hombre barbado fue sentenciado (*The Daily Gleaner*, 1953, April 8, p.4).

El 7 de mayo de 1959, Sidney Laitland, un hombre negro con barba, presuntamente Rastafari y trabajador del *Coronation Market* en Kingston, protagonizó una trifulca con un policía de la zona; tras unos minutos de discusión, Laitland fue arrestado por “lenguaje indecente” en contra del policía, pero el Rastafari, se resistió a ser arrestado. El policía llamó refuerzos y al final del día, 87 personas fueron llevadas a prisión, dentro de la cuales,

⁶⁷ Dentro de las leyes jamaicanas y los países de la Commonwealth, este delito se refiere al hurto de la ganadería y la agricultura producida por particulares o por el Estado.

un número importante eran hombres con barba y presuntos Rastafari (*The Daily Gleaner*, 1959, May 8, p. 3 y 16).

Siete días antes de la trifulca del *Coronation Market*, Clinton Parchment, columnista del *Daily Gleaner*, publicaba un artículo en donde discutía la problemática social de los Rastafari. En su opinión, la actitud confrontativa de la sociedad en general y del gobierno de Jamaica frente a los Rastafari, era ambigua y ambivalente ya que al igual que otras opiniones frente a los atentados de 1951, él, pensaba que no todos los hombres barbados eran necesariamente criminales y que en última instancia, los hombres barbados al igual que los no barbados, eran ciudadanos jamaicanos con los mismos derechos y obligaciones que cualquier otra persona, con esta opinión, Parchment instaba a las autoridades a que dejaran de buscar crimen y violencia en donde no existía, es decir, que dejaran de criminalizar a los hombres barbados por el sólo hecho de su apariencia física (*The Daily Gleaner*, 1959, May 11, p. 8).

Los casos de represión en contra de los Rastafari y con ello, la criminalización de su identidad por ser percibidos como potencialmente peligrosos por su inclinación “natural” hacia la violencia, fue en aumento durante los siguientes años y se pueden encontrar diferentes casos con matices particulares que en lo general, muestran la poca seriedad y consistencia por parte de las autoridades para aplicar la ley, es decir que como ya hemos observado, la mayoría de los casos penales en los que los Rastafari se vieron implicados durante este periodo, fueron contruidos deliberadamente por parte de las autoridades, o en ocasiones, los delitos cometidos por los Rastafari fueron de gravedad mínima. El hecho aquí, es que mediante estos incidentes, podemos observar la forma en la que se fue construyendo el discurso hegemónico sobre los Rastafari, un discurso que retomando el planteamiento teórico del primordialismo, generó la idea de una comunidad natural Rastafari, en tanto éstos, eran catalogados por igual como propensos naturalmente al vandalismo y a la criminalidad.

Por otra parte, es importante mencionar que como consecuencia de esta criminalización, la cohesión social de los Rastafari fue acrecentándose cada vez más, generando con ello, una comunidad de interés que comenzó a luchar en diferentes esferas para lograr el cese a la discriminación.

Desde esta óptica y durante el periodo específico que nos ocupa, este hecho lo podemos observar en las reuniones que algunos representantes Rastafari sostuvieron con diferentes autoridades gubernamentales, como por ejemplo, la de marzo de 1958, en la que Charles Edwards y Priest Abraham, representantes del Congreso Negro Internacional Africano Etíope y una filial de la Federación Mundial Etíope respectivamente (ambas organizaciones Rastafari), sostuvieron una reunión con el jefe policial del cuartel central en Kingston, para exigir la impartición equitativa de la justicia y el cese a la represión en contra de las personas barbadas que fueran miembros o no de la comunidad Rastafari (*The Daily Gleaner*, 1958, March 22, p.3). Pero aun con ello, la prepotencia policial por buscar cualquier excusa para detener a los hombres barbados, Rastafari o no, pero percibidos como tal por su apariencia física, continuó con el transcurso del tiempo; hasta que a mediados de 1960, el gobierno colonial inglés encontró la excusa perfecta para continuar con su campaña de cero tolerancia Rastafari y justificar su detención como medida necesaria para el bienestar y la estabilidad social de la isla.

El 6 de abril de 1960, un batallón policial incursionó en las instalaciones de la *African Reform Church*, organización religiosa Rastafari liderada por Claudius Henry⁶⁸, arrojando a éste y a cinco de sus seguidores, culpándolos de traición a la corona inglesa bajo *Treason Felony Law*. Seis Rastafari más miembros de la congregación, fueron arrestados por posesión de marihuana. De acuerdo al *Gleaner*, durante las investigaciones posteriores, se encontraron en la propiedad de la iglesia, 2500 detonantes eléctricos, 18 rollos de dinamita, un revolver calibre 32, una gran cantidad de machetes, espadas, bastones, caracoles rellenos con cemento, garrotes y lanzas (*The Daily Gleaner*, 1960, August 9, Pp.1 y 4; August 26, p.1).

Posteriormente, el 6 de mayo de aquel mismo año, se dio a conocer una carta que Henry había escrito con la finalidad de enviarla a Cuba; el destinatario era Fidel Castro y en ella, Henry exponía:

“Estimado señor. Sírvase este medio para informarle que nosotros, los miembros del movimiento para el Retorno a África en Jamaica, le informamos que a través de

⁶⁸ Claudius Henry fue otro de los pioneros Rastafari que durante los primeros años de la década de los treinta, revisando las profecías bíblicas, concibió la divinidad del emperador Haile Selassie I como el Dios de la raza negra.

nuestro líder, Reverendo C.V. Henry, junto con otros 2000 miembros, estamos organizando un nuevo gobierno. Es por ello que deseamos llamar su atención sobre las condiciones a las que hoy nos enfrentamos como gente pobre, desheredada que fue traída hasta aquí desde África por los negreros británicos hace más de 400 años para servir como esclavos. Ahora, deseamos regresar a casa en la paz, para vivir bajo nuestra propia vid y bandera, bajo un gobierno como el suyo que le hace justicia a la gente pobre. Todos los esfuerzos que hemos realizado para obtener una repatriación pacífica han sido un fracaso total [...] De ahí que hemos decidido luchar por nuestros propios derechos. Por lo tanto, queremos asegurarle Señor, que tras esta guerra, el futuro y nuevo gobierno de Jamaica así como el del resto de las Indias Occidentales Británicas le servirán fielmente a usted y su gobierno [...] Nosotros nos estamos preparando para una invasión al actual gobierno jamaicano y por ello, necesitamos su ayuda y consejo personal. Tenemos los hombres necesarios para el trabajo [...] la gente negra de Jamaica está con usted y su gobierno al cien por ciento y deseamos poner entre sus manos el gobierno de Jamaica antes de que regresemos a África. Por lo tanto esta lucha es también su responsabilidad y es por ello que confiamos en que usted pueda conceder a nuestro líder Reverendo C. V. Henry y su hijo Sr. Ronald Henry la oportunidad de una entrevista [...]” (*The Daily Gleaner*, 1960, May 6, p.16).

Este otro ejemplo nuevamente nos presenta información de relevancia para observar cómo durante las primeras décadas del surgimiento de los Rastafari en Jamaica, ciertos hechos históricos y las bases ideológicas que giran en torno a ellos, son susceptibles de describir bajo el proceso histórico de la generación de identidad étnica en tanto un proceso de etnogénesis.

En primera instancia, nuevamente podemos observar la construcción histórica que los Rastafari, en este caso los miembros de la *African Reform Church*, realizaron a partir de la esclavitud negra para fundamentar su pertenencia al continente africano y con ello, reclamar una ascendencia común, aspecto que como ya hemos venido observando, creó en los primeros Rastafari un sentimiento de cohesión social y ayuda mutua entre los que consideraban, eran parte de esta gran familia afrodescendiente. A partir de ello, la constante lucha de los Rastafari por buscar su retorno a África mediante alguna instancia legal, fue uno de los efectos que su construcción étnica en términos simbólicos les demandó, al no considerarse a sí mismos como súbditos de la corona inglesa y reivindicar en contrapartida,

sus vínculos con el continente africano. Pero tal como expresa la carta de Henry, al no encontrar una solución legal, este mismo sentimiento de comunidad los instó a planificar una rebelión que garantizara su retorno a África.

Por otra parte, estas mismas características y sentimientos de solidaridad entre los miembros de la *African Reform Church*, sentimientos que los llevó a buscar el levantamiento armado para buscar un mejor futuro entre los miembros de su comunidad, reforzaron la idea de la sociedad en general y el gobierno en particular, sobre las características intrínsecas a los Rastafari en tanto cualidades e instintos naturales (primordialistas) que éstos tenían hacia la delincuencia, la drogadicción, la holgazanería y en este caso en particular, la rebelión.

Esta creciente visión que las autoridades tuvieron hacia los Rastafari, generó una progresiva criminalización y hostigo policial en contra de las diferentes congregaciones Rastafari en donde como veremos, en contadas ocasiones, los derechos humanos de estos últimos fueron violentados.

Al igual que en los casos anteriores, existen abundantes ejemplos sobre las incursiones militares y policiacas que sin aparente excusa, fueron implementadas durante la década de los sesentas en diferentes congregaciones y lugares de culto Rastafari, pero nuevamente, para darnos sólo una idea de los hechos, a continuación relataremos dos casos.

El primero de ellos tuvo lugar el 14 de septiembre de 1960 cuando un batallón policial de Kingston invadió una yarda en el corazón de Trench Town conocida como el “Bonagie Camp”; durante la incursión, cuatro Rastafari que respondían a los nombres de Ras Bonagie, David Bonagie Ras, Queen Luña Ras y Benjamin Ras, fueron arrestados y acusados por posesión de pipas para fumar marihuana (*The Daily Gleaner*, 1960, September 16, p.4). Los reportes sobre los hechos, no mencionan alguna denuncia por parte de los vecinos del “Bonagie Camp” o algún otro incidente que exhortara a las autoridades a llegar sorpresivamente a la yarda de Trench Town, ni mucho menos, a inspeccionar las habitaciones y pertenencias de sus habitantes y aunque por ende, este es un claro ejemplo de la violación hacia los derechos humanos de estas personas, dado que el altercado no fue suficientemente difundido, al igual que muchas incursiones más a diferentes comunidades Rastafari alrededor de la isla, el hecho no pasó a instancias mayores.

No así fue el caso de las incursiones militares en diferentes comunidades Rastafari durante la primera mitad de 1968.

Tras cumplir una sentencia de 6 años en cárcel por los delitos de traición a la corona inglesa en los altercados de la *African Reform Church*, Claudius Henry reactivó su congregación en 1966 bajo el nombre de *The New Creation Peacemaker's Association*.

Durante los siguientes años, la congregación creció en tal magnitud, que diferentes sucursales alrededor de la isla fueron instauradas. La vida en estas comunidades era pacífica y hasta el momento no se había registrado altercado alguno que fungiera como pretexto para que las autoridades gubernamentales incursionaran en el sitio, pero a inicios de 1968 las cosas cambiaron.

El 23 de enero de aquel año, 140 miembros de la *Jamaican Constabulary Force* y 150 miembros de la *Jamaican Defense Force*, organizaron una sorpresiva incursión en cuatro de las sucursales de *The New Creation Peacemaker's Association* y como resultado, cuatro Rastafari fueron arrestados. El 5 de mayo, otra sucursal de la asociación de Henry ubicada en el área de *Brea's River* en St. Elizabeth, fue destruida por otra incursión militar, pero en esta ocasión, la comida preparada para el día fue derramada en el suelo y los víveres almacenados fueron deliberadamente contaminados por los militares con gas lacrimógeno. Finalmente, el 3 de junio de ese mismo año, una nueva incursión militar fue reportada en donde 500 policías y militares irrumpieron en las instalaciones de la *Peacemaker's Association* en *Kemps Hill*, Clarendon, armados con pistolas y bombas de gas lacrimógeno (*The Daily Gleaner*, 1968, January 24, Pp.1 y 2; July 15, p.14).

Como en otras ocasiones, estas agresiones no tenían razón de ser debido a que no se había presentado ningún disturbio por parte de los Rastafari miembros de la asociación, y debido a ello, el Concilio para los Derechos Humanos de Jamaica tomó cartas en el asunto.

En su declaratoria, el Concilio argumentó que los Derechos Humanos fundamentales del Reverendo Claudius Henry y sus seguidores, habían sido violentados ya que la forma en la que las incursiones se realizaron, no habían cumplido con las normas establecidas en la ley. En primera instancia, la fuerza militar no tenía por qué haber sido utilizada, ya que al ser una actividad que no implicaba un peligro real para la población, los únicos que en este caso podían haber actuado con la justificación debida, tenían que haber sido los batallones policiales. Además de ello, se argumentaba que los derechos básicos sobre la libertad de

opinión, credo y asamblea, habían sido violentados ya que los congregados únicamente estaban realizando un culto (*The Daily Gleaner*, 1968, July 15, p.14).

Además de ello, el Concilio hacía un llamado a la población y autoridades jamaicanas a que terminaran con la discriminación en contra de los Rastafari y otras minorías, ya que aseguraba, que si esto continuaba, el próximo paso sería la restricción total hacia los grupos y organizaciones que de una u otra forma se opusieran al gobierno y eso podría desencadenar la construcción de un Estado autoritario en donde no existirían los derechos humanos.

Aunque la intervención del Concilio para los Derechos Humanos de Jamaica no fue el único detonante para que a finales de la década de los sesenta la problemática social por la que los Rastafari transitaban fuera visibilizada y atendida en el plano jurídico nacional; este hecho marcó una pauta importante ya que es uno de los primeros indicios sobre las medidas legales que los Rastafari tomaron frente a la constante discriminación y abuso del poder que sufrían.

En este sentido, es importante resaltar que para este periodo, también se registró una cantidad importante de mítines organizados por los Rastafari en avenidas principales y plazas públicas, como por ejemplo, el de octubre de 1969 en donde aproximadamente 500 Rastafari, se reunieron en una plaza pública de St. Ann's Bay para manifestar su insatisfacción respecto a las condiciones sociales en las que su comunidad se encontraba al interior de la isla como consecuencia de una histeria social que consideraba peligrosa la creciente adopción y movilización Rastafari (*The Daily Gleaner*, 1969, October 14, p.2).

Este hecho es importante ya que deja entrever el malestar generalizado por parte de los Rastafari alrededor de la isla, sobre la constante represión hacia los miembros de su comunidad, una comunidad imaginada⁶⁹ que históricamente se fue forjando en primera instancia bajo un proceso de etnogénesis en donde su idea por la reivindicación racial, su ascendencia común, la creación de un argot cultural/espiritual definido a partir de enseñanzas judeocristianas, sadhus y de corte africano, y posteriormente, por la constante represión y discriminación en contra de los suyos al ser considerados por las autoridades y

⁶⁹ Una comunidad imaginada es aquella en la que una porción importante de sus miembros, por el hecho de estar esparcidos espacialmente, no se logran conocer entre sí y muy probablemente, durante el transcurso de sus vidas, ni siquiera podrán verse, ni oír hablar de ellos en concreto, pero en la mente de cada uno de ellos, vive la imagen de su comunión y reconocimiento por el hecho de saber que en algún otro lugar se encuentran personas similares a ellos, que comparten los mismos marcadores culturales. (Anderson, 1993).

sociedad jamaicana no Rastafari, como un mal social que atentaba contra el orden y la paz de la nación.

Esta visión desvalorada por parte de la sociedad y el gobierno de Jamaica, tuvo su clímax en uno de los acontecimientos más oscuros en la histórica relación hostil entre los Rastafari y las autoridades gubernamentales y por ser de suma importancia para la memoria histórica de los Rastafari jamaicanos, a continuación, relataremos brevemente los hechos.

2.5: EL INCIDENTE DE CORAL GARDENS Y LOS RECLAMOS POR EL BIENESTAR COMÚN DE LOS RASTAFARI COMO EXPRESIÓN DE SU ETNICIDAD.

Unos años después de conseguir su independencia política, Jamaica fue el escenario de una de las más crudas y sangrientas masacres en contra de los Rastafari. En la mañana del 11 de abril de 1963 se desarrolló un acto delictivo conocido por parte de las autoridades gubernamentales como el incidente de Coral Gardens y el *Holy Thursday*, acontecimiento que posteriormente sería conocido por los Rastafari como *Bad Friday*⁷⁰.

Un año atrás, en febrero de 1962, un hombre llamado Rudolf Franklin protagonizó una disputa con Mr. Hubert Stewart, el capataz de un territorio conocido como *Rose Hall* en las inmediaciones de Montego Bay. Hubert argumentaba que Rudolf Franklin había estado ocupando parte de las tierras para cultivarlas sin permiso alguno. De acuerdo a los reportes, en la trifulca se encontraban un policía de Montego Bay, Hubert y Franklin, pero cuando este último se resistió al arresto, el policía le disparó en el estómago y el hombro. Tras el altercado, Franklin fue a dar a un hospital de Montego Bay y luego de su recuperación, fue inculcado por posesión ilegal de marihuana y sentenciado a seis meses en prisión (*The Daily Gleaner*, 1963, April 14, p.2).

Cuando Franklin salió de la cárcel, preparó un plan de venganza junto con cinco de sus amigos. Ellos, al igual que Franklin, tenían barba y por este hecho, luego del altercado

⁷⁰ El día del incidente, es decir el jueves 11 de abril de 1963, fue recordado por las autoridades gubernamentales como un día sagrado debido a que varios policías fueron inmolados de manera injusta; mientras que los Rastafari, llaman al siguiente día del altercado, es decir el viernes 12 de abril de 1963, como un mal día, ya que por este hecho, a partir del 12 de mayo cientos de Rastafari fueron asesinados y torturados por las autoridades militares y policíacas de la isla.

como en otras muchas ocasiones, las autoridades identificaron a los infractores como presuntos Rastafari⁷¹.

En la mañana del 11 de abril de 1963, Rudolf Franklin y sus cinco amigos, armados con machetes y pistolas, atacaron la estación de gasolina de Coral Gardens. Durante el altercado, asesinaron al encargado de la estación e incendiaron las bombas distribuidoras del derivado petrolífero. Tras escapar del sitio, corrieron hacia el *Edgewater Inn Motel* en donde mataron al propietario de *Rose Hall* y posteriormente fueron emboscados; dos de ellos perdieron la vida a manos de los policías, pero los demás lograron escapar. Durante el transcurso del día, batallones militares y policíacos fueron enviados al sitio para continuar la búsqueda de los fugitivos restantes y durante otro encontronazo en la zona de *Cassava Piece*, un policía más fue ultimado a manos de los hombres barbados, más tarde, en un tercer encuentro, uno de los fugitivos fue muerto y tres policías resultaron heridos. Finalmente, dos días después, todos los fugitivos fueron arrestados (*The Daily Gleaner*, 1963, April 13, p.1)

Durante el desarrollo del altercado, las dos radiodifusoras de mayor importancia en Jamaica, *Jamaica Broadcasting Corporation* y *Radio Jamaica Rediffusion* crearon gran pánico y alarma entre los radioescuchas al anunciar un “levantamiento Rastafari” alrededor de la isla, y aunque el entonces Primer Ministro Alexander Bustamante, en rueda de prensa anunciaba que el incidente era de carácter local y que no había por qué estar alarmados, la represión en contra de los Rastafari, por ser hombres barbados y por ende, ser criminales, encontró su principal justificación alrededor del altercado.

Aunque en las noticias locales de aquel entonces, no se reseñó un discurso de Alexander Bustamante en el que instaba y ordenaba a las fuerzas policíacas y militares la brutal represión en contra de los Rastafari; en la actualidad, estos últimos aseguran que en aquel entonces, el Primer Ministro jamaicano fungía como títere de la corona inglesa y debido a que el movimiento cada vez cobraba más fuerza, el altercado fue razón suficiente para que Bustamante ordenara “arrestar a cualquier Rastafari vivo o muerto”; y una noticia reciente del *Gleaner* que conmemora el incidente, viene a confirmar los supuestos, al aseverar que

⁷¹ No se tiene información certera sobre si Franklin y sus amigos eran o no Rastafari. Todos los Rastafari que durante mi trabajo de campo entrevisté aseveraron que Rudolf Franklin no era Rastafari, pero el hecho es que aún de haberlo sido, sus acciones no justificaban de ninguna manera la actitud gubernamental que luego del incidente, se ejerció sobre la comunidad Rastafari en general.

“Sir Alexander Bustamante, héroe nacional y primer Primer Ministro de Jamaica independiente, convencido de que todos los Rastafari eran villanos, ordenó su exterminio” (*The Daily Gleaner*, 2013, April 7).

Para el mediodía del 11 de abril de 1963, las fuerzas militares y policíacas ya estaban buscando, reprimiendo y arrestando a cualquier persona con barba y/o dreadlocks alrededor de la isla. De acuerdo a los reportes locales, la caza se extendió durante toda la tarde y noche de aquel mismo día dando como resultado, la detención (en cifras oficiales) de 150 individuos Rastafari con cargos que variaron desde “vagancia, posesión de literatura ilegal, artefactos y substancias prohibidas, personas sospechosas, posesión de drogas peligrosas y posesión de pistolas peligrosas” (*The Daily Gleaner*, 1963, April 13, p.1). No obstante, una investigación reciente, asevera que los detenidos se contaron en cientos, al igual que los asesinados y heridos de gravedad por la represión policial (Thomas *et al*, 2011).

Existen varios y muy interesantes testimonios de ancianos Rastafari que en aquel entonces sufrieron en carne propia la brutalidad militar al ser calificados como delincuentes por ser hombres barbados o mujeres con *dreadlocks*⁷², y con la finalidad de presentar más gráficamente no únicamente la violación a los derechos humanos, sino además, la forma en la que estas atrocidades crearon una nueva lucha Rastafari como resultado de la cohesión social y por ende, en términos de pertenencia étnica, a continuación presentaremos algunos de los testimonios.

Bongo Isaac, miembro activo de la Orden Nyahbinghi y del Concilio de Ancianos de la Orden Nyahbinghi, nació en 1935; en 1963 tenía 28 años y ya era Rastafari, durante el incidente, se encontraba en las montañas de St. James, hacía tres semanas que se encontraba trabajando aisladamente, cortando madera, limpiando el área y quemando la maleza; salió de la montaña el viernes 11 de abril con bolsas de carbón para distribuir las en la ciudad y debido a que se encontraba aislado, no sabía nada sobre el incidente. Cuando bajó a la ciudad, otro Rastafari le dijo que la policía estaba en el área y le explicó la situación, fue entonces que Bongo Isaac fue a su casa:

⁷² Desde mediados de la década de los cincuentas, los *dreadlocks* (cabello enredado) ya eran un rasgo identitario Rastafari bien definido, y al igual que la barba, su uso se justificaba mediante citas bíblicas. Para una mayor referencia, ver capítulo 3.

“Yo tenía a mi esposa ahí y cuando fui por ella, nos fuimos a una montaña alta llamada *Charmon*, ahí estuvimos escondidos por aproximadamente cuatro días, hasta que decidimos bajar e ir a St. Elizabeth. Hasta ese lugar son aproximadamente 38 millas y nosotros las recorrimos a pie durante la noche, en ese lugar nos encontramos con un hermano llamado Bongo Levi, y él nos puso al tanto de la situación [...] nos alcanzaron y los policías comenzaron a arrojarme piedras en la cabeza, durante el escape, sentía como algunas personas clavaban ramas en mi torso desde atrás y cuando volteé lo único que yo podía observar desde esa posición era a un hombre negro, grande y fuerte, él tenía una soga grande y con ella me quería amarrar, pero yo logré correr más rápido que él hacia las montañas; ahí me reuní con otros hermanos, pero alrededor de las dos de la mañana escuchamos que la policía venía hacia nosotros, lograron agarrar a algunos de nosotros, a algunos de mis hermanos los enjuiciaron por asalto común, a mí me enjuiciaron por posesión de una lámpara de gas, estuvimos siete días en la estación policial de *Black River* y para el día 8 nos trasladaron a la estación de *Balaclava*” (Thomas *et al*, 2011).

Empress Enid Steele, nació en 1932, fue miembro de la orden Nyahbinghi y durante el incidente de Coral Gardens, vivió en una yarda en Montego Bay. Enid recuerda los hechos de la siguiente manera:

“Cuando me desperté escuche rumores de las demás personas en la yarda, de que unos Rastafari habían matado a unos policías, entonces nos encerramos en la casa, pero al siguiente día alrededor de las cuatro de la tarde, oímos cómo se acercaba un carro rápidamente; paró afuera de la yarda y desde mi choza escuchaba los ruidos de afuera, se escuchaban las botas de los militares, miré con cuidado hacia fuera y vi a todos esos militares, entonces en voz baja le dije a mi esposo que había muchos hombres allá afuera, en otra choza en la misma yarda vivía otro hermano Rastafari, entonces desde la ventana vimos como los policías derribaron su puerta, lo sacaron y comenzaron a golpearlo fuertemente, lo arrastraron hasta el patio de la casa hasta que quedó inmóvil, entonces yo corrí hacia la cama y tomé el colchón, necesitaba salvar a mi esposo, puse el colchón en una esquina del cuarto y mi esposo se metió entre el colchón y la pared, así fue como él se salvó de ser brutalmente masacrado, yo estaba embarazada, a punto de parir y por esa razón los militares no me hicieron nada, para el sábado en la noche, yo tuve a mi bebe, con toda la violencia que existía afuera, yo no quise ir al hospital,

temía que si salíamos, masacraran a mi esposo, así que con la ayuda de Dios tuve a mi bebe en la casa, pero mi bebe sólo duró siete días, los militares y la policía rondaban día y noche la zona, así que no pudimos salir para nada, y mi bebe murió porque no pudimos salir a conseguir comida” (Thomas *et al*, 2011).

Ras Noel Bennett, nació en 1939 y no estaba afiliado a alguna organización o mansión Rastafari, era agricultor y durante el incidente se encontraba trabajando en una montaña en Montego Bay; al enterarse del conflicto corrió a refugiarse a su yarda:

“la policía llegó a mi yarda y nos esposó, uno de los policías dijo: quemaremos su propiedad; yo respondí: hombre, ¿qué es lo que estás diciendo? Y uno de los policías que tenía un rifle grande lo clavó sobre mi pié izquierdo, me destrozó el dedo pulgar. Una de mis hermanas Rastafari gritaba y lloraba y entonces el policía le dijo: ¿Piensas que esto es malo? Sólo espera un poco más, sólo espera a que lo metamos a la cárcel [...] para la segunda mañana, ellos [los policías] nos sacaron uno por uno, nos pegaban brutalmente con sus bastones, nos sacaban para apalearnos y nuevamente nos metían, así fue durante tres días, finalmente nos enjuiciaron por robo a mano armada, ¿sabes? Cuando nos agarraron nosotros estábamos escondidos, nunca robamos nada” (Thomas *et al*, 2011).

Estos testimonios son sólo algunos ejemplos de los actos impunes en contra de los Rastafari como consecuencia del incidente de Coral Gardens. La justificación de ello, fue la invención de un sinnúmero de reportes que hablaban sobre el supuesto hurto de comida y el robo a mano armada por parte de los Rastafari alrededor de la isla, reportes que posteriormente fueron desmentidos (Dijk, 1993:166). Pero la importancia de esta información radica en que a través de ella, podemos observar cómo la imagen colectiva de la sociedad jamaicana no Rastafari, imagen construida desde y por las autoridades gubernamentales, jugó un papel fundamental para la discriminación y criminalización en contra de los Rastafari.

El 15 de agosto de 1963, el Reverendo Greaves, durante el funeral de uno de los policías asesinados en el disturbio de Coral Gardens, expresaba abiertamente el sentimiento de muchos jamaicanos al demandar una nueva legislación que permitiera desembarazarse de la constante amenaza Rastafari, a la que además, calificaba como no buena para cualquier país civilizado (*The Daily Gleaner*, 1963, April 16, p.23). Con este ejemplo, se percibe una vez

más la idea externa sobre la imagen de los Rastafari que se tenía en tanto características intrínsecas a estos últimos como ladrones y peligrosos delincuentes; características naturalizadas que de acuerdo a esta visión, todos los hombres y mujeres con barba y/o *dreadlocks* por ese simple hecho, eran Rastafari, y luego entonces, por ser Rastafari, automáticamente se convertían en criminales; es decir que por sus características primordiales eran sujetos de criminalización, abuso del poder policial/militar y discriminación por el sector no Rastafari de la población jamaicana en tanto que eran percibidos como una “comunidad natural”.

Como hemos venido observado en los casos anteriores, esta condición, instó a los Rastafari a unificarse bajo un mismo sentimiento de pertenencia y comunidad imaginada para crear cohesión social no en términos de comunidad natural, sino de comunidad de interés para luchar juntos por su bienestar social y en este sentido; fueron dos estrategias que fungieron como cemento social de solidaridad y pertenencia frente a esta problemática.

Durante la primera semana luego del atentado, tres de los Rastafari de mayor envergadura en aquel entonces, lograron tener una reunión con Alexander Bustamante. En la reunión, Count Ossie, Philmore Alvaranga y Douglas Mack acusaron a las autoridades del orden civil, de abuso de poder y genocidio; pero el comisionado de la policía, Mr. Gordon Langdon, quien también se encontraba en la reunión, argumentó que los Rastafari habían declarado la guerra en contra de la sociedad y esas eran las consecuencias de sus actos delictivos. El grupo Rastafari manifestó su deseo para viajar a Montego Bay con la finalidad de estudiar la situación y desmentir las versiones oficiales creadas por los medios nacionales, pero el Primer Ministro Bustamante les recomendó que no fueran ya que él no podía garantizar su seguridad dentro del área.

Aun con el recelo gubernamental, Philmore Alvaranga y Douglas Mack hicieron un cuidadoso estudio sobre las inconsistencias en los arrestos luego del incidente de Coral Gardens y al finalizar, hicieron un reporte con una carta dirigida a las Naciones Unidas para denunciar las acciones genocidas del gobierno jamaicano (Mack, 1999:118-119).

Posteriormente, Douglas Mack y Philmore Alvaranga viajaron hacia Nueva York en diciembre de 1963 con la finalidad de presentarse ante las Naciones Unidas para denunciar el acto genocida y para conseguir fondos monetarios que les permitiera la realización de una segunda visita a diferentes países africanos con la finalidad de buscar la repatriación de

los Rastafari jamaicanos; este proyecto fue conocido como la *Second Back-to-Africa Mission*. Ras Samuel Clayton, tercer integrante de la misión recuerda los hechos de la siguiente manera:

“Yo tuve que quedarme unos días más en Jamaica pero alcancé a mis compañeros en Nueva York en enero de 1964; cuando ya todos estábamos reunidos, hicimos planes para ir a las oficinas centrales de la ONU, queríamos una reunión con el secretario general de la organización; la masacre de Coral Gardens aun resonaba en nuestra mente y no estábamos dispuestos a que esto quedara impune, no sin antes tomar cartas en el asunto [...] Cuando pedimos reunimos con el secretario general de la ONU, nos dijeron que él estaba de viaje pero nos ofrecieron tener una reunión con Mr. Lynn y Mr. Yap, secretarios adjuntos del secretario general. Traíamos con nosotros un cuadro de madera hecho por Ras Dizzy, el cuadro representaba al continente africano unido; ésta fue nuestra carta de presentación ante los secretarios de la ONU; luego de darles el obsequio, les planteamos un panorama general de cómo nuestra comunidad estaba sufriendo a manos de las personas poderosas de Jamaica, explicamos que representábamos a cientos de Rastafari que buscaban la repatriación, pedimos financiamiento económico o algún apoyo para poder cumplir nuestro cometido de viajar al África negra para continuar con los diálogos de repatriación [...] también hablamos sobre la violación a nuestros derechos en la masacre de Coral Gardens, presentamos nuestro reporte y luego de una larga plática, los secretarios repusieron que entendían la problemática y que celebraban nuestra iniciativa, pero que lamentablemente, la ONU, no podía organizar acciones en contra de este tipo de casos si es que las peticiones se hacían de manera individual o desde una organización no gubernamental; para que tomaran acciones necesitábamos el respaldo de algún Estado miembro de la organización y fue entonces que en nuestra misión a África buscamos incansablemente el apoyo de algún Estado que pudiera denunciar las atrocidades y brutalidad en contra de los nuestros” (Entrevista con Ras Samuel Clayton; Kingston, Jamaica. Octubre 5 de 2012).

Las resoluciones en los países africanos que visitaron, no tuvieron gran impacto y aunque los proyectos de la repatriación continúan hasta nuestros días, no se ha logrado una vía legal para que esta histórica demanda pueda ser concretada. Lo mismo ha sucedido con las exigencias de reparaciones por los actos genocidas de Coral Gardens, pero lo importante de

este hecho, es que una vez más, podemos observar cómo los agravios cometidos en contra de particulares Rastafari, fungieron como catalizador para extender los sentimientos de solidaridad comunitaria de los Rastafari, con la finalidad de exigir demandas de reparación y hacer saber sus deseos para que el mundo entero se enterara, mediante la plataforma de la ONU, de la problemática social en la que se encontraban al interior del Estado jamaicano.

El intento de 1964 por ser escuchados en la ONU, no fue la primera ocasión en la que los Rastafari apelaron a este organismo internacional; el 14 de julio de 1962, Mack y Alvaranga, enviaron un cablegrama al director del Comité Especial de Descolonización de la ONU, para instar a la organización a tomar acciones en contra de la opresión política hacia los Rastafari por parte del gobierno colonial dirigido por Alexander Bustamante (*The Daily Gleaner*, 1962, July 22, p.1).

Estos hechos, manifiestan que los sentimientos solidarios de los Rastafari, en tanto sentimientos de unificación y pertenencia, fungieron como elementos identitarios de relevancia para crear una comunidad de interés en tanto la finalidad era buscar el bienestar social de toda la comunidad, ya que aunque existían un gran número de Rastafari jamaicanos que no habían sido afectados directamente por los incidentes de Coral Gardens u otros agravios cometidos sobre algunos Rastafari, la comunidad entera, al ser percibida desde el exterior por sus rasgos primordialistas, como propensos a la violencia y el vandalismo, era potencialmente susceptible de ser agredida en algún momento y situación determinada, y por ende, era de vital importancia que la comunidad entera se unificara e identificara no únicamente bajo sus rasgos culturales y sus tradiciones compartidas, sino además, bajo la nómina de un grupo minoritario reprimido, racializado, discriminado y criminalizado por el resto de la sociedad jamaicana no Rastafari.

Pero estos hechos, no fueron los únicos detonadores de la cohesión social y la generación de etnicidad entre los Rastafari, ya que como veremos a continuación, la represión y discriminación en el sector laboral y educativo, fueron otros dos campos que fungieron como caldo de cultivo para la fortificación de la etnización Rastafari.

2.6: La discriminación en el sector laboral y educativo como agentes tonificadores de la etnicidad Rastafari.

Para la década de los setentas, la condición discriminatoria sobre los Rastafari seguía en pie, pero a diferencia de los cincuentas en donde no se justificaba de ninguna forma la alienación en la apariencia física de los trabajadores; durante este periodo, los directivos laborales justificaban la necesidad de que sus trabajadores no tuvieran barba ni *dreadlocks*, mediante parámetros salubres y de seguridad laboral. Dos ejemplos bastante clarificadores sobre el hecho, son los casos de Michael Batts y de un grupo de bomberos.

Michael Batts, piloto de *Air Jamaica* fue despedido el 8 de julio de 1977 debido a “incumplimiento con las regulaciones de seguridad aérea” de la compañía. Batts tenía tres años laborando como piloto en la compañía aérea y hasta entonces, no había sufrido ningún percance, pero cuando decidió dejar crecer sus *dreadlocks* y barba para manifestar abiertamente su fe Rastafari, la compañía aérea lo despidió. De acuerdo a Batts, este hecho atentaba contra su integridad y libre determinación para profesar su religión, y acusaba a la compañía de haber violado sus derechos humanos. Por su parte, *Air Jamaica* argumentaba que la razón de su expulsión, no tenía nada que ver con el hecho de que fuera Rastafari, sino que de acuerdo a los estatutos de la compañía, ningún piloto podía traer el cabello largo y dejarse crecer la barba (*The Daily Gleaner*, 1977, July 13, p.1).

En enero de 1979, tres Rastafari miembros del departamento de bomberos de St. Catherine fueron notificados de su pronta expulsión si es que éstos, no cortaban sus *dreadlocks* y barba en un lapso de siete días. Como en el caso anterior, los Rastafari argumentaron que esa orden era arbitraria y atentaba contra su derecho a ostentar cualquier religión, ya que sus *dreadlocks* y barba, eran indicios de su religión Rastafari. Por su parte, Byrel Cameron, el superintendente del departamento de bomberos, expresó que esta medida no era por discriminación religiosa, sino que se fundaba en garantizar la mejor eficiencia de los bomberos ya que los *dreadlocks* y la barba, impedían la buena respiración de los Rastafari al utilizar la máscara protectora y esto, constituía un peligro para ellos mismos y para sus compañeros (*Jamaican Daily News*, 1979, January 20, Pp.1 y 23).

Pero como veremos a continuación, la discriminación en el sector laboral no fue la única forma en la que las características intrínsecas a la identidad Rastafari, percibidas por los entes ajenos como características comunes y naturales a todos los miembros de la comunidad, es decir, como características de identidad étnica primordiales, fungieron como

agentes para la violación de los derechos humanos y las garantías individuales de los Rastafari.

En el sector educativo, los niños y jóvenes Rastafari también sufrieron la prepotencia de las autoridades al ser suspendidos de las clases y negárseles el acceso a la escuela si es que no acataban las normas para cortarse el cabello.

De acuerdo a un reporte del *Gleaner*, una norma general para todas las escuelas durante la década de los setentas, se refería a que los estudiantes, debían de tener el “atavío correcto” todo el tiempo; su cabello debía de estar cuidado y bien cepillado, y no se permitía el uso de gorros cuando los estudiantes tuvieran puesto el uniforme, ni en la escuela, ni en la calle (*The Daily Gleaner*, 1978, January 19, p.1). Esta norma se aplicó desde entonces con estricta premura hacia los jóvenes Rastafari que utilizaban *dreadlocks* como símbolo de su espiritualidad.

El 18 de junio de 1978, tres estudiantes Rastafari de la *Kingston Technical High School* (Michael Wright de 18 años, Ronald Dawson de 16 años y Carlton Rose de 16 años) fueron enviados a casa por el señor Roper, director del instituto quien argumentaba que las reglas del instituto estaban siendo corrompidas por los tres estudiantes ya que su cabello, no cumplía con las normas del cuidado y el cepillado. Al igual que en algunos otros casos sobre la discriminación en el sector laboral, los estudiantes argumentaban que la reglamentación sobre el cabello, atentaba contra sus derechos a ostentar alguna religión. (*The Daily Gleaner*, 1978, January 19, p.1).

Tras la difusión de la noticia, se dieron a conocer otros casos similares en escuelas de Montego Bay y Trench Town, lo que ocasionó una rápida movilización Rastafari que protestaba sobre la discriminación en el sector educativo, y gracias a ello, bajo la tutela del Ministerio de Educación, se formó una Comisión que se encargaría de resolver los casos y de reformar los estatutos educativos para que los rasgos culturales y expresiones materiales de la fe Rastafari no fueran violentados dentro de las instituciones de educación pública.

Mientras se dictaminaba alguna resolución, se ordenó que las escuelas implicadas aceptaran nuevamente a los jóvenes Rastafari y que estos, por el momento, acudieran con sus *dreadlocks* amarrados hacia atrás o con un *tam*⁷³ que no estorbara la visibilidad de los demás alumnos (*The Daily Gleaner*, 1978, February 18, p.1).

⁷³ Gorros tejidos, utilizados por los Rastafari para cubrir sus *dreadlocks*.

Para mediados de febrero, finalmente la Comisión estableció que los niños Rastafari podían acudir a la escuela con *dreadlocks*; únicamente se pedía que los jóvenes estudiantes fueran sinceros y que no dejaran crecer sus *dreadlocks* alegando que eran Rastafari cuando en realidad no lo eran, es decir que se exhortaba a la población estudiantil a que únicamente los verdaderos Rastafari acudieran a la escuela con *dreadlocks* (*The Jamaica Daily News*, 1978, February 22, p.15).

Aunque sin duda alguna este fue un paso de suma importancia para la comunidad Rastafari jamaicana por ser uno de los primeros derechos humanos que lograron conquistar bajo una reglamentación oficial; las opiniones de disgusto por parte de algunos padres de familia de la población jamaicana no Rastafari, salieron rápidamente a flote.

En una carta para los editores del *Jamaica Daily News*, el señor Bell, ciudadano jamaicano; exhortaba al Ministerio de Educación a recapacitar sobre la decisión tomada para permitir a los niños Rastafari el acceso a las escuelas públicas. En la carta titulada “Away with school dreads!”, el señor Bell argumentaba que si ahora los niños Rastafari podían ir a la escuela con *dreadlocks* por cuestiones religiosas, en un futuro próximo estos mismos niños sustentarían que su religión les permite fumar libremente marihuana y que al tener que practicar su religión en todo lugar, entonces exigirían su derecho a fumar marihuana dentro de las instituciones escolares, convirtiéndolas en centros de drogadicción (*The Jamaica Daily News*, 1978, February 25, p.7).

Como podemos observar, la tensión entre la sociedad jamaicana Rastafari y no Rastafari, tuvo sus momentos de estira y afloja en diferentes contextos históricos, pero hacia mediados de la década de los setentas, el Primer Ministro Norman Michael Manley, finalmente reconoció abiertamente que durante décadas los Rastafari habían sido constantemente discriminados sin justificación alguna. Argumentó que en todo grupo social, existían buenos y malos elementos y que en el caso de los Rastafari, debido a estos malos elementos se había creado un encarnado odio hacia la totalidad Rastafari pero que esta actitud, con una buena educación e información masiva, debería de cambiar, ya que el hecho de traer barba y *dreadlocks*, no convertía a las personas en Rastafari y mucho menos, el hecho de ser Rastafari era sinónimo de delincuencia (*The Daily Gleaner*, 1976, January 12, p.15).

Este hecho fue de suma importancia ya que reconoció de manera oficial, la discriminación en contra de los Rastafari como consecuencia de una imagen desvalorizada y de la creencia generalizada sobre los rasgos primordiales/biológicos e intrínsecos a este grupo social, y fue mediante este reconocimiento, que una vez más, los Rastafari se organizaron como una comunidad de interés bajo la consigna de los derechos humanos para todos y cada uno de los Rastafari jamaicanos, al exigir una reunión con el Primer Ministro para deliberar sobre las condiciones actuales de la comunidad y ver la forma de intentar cambiarlas.

Para este cometido, los Rastafari crearon un comité especial conocido como *Jah Rastafari Selassie I Central Divine Theocratic Government* que representaba a diferentes individuos y organizaciones Rastafari de las 14 parroquias⁷⁴ de la isla.

La primera reunión se llevó a cabo el 10 de marzo de 1976, en la que 50 miembros y representantes del comité Rastafari hablaron con el Primer Ministro Michael Manley sobre los temas de “raza y nacionalidad” y “desarrollo económico comunitario”. Durante la reunión, los Rastafari exigían un reconocimiento oficial de su comunidad, mientras que en los tópicos de raza y nacionalidad, buscaban su reconocimiento como etíopes en Jamaica citando algunas declaraciones de las Naciones Unidas sobre el derecho humano correspondiente a la libertad de las personas para cambiar su nacionalidad. Referente al desarrollo cultural y económico comunitario, los Rastafari argumentaban que durante décadas, habían sido brutalmente discriminados y como recompensa, exigían el derecho y ayuda gubernamental para crear sus propias escuelas y proyectos económicos (*The Daily Gleaner*, 1976, March 11, p.1).

El 5 de julio de 1976, el comité Rastafari sostuvo otra reunión con el Gobernador General de Kingston, Mr. Florizel Glasspole, y en ella, hicieron un llamado para que el gobierno, eliminara la discriminación y los actos atroces en contra de su comunidad por parte de los miembros de la seguridad nacional (policías y militares), quienes durante las últimas décadas, de acuerdo a los Rastafari, habían abusado de su poder al golpear brutalmente, detener injustificadamente y cortar los *dreadlocks* de cientos de Rastafari alrededor de la isla (*The Daily Gleaner*, 1976, June 16, p.2; July 6, p.15).

⁷⁴ En Jamaica la división política de sus Estados, consta de 14 regiones y éstos Estados, son conocidos como Parroquias.

Estos dos ejemplos muestran una vez más, la forma en la que los Rastafari comenzaron a organizarse en tanto comunidad de interés no únicamente bajo el creciente sentimiento de solidaridad generado a partir del proceso de etnogénesis en donde no únicamente los sentimientos de pertenencia común, y las prácticas culturales desarrolladas por ellos mismos fungían como catalizador para la unificación, sino que además, los embates de la vida, en contra de algunos de sus miembros, fueron un rasgo fundamental para la creación de la etnicidad y con ella, posteriormente, la lucha de sus derechos diferenciados.

No obstante, como veremos a continuación, aun con las nuevas leyes y el creciente reconocimiento oficial de la discriminación hacia los Rastafari, los jóvenes miembros de este grupo social, nuevamente comenzaron a ser discriminados en las instituciones educativas.

En el reporte sobre el movimiento Rastafari en Kingston de 1960; los autores expresaban que desde la década de los cincuentas, una cantidad importante de niños Rastafari habían sido discriminados y tratados con brutalidad por parte de los maestros, quienes cortaban el cabello de los niños o simplemente no les permitían el acceso al salón de clases. Desde entonces, los padres de familia habían exigido escuelas particulares para sus hijos, pero hasta ese momento, no se había tomado acción alguna (Smith *et al*, 1960 p.36). Sin embargo, para finales de la década de los setenta, la historia cambió gracias a la difusión masiva de la problemática que hizo saber a los Rastafari de toda la nación, el conflicto en la que sus correligionarios se encontraban, reactivando con ello, su sentimiento solidarios y su lucha comunitaria por el bien general de los suyos.

Para mediados de la década de los ochenta, la nueva regulación educativa, fue utilizada una vez más para impedir el acceso a la educación a un joven Rastafari.

Kirk Navado Johnson de 11 años de edad, fue rechazado de la *Compedown High School* por causa de sus *dreadlocks*; Johnson en su defensa, alegó que ya existían leyes que permitían conservar sus *dreadlocks* a los niños Rastafari sin ningún tipo de discriminación en el sector educativo, pero las autoridades de la escuela, tomaron como pretexto la segunda sección de la cláusula número 23 de la regulación educativa de 1980, en la que se lee: “ninguna persona que por sus capacidades intelectuales sea idónea para ser admitida como estudiante en las instituciones de educación pública, podrá ser rechazada excepto por a) en el caso de que la matrícula esté saturada, y b) en cualquier otro caso en el que los

directivos por cuestiones generales o particulares decidan no hacerlo” (*The Daily Gleaner*, 1984, October 20, p.3).

Bajo esta cláusula, los directivos argumentaron que aunque existían las leyes que protegían los derechos religiosos de los Rastafari, también existían leyes que garantizaban la autonomía de cada institución para aceptar o rechazar a cualquier aspirante, y por ende, haciendo uso de su libre albedrío, habían optado por rechazar a Kirk Johnson en su institución.

Tras la noticia, el abogado Rastafari Miguel Lorne, llevó el caso a la Corte Nacional Jamaicana, a la vez que la Comisión para los Derechos Humanos de Jamaica pidió al Ministerio de Educación que diera a conocer de una manera clara y concisa, su posición respecto a los niños y jóvenes Rastafari que aspiraban a estudiar en alguna institución pública (*The Daily Gleaner*, 1984, October 9, p.19; October 20, p.3). De acuerdo a Miguel Lorne, la posición del Ministerio de Educación en aquel momento, era clara,

“muchas escuelas en Jamaica incorporan algún sistema religioso, algunas escuelas son católicas, otras anglicanas, evangélicas, presbiterianas, todas estas iglesias hegemónicas son intolerantes hacia la diversidad religiosa, entonces, cuando los Rastafari hablamos sobre un Dios negro, sobre la destrucción de la corona inglesa, sobre el retorno a África, muchos de ellos se asustan y es por eso que ellos no querían que nuestros niños se mezclaran con los suyos, para que los nuestros no les metieran esas ideas raras a los suyos; a mi parecer, esa era la verdadera razón por la que nuestros hijos eran rechazados en aquel entonces, por un lado, el Ministerio estaba obligado a aceptarlos ya que no podían violar los Derechos Humanos, pero por el otro, incorporaba cláusulas para que permitieran la expulsión de los niños Rastafari sin que estas, fueran vistas como violaciones a los Derechos Humanos” (Entrevista con Miguel Lorne; Kingston, Jamaica. Octubre 9 de 2012).

Tras llevar el caso a la Corte, finalmente el juez decidió permitir que los Rastafari tuvieran el derecho a usar *dreadlocks* y a no ser discriminados por ningún tipo de institución

educativa, ya que éstos, fungen como una manifestación material de la fe Rastafari⁷⁵; de acuerdo a Miguel Lorne

“el juez decidió que la prohibición en ciertas escuelas para dejar ingresar a los niños con *dreadlocks*, era totalmente inconstitucional ya que ésta, atentaba en contra de los derechos humanos que establecen que todos somos libres de elegir nuestra religión y dado que los *dreadlocks* son una manifestación importante de nuestro sentir religioso, se decretó inconstitucional, racista y discriminatoria la idea de no dejar entrar a los niños Rastafari a la escuela” (Entrevista con Miguel Lorne; Kingston, Jamaica. Octubre 9 de 2012).

Gracias a esta gestión, en la actualidad, los Rastafari jamaicanos gozan del derecho de poder ir a la escuela con *dreadlocks*, pero aun con ciertas restricciones.

Durante la celebración Rastafari por el año nuevo etíope, realizada en el Tabernáculo Nyahbinghi de Scotts Pass en Clarendon, un niño Rastafari llamado Daniel, de 14 años, quien acude a la escuela con *dreadlocks* en una institución pública, me comentó lo siguiente:

“No todas las escuelas pero si algunas, algunas nos piden que nos cubramos los *dreadlocks* con una tela en forma de turbante o con un *tam*, pero como sea tiene que ser del mismo color del uniforme [...] a mí no me molesta y no pienso que eso sea discriminación, al contrario, hay muchos niños que siempre me quieren tocar, quieren tocar mis *dreadlocks*, algunos otros maldosos que me quieren poner chicles o cosas así, entonces traer cubiertos mis *dreadlocks* es mejor que traerlos descubiertos, así me protejo de la gente mala” (Entrevista con Daniel; Scotts Pass, Clarendon, Jamaica. Septiembre 10 de 2012).

Las acciones que los Rastafari tomaron en conjunto con instituciones como el Comité para los Derechos Humanos de Jamaica, no como individuos desposeídos de derechos, sino como comunidad unificada bajo sentimientos de pertenencia y diferenciación frente a los

⁷⁵ Aunque ni para 1984 ni en la actualidad los Rastafari están registrados y reconocidos oficialmente miembros de una religión; el derecho a usar *dreadlocks*, en las instituciones educativas, en el trabajo y en la cárcel, está reglamentado en Jamaica como un derecho humano para los Rastafari por su condición de creyentes y por la importancia espiritual que le otorgan a los *dreadlocks*.

demás, rindieron sus frutos, pero lo importante del hecho, en términos del presente capítulo, es que mediante estas acciones, se puede observar una vez más que los rasgos de identidad étnica Rastafari, en tanto rasgos creados por el proceso de etnogénesis, forman una colectividad de interés, en tanto éstos, fungen como cemento social en la autopercepción de los miembros de un grupo social determinado, en este caso, los Rastafari, no únicamente en el sentido de la construcción simbólica de sus lazos de sangre, de sus tradiciones y características culturales particulares, y de su forma de vida común, sino además, frente a las problemáticas que los aquejan y a los agravios que en tanto son ejecutados a individuos en particular, por los mismos sentimientos de pertenencia, son observados como agravios que atentan contra el bienestar de toda la comunidad.

Una vez que este sentimiento de comunidad fue generalizado para todos los Rastafari jamaicanos de la isla, fue que esta comunidad de intereses, comenzó a generar cada vez más, como respuesta a la constante interacción con agentes no Rastafari de la sociedad y el gobierno jamaicano, una cantidad importante de marcadores culturales diferenciados de los del resto de la nación jamaicana, mientras a que a su vez, como desarrollo ideológico e identitario posterior a la independencia de la nación en 1962, los propios Jamaicanos no Rastafari, comenzaron a retomar ciertas manifestaciones culturales Rastafari para manifestar su apego al discurso nacionalista; aspectos que trataremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO 3. LAS RELACIONES SOCIOCULTURALES ENTRE LA POBLACIÓN JAMAICANA RASTAFARI Y NO RASTAFARI COMO GENERADORAS DE FRONTERAS ÉTNICAS.

“Aquí en Jamaica, existen diversos grupos indígenas; los más notorios son los Revivalistas, los Maroons y los Rastafari, quienes tienen un rico patrimonio cultural de sonidos, danzas, vestidos, tambores, lenguaje, arte y artesanías” (The Daily Gleaner, 2009, September 20, p. D4).

Mi primera impresión de Jamaica rebasó totalmente las expectativas que hasta antes de mi arribo me había formado; durante el proceso constructivo de mi proyecto de investigación, imaginaba que mi experiencia Rastafari en Jamaica, sería totalmente enriquecedora debido a mi conocimiento previo sobre la gran cantidad de personas Rastafari que residían en la isla menor de las Antillas mayores, pero en ningún momento imaginé la exorbitante cantidad de alusiones Rastafari que a mi llegada pude observar en el paisaje urbano Kingstoniano.

Durante las primeras dos semanas de mi trabajo de campo en la ciudad de Kingston, además de realizar otras actividades, me dediqué a hacer un flaneo⁷⁶ general del corazón industrial jamaicano, y a partir de ello, pude obtener información valiosa que me ayudó a entender la dinámica sobre las manifestaciones culturales y relaciones sociales entre la sociedad jamaicana Rastafari y no Rastafari.

Mi primera impresión de la ciudad/país, fue la de un(a) “Kingston/Jamaica Rastafari”, es decir, la de un lugar en el que fuese donde fuese, mis sentidos, y sobre todo los de la visión, el auditivo y el olfativo, captaban lo que pareciese ser, o por lo menos, lo que cualquier persona promedio piensa e imagina que son manifestaciones culturales Rastafari.

En el *Downtown* de Kingston, aproximadamente 3 de cada 10 personas, hombres o mujeres, pero en su mayoría hombres, tienen una apariencia Rastafari al utilizar *dreadlocks* cubiertos o descubiertos y barba en el caso de los hombres; en el *Uptown* la presencia de este tipo de personas, aunque un poco desvanecida, también se puede observar en una aproximación de 1 entre cada 10 personas.

⁷⁶ El flaneo es un(a) método/técnica comúnmente utilizado(a) en la antropología urbana para reflexionar y describir desde un primer acercamiento y bajo la observación directa en diferentes puntos de la ciudad, las diferentes manifestaciones en la cotidianeidad del modo de vida urbano en el espacio investigado.

El olor a marihuana también fue un denominador común a mi paso por las calles, no únicamente de Kingston, sino de todas las parroquias jamaicanas que visité. Como ya lo he mencionado en el capítulo anterior, esta costumbre generalizada para la sociedad jamaicana, comenzó a ganar fuerza durante finales del siglo XIX con la presencia hindú sadhu en la isla, y aunque el acto de fumar marihuana dentro de la cultura Rastafari, no es una tradición bien definida ya que depende de cada persona de manera individual si decide o no fumarla como un acto sacramental; como ya he mencionado más arriba, para cualquier persona promedio extranjera que visite la isla, al percibir el olor de la marihuana quemándose o al observar a diferentes personas fumándola de manera desinhibida, crea la imagen de que es una expresión cultural típicamente Rastafari. En este sentido, dos de cada tres personas que durante mis recorridos pude observar que fumaban, tenían una apariencia Rastafari por portar *dreadlocks* y barba en el caso de los hombres.

La música, es otro factor de importancia en la vida social de los jamaicanos sin importar la parroquia. En este rubro, lo que se piensa es otra manifestación cultural Rastafari, también está muy presente en las grandes y pequeñas urbes. Siguiendo con el ejemplo de Kingston, el común denominador que mi sentido auditivo percibió, fue el de la música reggae y sus principales subgéneros. En los autobuses, automóviles particulares y en algunas casas, restaurantes y negocios de todo tipo, se pueden escuchar los ritmos del *Dance Hall*, *Reggae*, *Rocksteady*, *Ska* y *Calypso* (en ese orden de importancia) y al igual que en el caso de la marihuana, aunque no necesariamente éste tipo de ritmos develan una manifestación cultural Rastafari, el grueso de los extranjeros, al percibir estos ritmos y sobre todo, los del *Dance Hall* y el *Reggae*, recrean en sus mentes la imagen de los Rastafari.

Lo mismo sucede con el arte visual que el sentido de la vista puede captar al caminar por las calles kingstonianas. En el *Downtown*, a medida que uno se adentra entre las laberínticas calles de los *ghettos*⁷⁷, se puede observar diferente iconografía que recuerda la imagen de los Rastafari; banderas del antiguo imperio de Etiopía (verde, amarillo y rojo, con el león negro de Judá al centro) pueden observarse en lo más alto de diferentes yardas;

⁷⁷ Los ghettos, son los típicos suburbios del centro de Kingston y otras parroquias jamaicanas. Es donde la gente más pobre y desposeída vive, bajo una serie de fraccionamientos llamados Yardas, las cuales, al interior están divididas en pequeños cuartos de aproximadamente 3 metros cuadrados; en donde viven familias completas.

algunos postes de luz y teléfono están decorados con franjas coloridas que en su conjunto, de igual forma constituyen la imagen de la bandera imperial etíope; una gran cantidad de murales o dibujos más modestos, adornan las paredes de adobe repellado de una cantidad importante de yardas y negocios, y en ellas, se pueden observar representaciones del emperador Haile Selassie I, la emperatriz Woizero Menen, Marcus Garvey, Bob Marley, Peter Tosh, el continente africano, el mapa político de Etiopía, el león de Judá y la estrella de David entre otros. Esta misma escena, pero en menor cantidad, puede observarse también en el *Uptown* de la ciudad capital.

Desde esta misma categoría, también es común observar una gran cantidad de negocios, sobre todo restaurantes, tiendas de discos y algunos productos con emblemática Rastafari, que incorporan los colores y la iconografía típica que evoca la imagen de los Rastafari.

En cuanto a las formas de expresión popular más comunes en las conversaciones cotidianas de los jamaicanos con o sin apariencia Rastafari, las palabras *Irie* y *Yeahman*⁷⁸ entre otras, palabras reconocidas como propias del argot lingüístico Rastafari, son las de mayor uso entre la población.

Dicho lo anterior, el objetivo del presente capítulo es desentrañar las principales manifestaciones Rastafari y la forma en la que se han desarrollado desde dos polos opuestos a partir de un contexto sociopolítico específico. En el capítulo anterior, ya vimos la forma en la que la etnicidad Rastafari surgió como un proceso de etnogénesis frente a la discriminación y criminalización Rastafari bajo el discurso hegemónico de los rasgos primordialistas intrínsecos a todos sus miembros; pero ahora, mediante la herramienta teórica del interaccionismo, observaremos la forma en la que luego de la independencia jamaicana en 1962, como forma hegemónica de la creación idílica del nacionalismo y la identidad jamaicana, algunas manifestaciones culturales Rastafari fueron incorporadas al argot cultural nacional bajo el discurso hegemónico de la indigeneidad Rastafari, mientras que a su vez, bajo este contexto, los Rastafari generaron especificidades culturales para diferenciarse étnicamente del resto de la sociedad y de las prácticas folclorizadas sobre su cultura que con el paso del tiempo, una gran cantidad de ciudadanos jamaicanos no Rastafari adoptaron.

⁷⁸ Palabra utilizada para asentir alguna idea o acción.

En un primer sentido, al hacer las observaciones ya reseñadas en campo, nos surgieron ciertas inquietudes al conocer previamente la discriminación y la histórica relación hostil entre los Rastafari, los diferentes gobiernos y la sociedad jamaicana no Rastafari que ya hemos reseñado en el capítulo anterior. Tomando ésto como base, nos surgieron las dudas de ¿por qué, si los Rastafari en el pasado, eran discriminados y mal vistos, en la actualidad se percibe entre la sociedad cierto apego, reconocimiento y aprecio por todas aquellas manifestaciones culturales que se piensa, son Rastafari? Y por otra parte, ¿por qué, si los Rastafari sentían tanto recelo hacia los gobiernos y la sociedad jamaicana que los discriminaba y reprimía, en la actualidad, han tolerado que el grueso de la sociedad adopte ciertas manifestaciones culturales que para ellos, es decir, para los Rastafari, son de carácter sagrado?

Desde estas dos interrogantes centrales, es que basaremos la estructura del presente capítulo pero sin olvidar el cometido central del nuestro trabajo, es decir, el de analizar bajo la lupa de las teorías antropológicas de la etnicidad, la forma en la que las manifestaciones culturales y el desarrollo histórico, político y social de los Rastafari jamaicanos, son factores que generan rasgos de identidad étnica, mientras al mismo tiempo, descubrimos por qué es que en la actualidad, los miembros del EADUMC han decidido luchar por el reconocimiento legal y oficial de los Rastafari jamaicanos como un pueblo indígena dentro del territorio nacional.

En este sentido, para el presente capítulo utilizaremos la perspectiva teórica generativa o interaccionista de la identidad étnica, para a partir de ello, analizar las manifestaciones culturales Rastafari que por un lado, se han creado desde la esfera hegemónica y han sido reapropiadas por una gran cantidad de ciudadanos jamaicanos no Rastafari como consecuencia del discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari, y sobre la importancia de dichas manifestaciones dentro de la identidad y nacionalismo jamaicanos postindependientes, y por el otro, desde la visión de los propios Rastafari al observár, cómo, luego de que sus símbolos y tradiciones fueron apropiados por agentes externos a su cultura, éstos tuvieron que generar o transformar sus marcadores culturales para seguir delineando su diferenciación étnica frente al resto de la sociedad.

El enfoque interaccionista ha sido desarrollado principalmente por Frederick Barth, quien disocia al grupo étnico de la tradicional relación con una cultura específica, y lo

propone como una forma de organización orientada a regular la interacción social por medio de la presencia de fronteras en la interacción con otros grupos, frontera que le permite generar categorías de autoadscripción y de adscripción por otros.

Una primer noción de importancia en este enfoque, es la diferenciación que hace con respecto a las teorías clásicas que centran su análisis en la búsqueda de rasgos culturales compartidos, ya que en contraposición de esta orientación, Barth plantea que los rasgos culturales compartidos deberían de ser estudiados como una implicación o un resultado de los contextos sociohistóricos específicos, y de la interacción social entre los diferentes grupos en cuestión, más que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico (Barth, 1976:12).

Este hecho es de relevancia, ya que como veremos más adelante, los indicios o manifestaciones culturales Rastafari que hoy en día son tomadas como parte de la identidad jamaicana, son reminiscencias de la construcción hegemónica sobre la nueva identidad y nacionalidad jamaicana como resultado de un contexto histórico particular, que en este caso, fue el de la transición jamaicana a un Estado independiente.

Pero regresando a la propuesta interaccionista, una característica fundamental es el acento que Barth otorga al concepto de fronteras. La existencia de los grupos étnicos, de acuerdo a Barth, depende de la persistencia de ciertos límites entre los individuos de los diferentes grupos en interacción y por tanto, las identidades que se construyen en estos grupos, son identidades relacionales que necesitan de otras para contrastarse.

A grandes rasgos, la propuesta de Barth consiste en detenerse en la naturaleza de las fronteras y límites de los grupos étnicos, y en el por qué de la permanencia en el tiempo de estas estructuras organizativas, pero a diferencia de otras propuestas que ponen el acento en los contenidos culturales, Barth se centra en las relaciones sociales entre los diversos grupos y destaca la función reguladora de dichas relaciones, por lo que rompe con la visión de ver a los grupos autocontenidos y aislados, mientras resalta la capacidad de estos grupos, para articularse en sociedades complejas (Barth, 1976: 15-20).

Desde esta perspectiva, más adelante observaremos que tanto la sociedad jamaicana no Rastafari como la Rastafari, se han retroalimentado mutuamente para a partir de ello, crear, definir y redefinir sus fronteras simbólicas a lo largo del tiempo y el espacio. Sin embargo, a diferencia de Barth, que ha sido ampliamente criticado por dejar de lado el papel que el

Estado juega en la definición de estas fronteras (Camus, 2006:45), el análisis que realizare durante la primera etapa de este capítulo, se centrará, en el papel que el Estado jamaicano posterior a la independencia ha jugado para definir de manera hegemónica, las fronteras sociales y culturales entre la sociedad jamaicana Rastafari y no Rastafari, a la vez que reseñaré los principales aspectos culturales e ideológicos que el propio Estado definió como las manifestaciones Rastafari que serían retomadas, o entrarían como componentes culturales en la creación de la nueva identidad jamaicana posterior a la independencia.

Por otra parte, el enfoque interaccionista de Barth, también plantea que las categorías étnicas, ofrecen un “recipiente” organizacional capaz de sostener diferentes contenidos y formas socio-culturales que en conjunto con el proceso de criterios de valoración y de juicio sobre lo propio y lo impropio, canalizan la vida social de los actores y proveen de las herramientas necesarias para marcar los límites entre lo propio y lo ajeno (Barth, 1976:16). Es decir que la identidad étnica, es entendida como un aspecto omnipresente en la vida de los individuos, ya que esta noción del nosotros/los otros, está sobrepuesta a la mayoría de los demás, estatus e identidades que los actores puedan tener dentro de la sociedad en la que interactúan, y por tanto, la identidad étnica desde este enfoque, constriñe al sujeto en todas sus actividades y no sólo en algunas situaciones sociales definidas.

Este aspecto es fundamental, ya que mediante ello, podremos dar cuenta no solamente de las diferencias en la esfera de la cultura y reproducción de tradiciones entre los Rastafari y no Rastafari, sino que además, podremos entender la particular forma de organización social Rastafari en constante dinamismo con el particular contexto social en el que ésta se va construyendo, es decir, la forma en la que la organización social de los Rastafari bajo un momento determinado u otro, pone más énfasis en lo religioso o en lo racial, como ya lo hemos observado en el capítulo anterior, pero otras veces, como lo observaremos a continuación, en lo artístico y lo político, o como lo observaremos en los futuros capítulos, en lo legal desde la lucha por el reconocimiento como pueblo indígena.

Hecha esta primera revisión general del enfoque teórico a utilizar, y luego de haber planteado también de manera general el contexto urbano actual en Jamaica y la forma en la que se pueden percibir distintos rasgos que de acuerdo a la opinión general, son rasgos culturales distintos de los Rastafari; a continuación, esbozaremos algunos contextos históricos particulares en donde el Estado de Jamaica, ha retomado algunos de estos rasgos

distintivos Rastafari para incorporarlos al catálogo cultural de la identidad jamaicana posterior a la independencia, y mediante el análisis teórico del enfoque interaccionista, sentaremos las bases para entender cómo de acuerdo a estos contextos históricos particulares, se han creado rasgos culturales compartidos y afines entre los diferentes grupos sociales en cuestión, a la vez que estos rasgos y las relaciones sociales y organizacionales entre los miembros de estos grupos, han generado autoadscripciones y visiones de lo propio y lo ajeno.

3.1: LA CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA DE LA CULTURA INDÍGENA RASTAFARI DURANTE LA DÉCADA DE LOS SESENTAS.

Jamaica no es un país que reconozca legal y oficialmente la ciudadanía multicultural de su población; sin embargo, luego de su independencia en 1962, comenzó una etapa de construcción nacional identitaria en donde diferentes representaciones culturales de distintos grupos sociales alrededor de la isla, fueron retomadas bajo el discurso de “culturas indígenas nacionales”. De acuerdo a los parámetros internacionales como por ejemplo, el convenio 169 de la OIT y la declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, se considera a éstos últimos, como los Pueblos/poblaciones/sociedades aborígenes u originarias de un territorio específico que existieron hasta antes de la llegada de otras civilizaciones/culturas, que en el contexto americano, se traduce en la llegada de los conquistadores europeos.

Bajo esta definición, una de las poblaciones reconocidas como indígenas en la zona caribeña y específicamente en Jamaica, fueron los Arawaks, pero como enfatiza Marcus Goffe, abogado y representante legal del Millenium Council,

“Aunque dentro de este contexto, los Arawaks serían los únicos indígenas ya que fueron parte de los grupos indígenas llamados Tainos que vivieron aquí en Jamaica hasta antes de que llegara Cristóbal Colón, la historia oficial dice que los Arawaks fueron asesinados en su totalidad por parte de los colonos españoles e ingleses y por tal motivo, prácticamente los Arawaks se extinguieron a manos de los españoles ,por lo que en Jamaica, no existió más población indígena hasta que para mediados del siglo XX, con la independencia nacional, se creó una nueva población indígena que

sería la encargada de brindar a la nueva nación una raíz cultural” (Entrevista con Marcus Goffe, Kingston, Jamaica. Septiembre 27 de 2012).

Bajo este discurso, lo indígena dentro del contexto actual jamaicano, se entiende como las manifestaciones culturales que han surgido en la isla luego de la llegada de los conquistadores ingleses y que en la actualidad, se siguen reproduciendo como prácticas culturales y sociales tradicionales, auténticas y representativas de los diferentes grupos sociales que las ostentan. En este sentido, los Rastafari, al igual que otros grupos sociales de afrodescendientes como por ejemplo los Maroons, los Kumina y los Revivalistas, han sido y son considerados desde la esfera hegemónica como culturas indígenas de Jamaica, pero este discurso, únicamente es oficial bajo la construcción de la identidad nacional en términos culturales, dado que en el ámbito legal, este tipo de culturas no reciben distinción alguna bajo las leyes y Constitución jamaicana.

De acuerdo a Jürgen Habermas, para que un Estado sea totalmente independiente, necesita crear una identidad nacional homogénea entre todos sus ciudadanos y esto, siguiendo al mismo autor, se logra mediante la aplicación de un proyecto hegemónico en el que la nueva conciencia nacional se basa, entre otros factores, en la creencia y confianza en el Estado de Derecho y la Democracia, por un lado, y el particularismo (cultural) de los integrantes de la nación que se delimita a sí misma frente al mundo externo, por el otro (Habermas, 2000:91). Aunque este argumento puede ser rebasado en la actualidad ya que por ejemplo, en el contexto latinoamericano han sido cada vez más los Estados que han reconocido legalmente el carácter pluricultural de sus ciudadanos y por ende, han otorgado ciertos derechos diferenciados a las minorías étnicas y/o pueblos indígenas y es justo ésta la idea que incita a los miembros del Rastafari Millennium Council a generar el discurso sobre su lucha legal para el reconocimiento indígena Rastafari; es importante señalar el argumento de Habermas puede ser susceptible de aplicar en Estados nacionales como Jamaica que aun en la actualidad, se resiste a reconocer el carácter multicultural de la nación generando en contraparte un discurso sobre la homogeneidad cultural de su población.

Bajo éstos parámetros, es claro que la creación de los Estados nacionales no supone únicamente la delimitación política de un territorio, sino que además, dentro de los

proyectos forjadores de identidades nacionales, es necesaria la incorporación y manipulación de ciertos materiales históricos y una gama diversa de componentes culturales que fungen como la herencia simbólica de los antiguos habitantes del territorio y sobre de los cuales, se fundan las bases del nacionalismo y la identidad en cuestión.

Bajo esta noción, los Estados emergentes ponen en práctica un proyecto nacional para la homogeneidad cultural basado en “la implementación de instituciones públicas, la construcción de un espacio de comunicación unificado, la imposición de una lengua nacional, la implementación de símbolos nacionales de nuevo cuño (himno, banderas, fiestas y conmemoraciones, monumentos, leyendas y mitos), la creación de héroes nacionales [...] y la expansión de los medios modernos de comunicación de masas” (Colomines, en Colom, 2005:508-514).

Dentro de estos elementos, como veremos a continuación, fue que se generó el discurso de las culturas indígenas jamaicanas, para a partir de ello, retomar ciertos aspectos de cada una de ellas, y encuadrarlas a los cánones establecidos por las esferas políticas del poder, de lo que debería de ser la nueva identidad nacional posterior a 1962.

Como ya hemos observado en el capítulo anterior, durante las primeras décadas luego del surgimiento de los Rastafari, estos, fueron catalogados como un mal social que atentaba contra el orden de la isla, pero posteriormente, con la creación del Estado independiente, este discurso fue mutando paulatinamente y de entre las razones principales para que este cambio se diera; se encuentra la idea de que al nuevo gobierno no le convenía seguir alimentando el odio social hacia los Rastafari, ya que esto, desembocaría en una rebelión Rastafari y luego entonces, en una guerra civil que desestabilizaría el nuevo orden independiente de la isla (Nettleford, 1970). En este sentido, podemos observar que el contexto sociohistórico particular y las anteriores relaciones sociales entre los miembros Rastafari y no Rastafari de la sociedad, relaciones antagónicas que en gran parte fueron estimuladas por la propaganda anti Rastafari del gobierno colonial, dieron como resultado ya en la época independiente, la paulatina aceptación de los Rastafari por parte del gobierno nacional, pero con ello, la creación hegemónica de lo que debía de ser un Rastafari de acuerdo a los próceres de la nación independiente.

Desde este enfoque, es que se comenzó a generar el discurso dominante gestado por las esferas gubernamentales de la isla, sobre los Rastafari como una de las culturas indígenas

que habían contribuido para el desarrollo de la actual identidad nacional y por ende, como una de las culturas de las que se debían de retomar ciertas tradiciones e ideologías para creación y fortificación del nacionalismo y la identidad jamaicana postindependiente.

Existen dos ejemplos bastante clarificadores sobre la forma en la que este discurso fue incrustándose en la conciencia histórica de los ciudadanos jamaicanos, pero también, de los visitantes extranjeros.

El primer ejemplo, lo podemos observar en la forma en la que a partir de mediados de la década de los sesenta, el *Daily Gleaner*, como herramienta gubernamental y medio de difusión masiva, comenzó a caracterizar a los Rastafari como un grupo indígena. Así, por ejemplo, para 1966, durante las ceremonias de recepción en honor al emperador Haile Selassie I, en las páginas del diario oficial se reseña la presentación folclórica de los diversos *grupos indígenas jamaicanos y de la comida típica jamaicana* ofrecida al emperador durante su visita, y en éstas, destaca la presentación folclórica de la *música tradicional Indígena Nyahbinghi* a cargo de Count Ossie y su grupo *The Mystic Revelation of Rastafari*, y los servicios en donde se ofreció como *platillo típico, la comida Ital de los Rastafari* (*The Daily Gleaner*, 1966, April 22-24; énfasis mío).

Tras esta información, podemos percibir que ya desde los tempranos años independientes, el Estado jamaicano comenzaba a generar el discurso sobre la indigeneidad de los Rastafari, además de que los presentaba como tal a sus visitantes de honor extranjeros.

El segundo ejemplo es mucho más enriquecedor, y se refiere a la forma en la que el gobierno nacional a través del Ministerio de Educación, ha generado programas escolares para enseñar a la población estudiantil la importancia histórica de la *cultura/religión indígena Rastafari* dentro de la historia nacional.

Este hecho lo podemos observar en diferentes libros de texto utilizados en las escuelas regulares de todo Jamaica y por su importancia para efectos de este capítulo, a continuación reseñaremos y analizaremos bajo el foco teórico del interaccionismo, la forma en la que las tradiciones Rastafari son presentadas dentro de estos instrumentos educativos.

Este tipo de libros utilizados en la enseñanza oficial del sistema educativo jamaicano, están dirigidos a los niños de cinco años en el grado de primaria, hasta los 14 años en el nivel de secundaria. La materia en la que estos libros son utilizados, es la de estudios

religiosos ya que en Jamaica, aunque las diferentes escuelas están adscritas a alguna religión; el sistema educativo oficial, exige la instrucción de los alumnos en las diferentes religiones hegemónicas de carácter internacional (Catolicismo, Judaísmo e Islam) y de religiones focalizadas en la región caribeña como por ejemplo, el Kumina, el Revivalismo, el Vudú, el Yoruba y los Rastafari entre otros.

En primera instancia, estos libros como herramienta de aculturación hegemónica/homogénea masiva, establecen que los Rastafari, son una cultura/religión indígena jamaicana y por este concepto, entienden todas las “culturas/religiones que nacieron y se desarrollaron en el territorio nacional [...] y que por lo general, han sido influenciadas por creencias y religiones africanas pero practicadas con algunos elementos tomados del cristianismo” (Wiltshire-Brown *et al*, 2012: 52-54).

Este hecho es importante ya que a través de él, podemos observar el estatus nacional que el propio Estado le otorga a la cultura Rastafari, es decir, el estatus de un grupo social que nació y se desarrolló en el territorio jamaicano y que por ende, es parte de las raíces culturales de la actual identidad nacional jamaicana, pero que por otra parte, de manera legal, no le otorga ningún reconocimiento y derecho comunal que le permita preservar sus especificidades culturales.

Además de ello, dentro de las lecciones insertas en estos libros, se menciona que “los Rastafari son muy importantes en la sociedad actual jamaicana ya que existen alrededor de 100 000 Rastafaris en Jamaica y 700 000 alrededor del mundo” (Keene & Dennis McKoy, 2004:38); pero la información, no se queda únicamente en ilustraciones cuantitativas, sino que ponen énfasis en los datos cualitativos como por ejemplo, cuando se relata a muy grandes rasgos la historia de los Rastafari durante sus primeras décadas de desarrollo (1930-1960) y se menciona el importante papel de Marcus Garvey como uno de los “profetas Rastafari” cuando se relata, que fue gracias a uno de sus discursos en el que hablaba sobre el advenimiento de un rey negro, que los primeros Rastafari concibieron la idea del Dios negro encarnado en la persona del emperador etíope Haile Selassie I (Wiltshire-Brown *et al*, 2012:56 y Keene & Dennis McKoy, 2004:34).

El énfasis que el discurso hegemónico construido desde el Estado pone en la importancia que Marcus Garvey tuvo para el surgimiento de los Rastafari; está basado en el hecho de que éste personaje, fue nombrado como el Primer Héroe Nacional jamaicano y el

fundador del movimiento por la conciencia racial negra, pensamiento político que también fue retomado como base ideológica para el nacionalismo jamaicano posterior a la independencia; es decir que este discurso, se utiliza también para sustentar la idea de que fue el Primer Héroe Nacional quien fungió como fuente matriz de la independencia jamaicana y de la ideología Rastafari.

Dentro de esta misma revisión histórica, los libros de texto de la educación pública jamaicana, mencionan la constante discriminación hacia los Rastafari al expresar que “la policía acudía a los mítines organizados por los primeros Rastafari [haciendo referencia a los mítines organizados por Leonard P. Howell] y algunas veces, los forzaron a terminar sus sesiones antes de lo planeado. Muchos Rastafari, fueron golpeados y arrestados por causa de sus enseñanzas y prácticas. Algunos además, murieron en sus confrontaciones con los policías” (Wiltshire-Brown *et al*, 2012:57) y se explica, que de 1930 a 1950, fueron tres, las principales razones por las que los Rastafari fueron constantemente discriminados: “por fumar marihuana, por utilizar *dreadlocks* y por la hostilidad inserta en sus predicas en contra del gobierno, de las fuerzas de seguridad social y de otras instituciones de la sociedad” (Wiltshire-Brown *et al*, 2012:94).

En estas reseñas, no se mencionan datos específicos como por ejemplo, las matanzas en Coral Gardens y los desalojamientos de Back O’Wall y Ackee Walk, ni tampoco se explican detalladamente las razones que van más allá del uso de los *dreadlocks*, la marihuana y el discurso “sedicioso” de los Rastafari, para que éstos fueran constantemente discriminados; sin embargo, esta información es importante ya que de cualquier forma, representa el discurso hegemónico sobre los marcadores específicos que de acuerdo al gobierno, diferenciaron a los Rastafari del resto de la sociedad jamaicana durante las tempranas décadas de su existencia (1930-1950), al justificar que fueron estos factores, las principales causas de la represión Rastafari.

En este mismo sentido pero matizado, en otra lección se hace referencia a los “objetos, símbolos y comida de las culturas/religiones indígenas de Jamaica” y sobre los Rastafari, se menciona que la mayoría de los objetos y símbolos utilizados por ellos, representan aspectos bien definidos de su fe. Se mencionan por ejemplo las pipas para fumar marihuana, que a diferencia de otras personas no Rastafari que las utilizan, tienen un significado sagrado dentro de las ceremonias espirituales Rastafari; el león de Judá es

presentado como el símbolo que representa al emperador Haile Selassie I; mientras que al uso de los colores verde, amarillo y rojo, de la bandera de Etiopía, le es agregado el color negro, y dentro de su explicación, se observa que el verde, representa la rica y variada vegetación de la madre tierra africana y en particular, las verdes tierras de Etiopía; el amarillo, es el símbolo de la esperanza y representa la riqueza de las tierras etíopes; el rojo, representa la sangre de tres grupos de africanos: de aquellos quienes su sangre fue derramada en las plantaciones, de aquellos luchadores por la libertad como Paul Bogle, Sam Sharp y Nanny (actualmente héroes nacionales jamaicanos), y la sangre de aquellos primeros Rastafari que murieron por su fe; y finalmente, el negro, significa el color de la piel de los africanos y la constante lucha de los Rastafari y la población negra de clase trabajadora. Así mismo, explican que los *dreadlocks*, recuerdan a los Rastafari que ellos, son hijos de Haile Selassie I y representan la melena del león, el rey de la selva, y que en ocasiones, algunos Rastafari como los Bobo Ashanti, utilizan turbantes para cubrir sus cabelleras. En cuanto a la comida, plantean que los Rastafari creen firmemente en el cuidado del cuerpo y debido a ello, únicamente comen frutas, granos y semillas, vegetales y hierbas. Y en cuanto a su música tradicional, las lecciones establecen que los tambores africanos, llamados Nyahbinghi por los Rastafari, son un aspecto de vital importancia espiritual dentro de sus ceremonias, ya que su música es utilizada para acercarse y comunicarse con Dios (Wiltshire-Brown *et al*, 2012: 72-74).

Estas referencias nuevamente plantean la diferenciación cultural y espiritual entre los jamaicanos Rastafari y el resto de la población, diferencias que fungen como marcadores socioculturales de inclusión/exclusión social y por ende, de fronteras étnicas; pero algo curioso a destacar de esta información, es la explicación sobre los colores utilizados por los Rastafari, más específicamente del rojo. Esto es importante de destacar ya que en ningún otro estudio sobre los Rastafari, al hablar sobre el significado de los colores de la bandera de Etiopía, se menciona la interpretación presentada en los libros de texto para la enseñanza pública jamaicana. En este sentido, podemos observar que la alusión a Paul Bogle, Sam Sharp y Nanny dentro de la concepción hegemónica de lo que significa el rojo en la bandera etíope, es una inducción hacia la idea del papel que jugaron los Rastafari en el nuevo nacionalismo jamaicano, ya que con ello se sincretiza por un lado el pensamiento de los Rastafari sobre la sangre derramada de sus próceres, y por el otro, el de la idea de los

Héroes Nacionales, la lucha por la libertad de la nación y el orgullo y apego hacia el territorio nacional, es decir, el de las bases del nacionalismo.

Tras otras lecciones en donde el discurso recurrente es el de plantear las especificidades culturales, espirituales y políticas de los Rastafari en tanto un grupo social diferenciado del resto de la sociedad y luego entonces, en tanto una cultura/religión indígena de Jamaica, los libros de texto se centran en describir las aportaciones culturales e ideológicas de los Rastafari hacia el nacionalismo y la identidad jamaicana de la actualidad y dentro de ellas, destacan seis factores.

El uso de los tambores africanos y la música *reggae* en donde plantean que los primeros Rastafari introdujeron el estilo africano de los tambores en la música *reggae*, entendida esta última, como una creación nacional y símbolo de la jamaicanidad. Las artesanías, ropa y joyería (aspectos de los que haremos mención más adelante) en donde se menciona, que han pasado a ser de uso común por la gran mayoría de la sociedad. La comida *Ital* (que también mencionaremos más adelante), la cual, ha sido aceptada y utilizada por una gran cantidad de jamaicanos no Rastafari; el uso de tónicos medicinales en donde se explica que con el rescate de la medicina tradicional de los Rastafari, se ha introducido una gran aceptación por el uso de esta medicina en tanto medicina preventiva. El uso de los *dreadlocks*, como un peinado típicamente jamaicano por ser utilizado por una gran cantidad de jóvenes jamaicanos no Rastafari. El discurso contra la injusticia inserto sobre todo, en la música *reggae*, que se ha reproducido dentro de una gran cantidad de manifestaciones sociales en contra del gobierno. Y el uso de turbantes o *tams* para cubrir la cabeza, que como en el caso de las manifestaciones culturales anteriores, también han sido adoptados por una gran cantidad de jamaicanos no Rastafari (Wiltshire-Brown *et al*, 2012:95).

Hasta aquí, hemos observado dos ejemplos de la forma en la que el discurso hegemónico sobre la indigeneidad de los Rastafari, ha sido introducida hacia la sociedad jamaicana, y a partir de ello, hemos dado algunos indicios de la forma en la que este discurso ha ayudado para justificar desde la posición del Estado, la introducción de ciertas manifestaciones culturales e ideológicas dentro de la construcción del nacionalismo y la identidad jamaicana pos independiente; Implicaciones que dentro del panorama general planteado en el presente capítulo, vislumbran la forma en la que la sociedad jamaicana no Rastafari, se ha retroalimentado de esta cultura para a través de ello, generar símbolos, tradiciones y

manifestaciones culturales que además de ser vistas como parte del argot cultural Rastafari, también son percibidas como parte de la jamaicanidad.

Es así que a continuación, con la finalidad de enfatizar más este hecho, nos centraremos en describir y analizar las formas en las que el discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari ha sido aplicado en hecho concretos.

3.2: EL PAPEL DE LAS ARTES INDÍGENAS RASTAFARI EN LA CONSTRUCCIÓN DEL NACIONALISMO Y LA IDENTIDAD JAMAICANA.

Para finales de la década de los setenta, la popularidad de los Rastafari, sus actitudes, ideas y prácticas ya eran bien reconocidas, aceptadas y hasta en ciertas ocasiones, practicadas por buena parte de la sociedad jamaicana en general. La expresión simbólica de sus largas cabelleras formando *dreadlocks*, el uso de sus brillantes y coloridos ropajes africanos, el abierto desafío a las injusticias sociales y el abuso del poder, el deseo por conocer la historia antigua de África, la reivindicación social y con ella, la autodenominación como hombres y mujeres negros en vez de “nigro”, y el gusto por la música *reggae* entre otros factores, eran un símbolo de la jamaicanidad y de la cultura popular de la isla (Nettleford, 1970: 46).

En el plano cultural, las artes desarrolladas principalmente por los Rastafari, son uno de los factores que luego de la independencia jamaicana, han sido mayormente explotados por diferentes agentes y con fines diversos.

Ya desde la década de los setentas, Leonard Barrett, especialista en los estudios antropológicos sobre los Rastafari, argumentaba que,

“hoy en día, alrededor de toda la isla, la pintura, escultura y cerámica Rastafari puede ser adquirida. Desde la venta común del arte popular, hasta la venta turística a alto precio de las *cabezas*⁷⁹ Rastafari que pueden ser vendidas por quinientos dólares; desde la pintura primitiva de Ras Dizzy, hasta los magníficos grabados de Ras Daniel Heartman; desde las rústicas esculturas de Ras Canute, quien trabaja bajo la sombra de las palmeras de coco frente a la Casa Montego en Montego Bay, hasta las refinadas piezas que se pueden encontrar en *Joe James Gallery* frente al *Holiday Inn* en Rose

⁷⁹ Para una mayor referencia sobre este tipo de artesanía, ver capítulo 4.

Hall, St. James; los Rastafari y el arte inspirado por los Rastafari puede conseguirse en cualquier lugar” (Barrett, 1997:186).

Esta visión general de las artes Rastafari que se pueden conseguir en Jamaica, son el resultado del discurso articulado a un proyecto de nación que incorpora la indigeneidad de los Rastafari, ya que a partir de la segunda mitad de la década de los sesentas, el gobierno comenzó a promover y desarrollar el arte Rastafari como una manifestación cultural auténticamente jamaicana.

Una de las tempranas formas en que logró operar en este rubro, fue la creación en 1962 del *Arts Advisory Council*, posteriormente conocido como el *Arts Development Council*; programa gubernamental que durante las primeras décadas del gobierno independiente, apoyó el talento artístico local y en particular, el de los Rastafari, como una iniciativa que proveería a la población, de las bases para un sentimiento nacionalista (UNESCO, 1977:17). Dentro de este programa, el gobierno independiente comenzó a desarrollar las capacidades artísticas de la población, a la vez que definió y difundió el producto cultural/artístico nacional, dentro de las áreas de literatura, teatro, oratoria, danza, música, artes plásticas y artesanías; y aunque las artes Rastafari pueden ser rastreadas en todas estas especialidades; a continuación nos enfocaremos únicamente en las concernientes a las artes plásticas y las artesanías.

Para principios de la década de los sesentas, las artes plásticas de los Rastafari habían sido poco desarrolladas pero a pesar de ello, ya existía una clara línea que las definía; por una parte, se encontraba todo el simbolismo religioso representado por la estrella de David, las cruces coptas, el león de Judá y la figura del emperador Haile Selassie I; mientras que a la vez, existía una clara reivindicación de la raza negra representada en el orgullo y el amor por la herencia cultural africana que en las pinturas, se plasmaba por medio de los colores verde, amarillo y rojo, como símbolo no únicamente de la bandera de Etiopía, sino en general, de la unidad africana por ser los colores de mayor uso dentro de los estandartes africanos; los colores rojo, negro y verde, junto con la imagen de Marcus Garvey como símbolos de la lucha por la reivindicación racial, y reproducciones a diversa escala del mapa del continente africano (Bagshaw, 1998, Documento en línea: <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/bagshaw.html>, consultado el 26 de mayo de 2013).

Dentro de esta gama de representaciones, la lucha por la reivindicación racial y el orgullo y amor por la herencia cultural africana, fueron los factores que el nuevo gobierno independiente, en su búsqueda por encontrar las bases para el emergente nacionalismo, retomó para legitimar las antiguas luchas de Marcus Garvey, Samuel “Sam” Sharpe y Nanny, tres de los siete actuales héroes nacionales de Jamaica, que son reconocidos específicamente por su lucha en contra del colonialismo inglés y por su pensamiento político de reivindicación y orgullo racial, aspectos que de acuerdo al discurso hegemónico sobre los Rastafari, fueron transmitidos a éstos últimos mediante las enseñanzas de Marcus Garvey y potencializados por sus ideas sobre el advenimiento de un redentor de raza negra, para posteriormente, ser esparcidos por todo el territorio nacional gracias al arte plástico y la música desarrollada por los Rastafari durante las primeras décadas de la nación independiente (Tafari, 1995:143-151).

Bajo esta noción, podemos observar que la incorporación cultural e ideológica de los Rastafari hacia la identidad y nacionalismo jamaicanos, fungió como parte del proceso de racialización y rescate cultural africano que el Estado independiente forjó durante la década de los sesentas, los sentimientos de la nación por buscar una nueva identidad diferenciada de la que el sistema colonial inglés les había impuesto; es decir, que la reivindicación racial como idea matriz de los Rastafari y el reconocimiento sobre la importante lucha de algunos personajes jamaicanos que posteriormente fueron elevados al estatus de Héroes Nacionales, fungieron como bases ideológicas para la creación del nuevo nacionalismo jamaicano.

Otro referente importante que demuestra la forma en la que el arte Rastafari fue retomado para la construcción del nacionalismo y la identidad jamaicana, es una noticia publicada a principios de 1970 en la que se reseña la ceremonia de inauguración de la exhibición anual del arte nacional en el *Institute Art Gallery* de Kingston. Dentro de esta reseña, se afirma que el arte Rastafari sirvió para legitimar la imagen de la personalidad jamaicana hacia el interior y exterior de la isla y además, Christopher Hill, propietario de la Galería Nacional, dentro de su discurso inaugural apuntó que “las personas que únicamente tienen el arte de otras tierras [naciones] son como un hombre que se mira en el espejo y únicamente ve reflejada la cara de un extraño” (*The Daily Gleaner*, 1970, February 10, p. 28), para posteriormente hacer notar que fue debido a ese pensamiento, que la exhibición anual de 1970, incorporó una gran cantidad de pinturas y arte Rastafari con la finalidad de

expresar el pensamiento anticolonialista y la herencia cultural africana insertas en la representación popular de la jamaicanidad.

Dentro de esta misma línea, es importante hacer notar la importancia que hoy en día juega el arte Rastafari desde las estrategias del discurso hegemónico sobre la cultura indígena Rastafari y su papel dentro de la construcción identitaria jamaicana; aspectos que podemos rastrear principalmente en dos fuentes.

El primero de ellos, se basa en la exposición permanente del arte jamaicano en la “*National Gallery of Jamaica*” situada en el *Downtown* de Kingston. En primera instancia, es necesario mencionar que este recinto, junto con el museo de Bob Marley y los *Tuff Gong Studios*, son los tres principales recintos de mayor atracción turística en la capital jamaicana. Este dato es importante ya que como veremos en el próximo capítulo, una de las principales consecuencias que trajo consigo el discurso hegemónico de la cultura indígena Rastafari, fue la comercialización de sus símbolos y arte/artesanía, entre otras expresiones culturales, dentro del sector turístico de la isla.

Es decir, que a partir del discurso hegemónico inserto durante la década de los sesentas sobre la indigeneidad Rastafari como estrategia para la creación de la nueva identidad y nacionalismo jamaicanos, puede observarse la continuidad del discurso dominante sobre la indigeneidad Rastafari que durante los últimos años, ha transformado su estrategia original postindependiente, para insertarse en la propaganda y estrategia mercantil sobre el turismo jamaicano.

En la Galería Nacional de Jamaica, se encuentran diferentes secciones/salas que exponen diversos periodos, artistas, técnicas y colecciones del arte plástico nacional. Una de las primeras secciones de la Galería, está dedicada al llamado “arte intuitivo”. Ésta sala fue instalada durante los primeros años de la década de los ochenta para exponer de manera general, las obras más representativas del arte “barroco” de Jamaica, aunque durante las décadas anteriores, ya se exponían algunas de estas obras dentro de la Galería, ganando con ello, un estatus igualitario entre el resto de las obras de arte clásico expuestas en el instituto (Bender, 1992:VIII).

La historia de este tipo de arte es bastante peculiar y deja entrever, que en sus inicios, el arte intuitivo no era considerado como algo único de los Rastafari.

Al igual que en otros aspectos de la vida social y cultural de Jamaica, el factor económico repercutió también en la falta de oportunidades educativas para los miembros del estrato social más bajo, y en este sentido, los artistas plásticos en potencia que no alcanzaban a sustentar sus estudios en las academias de arte francesas e inglesas instauradas en la isla, con el paso del tiempo crearon un estilo y técnicas propias como pintores autodidactas.

Esto es de suma importancia, ya que a través de ello, podemos observar que el arte callejero, como una manifestación contrahegemónica de cara a los estándares artísticos europeisantes, con el paso del tiempo, no únicamente por su importancia y desarrollo en sí mismo, sino como forma de inclusión social y generación de identidad nacionalista, fue incorporado e institucionalizado por el propio Estado como una manifestación relevante dentro de la producción artística nacional.

Así fue que para la década de los veinte, el tipo de arte denominado “pintura primitiva” comenzó a desarrollarse en los barrios más pobres de la zona urbana kingstoniana hasta que David Boxer, un artista plástico e historiador del arte jamaicano, acuñó el término de *arte intuitivo* para denominar las obras plásticas de todos aquellos artistas jamaicanos que “consiguen sus influencias de Dios, África, o sencillamente de su entorno inmediato, sin conocer previas teorías del arte pero que no obstante, tienen una visión pura, sincera, y deslustrada; en las que representan imaginarias del cielo o *Zion*, con reyes y reinas que viven vidas idílicas, plasmando así sus aspiraciones y reclamos sociales” (Boxer, documento en línea: <http://www.clients.artboyz.com/JMB/Books/4433DJ06Art.PDF>, consultado el 10 de abril de 2010).

De esta forma, la pintura intuitiva en Jamaica, surgió con el nuevo espíritu de libertad, justicia y dignidad racial bajo el *Jamaican Art Movement* que comenzó en 1922 con el auspicio de Edna Manley, quien pugnaba por una nueva actitud anticolonial antillana, y junto con otros artistas, “propició el surgimiento de un arte afincado en la realidad jamaicana y la afirmación de sus valores culturales negros; logrando fundar el *Jamaican School of Art*, donde muchos de los principales artistas del país recibieron orientaciones artísticas” (De Juan, 1977:317).

Aunque en la Galería Nacional de Jamaica existen pinturas y esculturas de arte intuitivo desarrollado por los Maroons, las mayoría de las obras expuestas en esta sala son de artistas

Rastafari, y en todo caso, el hecho de que dentro de la sala de arte intuitivo únicamente se expongan obras de los Maroons y los Rastafari, grupos sociales considerados por el gobierno jamaicano como culturas indígenas nacionales, deja entrever, que desde el discurso hegemónico, el arte intuitivo es considerado como un tipo de arte indígena en tanto producción nacional impulsada por entes del estrato social más alto, pero desarrollada por representantes de los niveles económicos más bajos de la sociedad, en donde además, por lo general, se plasma el orgullo racial, el sentimiento anticolonialista y escenas de la vida cotidiana; aspectos que como ya hemos mencionado, fueron retomados para la construcción del nacionalismo y la identidad jamaicana postindependiente.

En este último sentido, es que por ejemplo, Leonard Barrett, al analizar el desarrollo artístico Rastafari y su impacto dentro de la sociedad jamaicana, opina que “aunque durante décadas fue poco admitido públicamente, la admiración por las contribuciones Rastafari, ahora son vistas como un renacimiento cultural de una isla que por siglos observó en Europa y América del Norte su inspiración” (Barrett, 1997:192).

Sólo para ejemplificar algunos paisajes de este tipo de arte, a continuación, describiremos una de las pinturas del arte intuitivo Rastafari expuestas en la Galería Nacional de Jamaica.

33 ½ years story of Christ (2005) de Albert Artwell, plasma una visión afrocentrica/Rastafari de diferentes pasajes bíblicos sobre la vida de Cristo. En la pintura, se representa a un Cristo negro que en su edad madura, porta *dreadlocks* tanto en la cabeza como en la barba; los colores verde, amarillo y rojo, están presentes en todo el campo visible de la pintura, la cual, está compuesta por diversas escenas de entre las que destacan el nacimiento de Cristo en su pesebre; la llegada de los tres reyes magos, quienes con sus túnicas coloridas agitan sus *dreadlocks* al caminar bajo la luz nocturna que les proporciona la estrella de Belem con barba. La huida del niño Jesús de Jerusalén a lomo de un burro, es otra escena importante, ya que en ella, se representan a hombres blancos con espada en mano, persiguiendo desesperadamente al niño Jesús para asesinarlo. Otra escena peculiar, es el milagro que Cristo hace al multiplicar el pan, vino y pescado, para que toda su congregación, visiblemente Rastafari por portar *dreadlocks* y barba, se pueda alimentar. La escena del bautizo en el río, en donde los congregados esperan su turno para que Cristo moje sus *dreadlocks* en el acto bautismal, es otro ejemplo de la interpretación Bíblica de los

Rastafari; mientras que en el juicio que antecede a la crucifixión, se puede observar a Cristo con una túnica blanca, sentado con sus *dreadlocks* sobre sus hombros, rodeado de hombres blancos queriéndolo asesinar, y en la siguiente escena, podemos observar el ahorcamiento de Judas, pero lo peculiar de ello, es que el árbol de donde cuelga su cuerpo, es un árbol de Ackee. Finalmente, se encuentra la escena de la crucifixión, en donde los hombres blancos sonrientes por su acto, contemplan al Cristo negro con *dreadlocks* ensangrentado de todo su cuerpo.

En esta pintura podemos observar diversos rasgos característicos del arte intuitivo Rastafari. En primera instancia, desde la visión Rastafari se plasma el bien y el mal, *Zion* y Babilonia, en donde los buenos, son Cristo y sus aliados, es decir, gente de raza negra que además porta *dreadlocks* y barba, manifestación física de la espiritualidad de los Rastafari; mientras que los malos, son representados como los hombres que tienen cuchillos y lanzas, hambrientos de sangre y muerte, pero sobre todo, como hombres de raza blanca, símbolo del colonialismo físico y la enajenación mental/cultural. Además de ello, observamos claramente algunos de los componentes culturales e ideológicos que los primeros Rastafari jamaicanos comenzaron a crear bajo el proceso de etnogénesis, en este caso, el de las enseñanzas bíblicas por un lado, pero por el otro, el de la visión afrocéntrica que los Rastafari le imprimieron a sus interpretaciones bíblicas y que como ya hemos observado en el capítulo anterior, fueron generadores étnicos de sus especificidades culturales frente a las del resto de la población.

La estrella de Belén, es una representación muy importante, ya que fue la señal en el cielo que guió a los reyes hacia el niño Jesús, y dado que en esta pintura está representada con barba, es importante recordar la constante discriminación y represión que durante los años treinta, cuarenta, cincuenta y sesenta, sufrieron los jamaicanos Rastafari o no Rastafari que tuvieran barba por el sólo hecho de considerar el uso de ésta, como una manifestación de la criminalidad, y en este sentido, el artista Rastafari plasma la idea de que fueron los hombres barbados, aquellos autoliberados de la enajenación dictada por el orden colonial, quienes guiaron a los de su raza para luchar por la reivindicación y la independencia de su nación.

Finalmente, el árbol de Ackee en la escena del ahorcamiento de Judas, es de suma importancia en términos nacionalistas. El Ackee, es una fruta caribeña de origen africano,

considerada como un símbolo nacional jamaicano y su presencia en los principales platillos de la comida tradicional jamaicana es omnipresente, es decir, es el fruto nacional. En este sentido, al representarlo en esta pintura como el árbol que le hizo justicia a quien fuera el delator de Cristo, tiene una fuerte connotación en el orgullo nacional, en el sentido de que la escena puede ser interpretada como el papel que la Jamaica independiente tiene que jugar para a través de su rescate cultural africano, hacerle justicia a todos los antepasados traídos desde el continente negro durante el periodo de la esclavitud.

Además del importante lugar que ocupa el arte intuitivo de los Rastafari en la Galería Nacional de Jamaica y como lo hemos venido observando, en la construcción del nacionalismo y la jamaicanidad posterior a la independencia de la isla; algunas de las obras más representativas de este tipo de arte, han sido llevadas a otros ámbitos que fortalecen el sentido nacionalista y el discurso hegemónico que el Estado construye sobre la indigeneidad de los Rastafari y los prestamos culturales que de éstos, se han retomado para la reconstrucción de la identidad jamaicana.

Un ejemplo de ello, es la emisión de timbres postales. David McCrone, en su estudio sobre la construcción del nacionalismo, opina que para que un Estado tenga éxito en la construcción hegemónica del orgullo nacional por parte de sus ciudadanos, es necesaria la omnipresencia de las instituciones gubernamentales, y una de las formas más exitosas en la extensión del Estado hacia todos los ámbitos de la vida social de la nación, es la creación de los timbres postales y las monedas y billetes de uso común, en los cuales, se aprovecha la emisión de símbolos patrios y el diseño de diversos íconos que recuerdan las raíces culturales de la población, sus tradiciones, pensamiento político y en general, todos los elementos que conforman el nacionalismo y la identidad hegemónica/homogénea que todos los ciudadanos tienen o deberían de tener (McCrone, 2002:48).

En este sentido, existe una variada gama de timbres postales que recuerdan el simbolismo y la ideología de los Rastafari, o por lo menos, el simbolismo y la ideología que de acuerdo al discurso hegemónico construido desde el Estado, son representativos de “la cultura indígena Rastafari” y fungen como bases del actual nacionalismo e identidad jamaicana. Por poner sólo dos ejemplos, en diciembre de 2000, la edición nacional anual de los timbres postales de navidad, retomó para la estampa de 30 dólares jamaicanos, la obra del arte intuitivo Rastafari de Osmond Watson “Jah Lives” (1984), en donde se observa un

Cristo negro con *dreadlocks* y barba, luciendo una túnica de color blanco y un collar de bauxita verde, amarillo y rojo. Sobre su cabeza, se observa un halo resplandeciente con los colores negro, verde y amarillo, los cuales recuerdan a la bandera de Jamaica, y sobre las manos y pies del Cristo, se pueden observar las laceraciones hechas por los clavos de la crucifixión, pero aunque se perciben algunas manchas de sangre sobre las heridas, el Cristo no pierde la oportunidad de levantar su mano derecha para hacer el símbolo de amor y paz, mientras que a sus pies, se observa la corona de espinas y una rosa roja frente a ella.

Otro ejemplo es la gran cantidad de timbres postales dedicados a Bob Marley. Por poner un ejemplo contundente, mencionaré la estampa emitida en 1995 para conmemorar el 50 aniversario del nacimiento de Bob Marley. En ella, se observa al cantante en la típica posición que inmortalizó la portada de su álbum postmortem “Legend”, en donde tiene apoyada la barbilla sobre su mano izquierda y en el dedo anular, ostenta el anillo imperial que uno de los hijos de Haile Selassie I le regaló tras la muerte del emperador. Por detrás de la fotografía de Marley, sobre sus dos flancos, resaltan dos estandartes con la bandera ondeante de Jamaica, y en la parte inferior de la estampa, se puede leer entre otros datos sobre el artista, que él, fue el hijo de Jamaica que estableció la popularidad de la música *reggae* a nivel mundial.

Estos dos ejemplos nuevamente nos muestran los diferentes medios en los que el Estado jamaicano ha legitimado su discurso para reivindicar ciertos aspectos y manifestaciones culturales de los Rastafari bajo la insignia de la cultura indígena. En ambos casos, observamos el importante papel que juega la bandera, o los colores de la bandera de Jamaica; a través de ello, se da a entender, la importancia del símbolo nacionalista por excelencia, el cual, se encuentra en “armonía” con la cosmovisión y las manifestaciones culturales Rastafari, en una, al fungir como el halo del Cristo negro con *dreadlocks*, y en la otra, al anunciar con orgullo que la isla, es la cuna del máximo exponente del estilo musical que también, desde el discurso hegemónico, es una manifestación cultural indígena de los Rastafari y por ende, un producto nacional, es decir, el *reggae*.

Hasta aquí, hemos observado algunos de los medios dentro de las artes plásticas Rastafari que el Estado ha utilizado para legitimar su discurso sobre la indigeneidad de los Rastafari, y la forma en la que algunas de sus tradiciones, han sido parte de las bases ideológicas y culturales para el nacionalismo y la identidad jamaicana postindependiente.

El enfoque teórico del interaccionismo sobre la construcción de etnicidades, plantea que los rasgos distintivos generadores de fronteras étnicas, se construyen mediante la constante relación e intercambio sociocultural entre los individuos de los diferentes grupos en cuestión, pero dado que una de las críticas principales a este enfoque se basa en la invisibilidad del Estado dentro de sus análisis, nuestra intención aquí, fue introducir a grandes rasgos algunas de las formas en las que el Estado, aplicó un proyecto nacionalista postindependiente en el que a la vez que generó y estableció desde un discurso hegemónico las distinciones culturales de los Rastafari frente a los demás ciudadanos de la nación jamaicana, y con ello, creó un discurso en el que colocó a los Rastafari junto con otras culturas afrodescendientes del territorio, en el estatus de culturas indígenas nacionales; también estableció dentro de estas diferenciaciones, los rasgos culturales e ideológicos que de acuerdo a su propio discurso hegemónico, fueron heredados desde los Rastafari hacia el resto de la ciudadanía en los preludios del nacionalismo y la identidad postindependiente.

Este mismo enfoque, plantea que las fronteras culturales, como resultado de las relaciones interétnicas, son flexibles y van transformándose de acuerdo al particular contexto histórico en el que se desarrollan. En este sentido, podemos observar durante esta primera fase de la nación independiente, que la integración de los Rastafari a la nación, al igual que otros grupos disidentes de su ciudadanía jamaicana como los Maroons y los Revivalistas, fue de gran importancia ya que en primera instancia, era necesaria la unificación y la reconciliación del Estado para con estos grupos sociales si es que anhelaban la creación de un Estado estable, en donde no existiera la potencial guerra civil y la secesión política de la nación en diferentes Estados étnicos. En segundo término, se necesitaba de diferentes expresiones culturales/políticas y tradiciones que sentaran las bases del nacionalismo y definieran la jamaicanidad, por lo que la creación del discurso hegemónico sobre las culturas indígenas jamaicanas, fue la base para la instauración del nuevo proyecto nacionalista.

Pero con el paso del tiempo, este discurso fue tan fuerte y el impacto que tuvo en la sociedad cobró tal magnitud, que aunado al éxito social que conquistaron los propios Rastafari principalmente en el ámbito académico y artístico al interior de la isla, desencadenó en la actualidad, un fenómeno sociocultural bastante peculiar que ya hemos descrito al inicio de este capítulo, es decir, el de una primera impresión externa de una

“Jamaica Rastafari”, un país en donde las manifestaciones culturales de los Rastafari, o por lo menos, las que se piensan son parte de los Rastafari, como los *dreadlocks*, la marihuana, las banderas del antiguo imperio de Etiopía y la música *reggae* entre otros factores, son parte de la cotidianeidad en la isla caribeña.

En este sentido, una nueva construcción en las fronteras simbólicas de la etnicidad ha sido instaurada y desarrollada durante los últimos años por parte de los representantes de Estado.

Los libros de texto de la educación básica jamaicana, al explorar las influencias que las culturas/religiones indígenas de la isla han tenido sobre la sociedad jamaicana en general, hacen referencia a las artesanías, la ropa y la joyería de los Rastafari, como una de las principales influencias que en la actualidad, son parte del uso común de la población jamaicana en general (Wiltshire-Brown *et al*, 2012:95); pero además de ello, en las actividades extra académicas, recomiendan la creación de grupos de trabajo para realizar una actividad peculiar: “Vayan a la tienda de artesanías de su comunidad o del barrio más cercano, y observen el trabajo artístico que los Rastafari han creado. Hagan una presentación en clase sobre lo que descubrieron” (Wiltshire-Brown *et al*, 2012:63).

Y es que además de lo que ya hemos mencionado al inicio de este capítulo, habría que agregar que sobre todo en el *Downtown* de Kingston, existe una gran cantidad de puestos callejeros atendidos por personas con apariencia Rastafari, quienes por lo regular, venden música *reggae*, *tams*, pulseras, collares, aretes, dijes y *pins* con los colores verde, amarillo y rojo e imágenes del emperador Haile Selassie I y Marcus Garvey. Los compradores, comúnmente son personas jamaicanas con o sin apariencia Rastafari; pero además de este tipo de puestos, existen otros mucho más sofisticados y regulados por el Ministerio de Economía y Trabajo, que ofrecen estos y algunos otros productos.

Este tipo de inmuebles, son los mercados de artesanías repartidos alrededor de toda la isla jamaicana, y aunque en el siguiente capítulo nos dedicaremos a describir y analizar este tipo de negocios, aquí es pertinente hacer mención de esta nueva estrategia comercial que el Estado ha adoptado con fines económicos, valiéndose del discurso hegemónico de las culturas indígenas.

El discurso hegemónico sobre las culturas indígenas cobró tal magnitud, que para la década de los noventas, su objetivo principal, que como ya observamos, fue fungir como un

componente fundamental para la construcción del nacionalismo y la identidad; fue mutando hasta convertirse en una estrategia bastante rentable dentro del sector turístico⁸⁰. Así fue como el discurso hegemónico de las culturas indígenas y en especial, el de los Rastafari como una cultura indígena, comenzó a ganar espacio dentro de la difusión y promoción de las atracciones turísticas en la isla caribeña.

Por un lado, se hablaba de todas aquellas manifestaciones culturales Rastafari y de otras minorías étnicas que habían sido incrustadas a la cotidianeidad de la isla, es decir, se planteaba la “homogeneidad” cultural de los ciudadanos jamaicanos en tanto poseedores de diferentes tradiciones unificadas en una sola entidad, y bajo este discurso, se invitaba a los turistas a que experimentaran el paraíso en la tierra durante sus próximas vacaciones.

Existe una gran cantidad de fuentes que podrían ser susceptibles de análisis, para a través de ello, poder observar la forma en la que la isla caribeña es presentada hacia los potenciales turistas, y al hacer el ejercicio, encontraríamos que los matices particulares en cada una de estas promociones, son mínimos y por lo general, la presencia de los Rastafari es un elemento recurrente y común en todos estos anuncios. Por poner un ejemplo, en 2005, *Travel Channel*, con la cooperación del *Jamaica Tourist Board*, rodó un documental promocional del turismo en Jamaica titulado “Jamaica the Ultimate Tour”. El Primer Ministro de entonces, P.J. Patterson, fungió como el guía turístico de Peter Greenberg y durante cinco días, recorrieron los lugares de mayor importancia histórica, cultural y turística de la isla, pero lo interesante, es que durante los primeros segundos introductorios del documental, una voz varonil expresa la típica expresión de asentimiento Rastafari que hoy en día, es utilizada por toda la sociedad jamaicana: “Yeahman”, mientras inicia una secuencia de imágenes en donde se puede observar a un hombre negro sumergiéndose en los arrecifes de coral del mar azul turquesa de Negril, la puesta del sol, palmeras, un hombre con la bandera del antiguo imperio de Etiopía, una mujer blanca en bikini cabalgando un robusto caballo sobre la playa, una anciana Rastafari sentada sobre una balsa y un sacerdote Rastafari dando un discurso.

Esta escena recurrente en las revistas y libros de viaje, videos de turismo y páginas de internet que promueven una placentera visita a Jamaica, dejan entrever la mimetización de

⁸⁰ Para una mayor referencia sobre la implementación del discurso hegemónico de la indigeneidad Rastafari, ver capítulo 4.

los Rastafari al ambiente sociocultural de Jamaica (o viceversa), que como ya hemos observado, fue el producto entre otros factores, del discurso hegemónico sobre las culturas indígenas de la isla instaurado durante las primeras décadas de la nación independiente; pero por otra parte, los mismos medios de comunicación antes mencionados, al igual que el gobierno a través del Ministerio de Turismo, hacen referencia de las especificidades culturales de los diferentes grupos indígenas de la isla al promover un acercamiento más concreto hacia estos grupos bajo anuncios como: “Visita cualquiera de las culturas indígenas de Jamaica: Maroons, Rastafaris, Pocominas, Obeah Man, Bharm Yard y ten una experiencia espiritual” (<http://www.jamaicatourguide.com/tours.html>; consultado el 29 de mayo de 2013).

Tras el auge en la industria turística de la nación, el gobierno jamaicano creó una nueva frontera étnica entre la población en general y las particularidades de los Rastafari. Por un lado, estableció la idea de que en todo Jamaica, pueden observarse manifestaciones culturales Rastafari que hoy en día son practicadas o por lo menos aceptadas por toda la población, y tras este discurso, reforzó la idea de la maternidad jamaicana sobre la cultura indígena Rastafari; mientras que a la vez, planteó la necesidad de que los turistas, con el fin de tener una experiencia Rastafari total durante su estancia en Jamaica, deberían de experimentar más de cerca, las expresiones culturales Rastafari que no se pueden encontrar bajo una revisión superficial de la isla, es decir, aquellas expresiones que son sólo de los Rastafari y ningún otro ciudadano jamaicano ostenta.

Bajo esta noción, es que comenzó todo un proyecto de comercialización turística, en donde como veremos en el siguiente capítulo; los tianguis de artesanías, los museos de Bob Marley y los bienes y servicios que se ofrecen en diferentes playas y/o hoteles de las zonas más concurridas por los turistas, son el eje central para la comercialización de lo que el discurso hegemónico de las culturas indígenas, revitalizado y aplicado en la actualidad en términos económicos, establece como las manifestaciones culturales auténticamente Rastafari.

Pero antes de ello, será necesario hacer la descripción y el análisis bajo la lupa teórica del interaccionismo, de cómo este discurso hegemónico repercutió en el sentir y pensar de los Rastafari jamaicanos y de cómo a partir de esto, los propios Rastafari generaron y

resignificaron sus marcadores culturales para a partir de ello, redefinir su etnicidad frente a los demás miembros de la sociedad jamaicana.

3.3: LOS MARCADORES CULTURALES RASTAFARI COMO GENERADORES DE FRONTERAS ÉTNICAS.

Hasta el momento, hemos descrito la construcción de las fronteras étnicas por parte del Estado dentro del proyecto nacionalista, la construcción de la jamaicanidad, y el posterior uso político y económico que se le dio o ha dado a algunas manifestaciones culturales Rastafari. También hemos observado que esta construcción de las fronteras étnicas desde el Estado, generó con el paso del tiempo, un fenómeno social a la inversa, es decir, un contexto en el que lo diferente/ajeno a la sociedad jamaicana, fue apropiado y reapropiado al incrustarse ciertos rasgos culturales e ideológicos de los Rastafari a la sociedad y cultura jamaicana y por ende, diluyendo a simple vista, las fronteras étnicas entre los ciudadanos jamaicanos Rastafari y no Rastafari. Pero, ¿cuál fue la reacción de los Rastafari frente a este contexto?, ¿cuáles son los rasgos culturales propios, generados por los Rastafari para marcar su diferencia frente a los demás, como resultado de la constante interacción con agentes gubernamentales y con la sociedad jamaicana en general?

Esta última interrogante con diferentes matices, ha sido uno de los principales temas de estudio académico durante décadas, y aunque la mayoría de los autores clásicos (Augier *et al.*, 1960; Barrett, 1988 (1997); Campbell, 1985; Chevannes, 1994; Dijk, 1993, Nicholas & Bill Sparrow, 1996) coinciden en ciertos aspectos, también existe una gran variedad y debate para establecer qué es lo auténticamente Rastafari y por ende, quiénes son los verdaderos Rastafari; pero este debate, no únicamente se puede percibir en el plano académico, ya que entre los mismos Rastafari de Jamaica y de otras latitudes, existe una gran diversificación de opiniones para dar respuesta a la interrogante.

Es por ello que para el presente trabajo, hemos tomado en consideración los rasgos culturales Rastafari que el Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council y la Rastafari Indigenous Village como miembro activo dentro del Millennium Council, establecen como fundamentales y de vital importancia para considerar qué y quién es lo/el auténtico Rastafari.

En este sentido, es importante introducir el concepto de esencialismo estratégico como un referente clave que nos hará entender el uso que los Rastafari miembros del Millennium Council, otorgan a su construcción de las fronteras étnicas mediante ciertos referentes culturales como respuesta a la constante interacción con otros miembros de la sociedad jamaicana.

La creación del Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council en 2007, no únicamente supuso la unificación de la mayoría de las organizaciones, casas, órdenes y mansiones Rastafari de Jamaica, sino que además, implicó la creación de un discurso hegemónico gestado desde esta organización en cuanto a lo que es lo auténticamente Rastafari, quiénes son los Rastafari, cuáles son las luchas principales de los Rastafari y por qué medios los Rastafari pueden pelear por la obtención de sus demandas.

Este tipo de consecuencias, no son únicas del Millennium Council puesto que se pueden observar en un sinnúmero de organizaciones y movimientos sociales a nivel internacional, y además, tampoco tienen que ser vistas necesariamente como consecuencias desfavorables.

El grueso de las luchas por la reivindicación afrodescendiente en el continente americano, han apuntado ante todo, hacia la glorificación y enaltecimiento de la raza y por ende, hacia la construcción egocéntrica de la identidad cultural negra (Hooker, 2005)

Esta postura, ha sido calificada como esencialista y como una estrategia que ha caído en el racismo invertido, y la creación de discursos sobre culturas genuinas que plantean la homogeneidad cultural y el apego indiscutible hacia lo comunitario, lo cual, trae como consecuencia, una política de unificación cultural forzada, que se da mediante la estandarización lingüística, religiosa, ideológica y, por supuesto, educativa, entre otras, cuyo resultado a su vez, ha sido la estandarización, homogeneización e invisibilización de la diversidad cultural existente al interior de estas colectividades, es decir, la reproducción de estructuras coloniales de opresión. Frente a esta problemática, nosotros coincidimos con el planteamiento de Aura Cumes sobre el esencialismo estratégico⁸¹, el cual, lo define como un proyecto contrahegemónico basado en “reivindicar ciertas condiciones como *naturales*,

⁸¹ Este concepto, fue acuñado originalmente por Gaytari Spivak (1987), para mostrar cómo en sociedades colonizadas se ha hecho necesario usar y aceptar temporalmente una posición esencializada para darle mayor presencia al discurso y acción descolonizadoras.

propias, originales y puras haciendo un uso selectivo, conveniente, estratégico y político de lo que se reivindica como tal y lo que se desecha” (Cumes, 2009:7).

En este mismo sentido, el planteamiento de Gilberto Giménez es clarificador cuando analiza la estrategia identitaria de diferentes sociedades y observa que los actores sociales, disponen de cierto margen de maniobra, y que en función de su apreciación de la situación, utilizan de una manera estratégica sus recursos identitarios, pero que sin embargo, “el concepto de estrategia identitaria no significa que los actores sociales sean completamente libres para definirla según sus intereses materiales y simbólicos del momento, ya que las estrategias deben tomar en cuenta necesariamente, el marco estructural, la situación social, la correlación de fuerzas entre los grupos y las maniobras de los demás, entre otros” (Giménez, 2000:57).

Desde esta perspectiva y sin dejar de lado el enfoque teórico del interaccionismo, es que podemos definir a la etnicidad, como un hecho construido socialmente a través de contactos socioculturales cotidianos entre diferentes grupos que generan y utilizan ciertos marcadores sociales de manera estratégica y selectiva, no únicamente con la finalidad de definir lo propio y lo ajeno, sino que en función de sus necesidades, desafíos y oportunidades, construyen y utilizan sus marcadores étnicos como un medio de blindar y/o desafiar las posiciones que ocupan dentro del espacio político en el que conviven con otros grupos diferenciados (Río, 2002:90).

A partir de este enfoque, es que en los subsiguientes capítulos, observaremos que frente a las estrategias mercantiles y políticas gestadas por el Estado desde el discurso hegemónico de la indigeneidad Rastafari, el EADUMC, ha generado su propio discurso político para reivindicar su identidad indígena con la finalidad de potencializar su lucha por los derechos comunitarios de los Rastafari jamaicanos; pero antes de que analicemos el desarrollo, las causas y consecuencias de esta estrategia, describiremos aquí, los marcadores étnicos que como ya hemos dicho, el Millennium Council y la Rastafari Indigenous Village, mediante sus discursos cotidianos, establecen como los rasgos identitarios Rastafari por excelencia; no sin dejarlos de analizar bajo el lente teórico del interaccionismo.

3.3.1: EL SALUDO RASTAFARI; LA PERTENENCIA/EXCLUSIÓN DEL GRUPO SOCIAL.

Un primer rasgo a distinguir, por muy mínimo que parezca, es el saludo entre la comunidad Rastafari de Jamaica. Durante mi estancia en campo, este marcador cultural fue un gesto crónico que con la observación y el pasar del tiempo, pude distinguir como un componente generador de pertenencia entre la comunidad.

Al caminar por las calles de Kingston, fuese en el *Downtown* o en el *Uptown*, comencé a observar que cuando cruzaba mi camino con alguna persona con apariencia Rastafari, regularmente ésta, me observaba fijamente a los ojos, y en ocasiones, algunos de ellos, alzaban su mano derecha sobre la cabeza, o ponían su mano izquierda sobre el corazón, mientras exclamaban hacia mí, frases como *Irie, Bless, Blessed Love, Ises, Rastafar I, Haile I y II*, entre otras.

Al inicio de mi estancia, yo respondía a estos gestos de amistad, de manera apresurada, desconcertada y sorprendente ya que para ese entonces, yo no comprendía si ese era simplemente un gesto amistoso, si lo hacían con la finalidad de que me parara un momento a platicar con ellos, si ellos lo hacían como una forma introductoria de presentarse para después preguntarme algo o entablar alguna conversación, o si esto lo hacían con todas las personas que tuvieran una apariencia Rastafari como yo; entre muchas otras interrogantes.

Fue así que decidí adoptar la misma postura que estos individuos, pero a diferencia de ellos, yo alzaba mi mano sobre la cabeza y espetaba alguna de estas exclamaciones hacia todas las personas con apariencia Rastafari que me encontraba por mi camino sin discriminación alguna. Fue entonces que me percaté de que algunos respondían a mi saludo de igual forma, mientras que otros, simplemente seguían caminando sin siquiera voltear a verme ni responder al saludo, y otros, frente a mi saludo, ceñían su frente en señal de extrañamiento y luego apartaban su mirada de mí, mientras seguían caminando sin devolver el saludo.

Luego de la constante observación y tras un comentario que Ras Kremlin me hizo al hablar sobre el tema, fui comprendiendo cada vez más lo que sucedía. La forma de observar a las otras personas con apariencia Rastafari y ese instante fugaz en el que tanto yo, como todos aquellos que me devolvían el saludo, a la vez que los diminutos músculos del rostro, se coordinaban para expresar algún sentimiento de reconocimiento, de lealtad, de identificación mutua, eran los pequeños detalles que cambiaban toda la situación. Es muy

difícil de explicar aquel sentimiento, la mirada y el posterior reconocimiento que yo y aquellos que me saludaban concebíamos en aquellos instantes tan efímeros, pero esta es una de las grandes virtudes de la antropología, del trabajo de campo y de la observación participante.

Cuando Ras Kremlin y yo hablamos sobre el tema; sus palabras fueron contundentes: “es algo natural, nosotros, como hermanos Rastafari, como comunidad, nos podemos identificar en donde sea, no importa si no nos conocemos, si nunca nos habíamos visto, si somos de Jamaica o de otro lugar; cuando dos Rastafari se encuentran de manera inesperada, los dos sienten esa vibración mutua, los dos se sienten conectados, movidos por el mismo espíritu y entonces, hay un reconocimiento inmediato” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 8 de 2012).

Sobre este mismo aspecto, Barth sostiene que los límites étnicos, canalizan la vida social de los individuos ocasionando una organización muy compleja de relaciones sociales y conductas en donde la identificación de otras personas como miembros o no del grupo étnico, entraña una coparticipación de criterios de valoración y juicio (Barth, 1976:17) y además también esta la mención de Benedict Anderson (1993) sobre lo que ya analizábamos en el capítulo anterior; la noción sobre las comunidades imaginadas en donde los individuos miembros de la comunidad, generan ciertos marcadores que reconocen entre sí, aun sin que éstos e hayan visto anteriormente, marcadores que delimitan la pertenencia o no a la comunidad.

Fue a partir de esto y con el pasar del tiempo, que finalmente pude identificar o saber a quién debía saludar y a quién no. Quizá es un juicio bastante subjetivo, pero mi identidad de Rastafari, me dio las bases para percatarme en esos segundos del cruce de miradas y de la observación en la gesticulación facial, de quien sí y quien no se identificaba con la forma de vida Rastafari, es decir, que en esos diminutos instantes en los que cruzábamos la mirada y decidíamos mutuamente si saludarnos o no, era cuando se generaba esa coparticipación de criterios de valoración y juicio de la que habla Barth y Anderson.

Cuando me trasladé de Kingston a Montego Bay, ya contaba con cierta capacidad para identificar a quién debía saludar y a quién no; pero a mi llegada a Montego Bay, toda mi teoría se derrumbó (por un instante). Cuando me encontraba con alguna persona con apariencia Rastafari, lo miraba a los ojos para encontrar esa luz de asentimiento y observar

su gesticulación que me permitiera definir si existía esa conexión entre los dos, ese reconocimiento mutuo; pero a cambio, recibía miradas de desprecio y actitudes poco amigables hacia mi persona. Esta escena se repitió una y otra vez, y los únicos de los que no recibía este tipo de actitud, era de los miembros de la Rastafari Indigenous Village que ya me conocían. Sólo a medida que fueron transcurriendo las semanas, que mi presencia se fue haciendo cotidiana y que las actividades que estaba realizando se fueron difundiendo entre la comunidad; el patrón encontrado en las calles kingstonianas comenzó a reproducirse dentro de Montego Bay.

Pero antes de que pudiera suceder esto, en una ocasión, mientras entrevistaba a Ras Kush, Rastafari propietario del *Millenium Victory Restaurant*, un restaurante de comida *Ital* que solía frecuentar cuando me encontraba en el *Downtown* de Montego Bay; le comenté sobre la impresión que tenía en relación a los Rastafari de Kingston y los de Montego Bay, y al decirle que los de esta última ciudad eran poco amigables ya que no me saludaban y me miraban con desprecio; luego de un ataque de risa, Ras Kush me comentó lo siguiente:

“Es que aquí se ha creado toda una tradición de vigía; ¿Conoces la historia de Coral Gardens? [...] aquí fue en donde comenzó todo eso; por esa razón, desde la década de los cincuentas, la gran mayoría de los Rastafari no confiamos en otras personas que no conocemos, tú tienes una apariencia Rastafari pero se nota que no eres de Jamaica, los Rastafaris que te vemos por aquí, sabemos que no vives en este lugar, entonces lo que pasa es que hay desconfianza, [...] durante los cincuentas, existieron algunos agentes encubiertos que tenían una apariencia Rastafari pero no lo eran, trabajaban para el gobierno porque el gobierno en ese entonces nos quería exterminar; desde ese entonces es que los Rastafari no confiamos; muchas veces vienen personas extranjeras con apariencia Rastafari y nosotros no sabemos si realmente son Rastafaris o no, no sabemos si sólo vienen a divertirse, a conocer otras mujeres extranjeras o nacionales y atraerlas con su apariencia Rastafari; no sabemos si vienen a hacer cosas buenas o malas [...] con las personas jamaicanas no Rastafari que viven aquí, es diferente, la gente de aquí siente un profundo afecto y respeto por nosotros, y nosotros somos amables con ellos porque nos reconocen, sabemos que no somos iguales que ellos y ellos saben que no son iguales que nosotros, pero llevamos una buena relación; el problema es cuando alguien ajeno a la comunidad viene, cuando un extranjero llega, ahí es cuando desconfiamos, sea alguien con una apariencia Rasta o no; nosotros

tomamos nuestras precauciones [...]” (Entrevista con Ras Kush, Montego Bay, Jamaica. Octubre 21 de 2012).

Entonces recordé la teoría de Barth sobre los “nichos ecológicos”, en donde plantea que las formas culturales manifiestas de un grupo social determinado, es decir, los marcadores generadores de etnicidad, conllevan los efectos de la ecología, no únicamente en términos inmediatos de adaptación al medio ambiente, sino en términos de las circunstancias externas al grupo en sí, es decir, del contexto social, político, cultural y económico en el que la colectividad se desarrolla, y por tanto, si un grupo étnico se encuentra diseminado en diferentes “nichos ecológicos”, es decir, en diferentes territorios con circunstancias ecológicas variables, puede mostrar variantes regionales de una conducta manifiesta institucionalizada, que no refleja sin embargo, diferencias en la orientación cultural de los individuos que conforman la colectividad (Barth, 1976: 13-15).

En este sentido, podemos observar que el saludo entre los Rastafari como una conducta “institucionalizada”, generadora de cohesión social y sentimientos de pertenencia, es un marcador cultural que ha ido transformándose de acuerdo a las circunstancias y el contexto sociohistórico en el que los miembros de la colectividad se encuentran. Los Rastafari residentes en Kingston, son más amigables con quienes consideran parte de “los suyos” aún sin que en otro momento de sus vidas se hallan encontrado, y esto tiene que ver, aunque posiblemente no sea el único factor, con que la afluencia de turistas en la zona es mínima y con que la represión en contra de ellos durante las décadas pasadas no se focalizó en esa zona al no ser ésta misma, el escenario de agravantes que se consideraron fueron realizados por los Rastafari. Por otra parte, los Rastafari residentes en Montego Bay, son más susceptibles de recelo hacia otras personas que no consideran como parte de su comunidad; su sentimiento y reconocimiento de pertenencia hacia aquellos que nunca en su vida han visto o que no conocen a ciencia cierta, es bastante restringido y por tanto, su frontera étnica es mucho más hermética: la razón de ello, entre otros factores, ha sido la respuesta que la comunidad ha encontrado frente a los embates de su nicho ecológico ya que la afluencia de turistas es grande, y dentro de estos turistas, como también veremos de manera intrínseca en el siguiente capítulo, muchas veces se puede encontrar a gente con apariencia Rastafari que en realidad no lo es, y que en su búsqueda de diversión, retoman esta apariencia, creando con sus actos cotidianos playeros, una imagen que de acuerdo a

los propios Rastafari de la comunidad, desvirtúa el verdadero sentido de su cultura; mientras que por otra parte, la represión focalizada en la zona durante las pasadas décadas en contra de los Rastafari y la instauración durante el gobierno de Bustamante, de agentes secretos con apariencia Rastafari, han sido factores que con el transcurrir del tiempo, han dado como resultado ese cierre de las fronteras étnicas por parte de los Rastafari de la zona observado en el saludo hacia sus semejantes no reconocidos.

3.3.2: *EL SIMBOLISMO Y LA ESPIRITUALIDAD REFLEJADA EN LOS DREADLOCKS, COMO GENERADORES DE FRONTERAS ÉTNICAS.*

Los *dreadlocks* son uno de los componentes culturales más característicos de los Rastafari y debido a su potencial estético, muchas personas han logrado identificarse y acercarse a la cultura Rastafari aun sin ser de ascendencia africana y/o jamaicanos; no obstante, este mismo potencial estético en el uso de los *dreadlocks*, durante las últimas décadas, ha generado la creación de una moda que descontextualiza y designifica el uso histórico e ideológico que los Rastafari le dan a sus largas cabelleras.

Bajo este último contexto, es que una gran cantidad de ciudadanos jamaicanos (sin mencionar las manifestaciones de la moda *dreadlocks*, o estética del reggae, alrededor del mundo) como respuesta al discurso hegemónico de la indigeneidad Rastafari para la construcción del nacionalismo, y luego como respuesta al uso económico de este mismo discurso dentro de la creciente demanda en el sector turístico por la venta de bienes y servicios Rastafari, han comenzado a utilizar durante la última década, el símbolo de los *dreadlocks*, o bien, como una manifestación de su simpatía por los Rastafari, o como una forma de atracción sexual, una actividad rentable para su propia economía dentro del contexto turístico nacional, o simplemente como una moda.

Debido a este hecho, el uso de los *dreadlocks* como un marcador cultural generador de etnicidad entre los Rastafari, ha sido totalmente invisibilizado ya que tanto los ciudadanos jamaicanos Rastafari como una buena parte de los no Rastafari, utilizan este peinado que en algún momento determinado (principalmente durante las décadas de los cincuentas, sesentas y setentas) fue característico y único de los Rastafari.

Sin embargo, hoy en día, los *dreadlocks* y su uso bajo circunstancias específicas, siguen siendo un referente cultural de importancia para los autoconsiderados Rastafari y como ya mencionamos, para los parámetros que el Rastafari Millennium Council y la Rastafari Indigenous Village establecen como un marcador cultural diferenciable.

Estas circunstancias específicas, tal y como lo menciona Bobo Greg, secretario general del EADUMC y representante ante ésta misma organización, del Congreso Negro Internacional Etíope Africano (Orden Bobo Ashanti), tiene que ver principalmente con dos factores:

“Hoy en día, existen muchas personas que utilizan *dreadlocks*, pero hay ciertas normas que las personas que utilizan *dreadlocks* bajo los preceptos Rastafari saben al utilizarlos y eso es lo que hace la diferencia. Las personas no Rastafari que utilizan *dreadlocks*, no tienen idea de esos preceptos y de la carga simbólica de su uso y por tanto, esto es algo que distingue a Rastafaris y no Rastafaris que utilizan los *dreadlocks* [...] todo esto se refiere por un lado, al uso y la carga espiritual que nosotros le damos a los *dreadlocks* [...] y el segundo aspecto, es el uso social, la ideología de resistencia y todas las referencias históricas que durante décadas han sido parte de nuestra vida Rastafari dentro de Babilón [Jamaica]” (Entrevista con Bobo Greg, Kingston Jamaica. 29 de Noviembre de 2012).

Dentro de esta visión, haciendo uso de la teoría interaccionista, podremos observar que el uso de los *dreadlocks* como un marcador cultural generador de etnicidad, es decir, como una característica distintiva de los Rastafari, más que ser un factor cultural único de ellos y por tanto, aislado del contexto sociocultural en torno a ellos, es el resultado de la constante interacción con los miembros de otros grupos diferenciados (Barth, 1976:12).

En primera instancia, el uso de los *dreadlocks* por parte de los Rastafari, encuentra su arraigo y justificación en el plano espiritual bajo la observación y obediencia de las leyes divinas inscritas en la Biblia.

En este sentido, existen citas bíblicas específicas, que los Rastafari retoman para justificar el uso espiritual de sus cabelleras, como por ejemplo, *Números* 6:5, en donde se expresa que: “todo el tiempo del voto de su nazareato no pasará navaja sobre su cabeza hasta que sean cumplidos los días de su consagración a Yahvé, será santo y se dejará crecer

el cabello” (Santa Biblia, 1995:131). Y *Levítico* 21:5: “no harán tonsura sobre su cabeza, ni raerán las puntas de su barba, ni en su carne harán incisiones” (Santa Biblia, 1995:115).

Estas citas, no únicamente manifiestan la espiritualidad que los Rastafari otorgan a sus *dreadlocks*, sino que además, marcan la frontera simbólica de su etnicidad respecto a los demás jamaicanos que por una parte, no usan *dreadlocks*, al plantear mediante estas citas, que ellos se diferencian de los demás jamaicanos porque:

“a diferencia de los jamaicanos comunes que tiene diversas religiones cristianas, nosotros tratamos de seguir los fundamentos bíblicos de la antigüedad, manifestando con ello, que nosotros somos los herederos de las antiguas enseñanzas judeocristianas y por tanto, somos el pueblo de Israel diseminado en estos tiempos aquí en Jamaica al igual que en otros lugares” (entrevista con Bobo Greg, Kingston Jamaica. 29 de Noviembre de 2012).

Mientras que al mismo tiempo, mediante estas justificaciones bíblicas, manifiestan su frontera simbólica frente a aquellos jamaicanos que utilizan *dreadlocks*, pero que a diferencia de ellos, es decir de los Rastafari, no le otorgan ninguna simbología espiritual, o por lo menos no en el mismo sentido que todos aquellos quienes se autodefinen como Rastafari y son percibidos como tal, por los demás miembros de la sociedad.

Además, tal como lo mencionaba Bobo Greg, el uso de los *dreadlocks* por parte de los Rastafari, también tiene sus justificaciones históricas, sociales, políticas y culturales dentro del contexto jamaicano.

Bajo estos términos, existen dos versiones que justifican el uso social, político y cultural de los *dreadlocks*. La primera de ellas tiene que ver con la reivindicación de la raza negra y la segunda, como influencia cultural que los primeros Rastafari retomaron de los hindús sadhus como consecuencia de su constante interacción.

El uso de los *dreadlocks*, de acuerdo al Reporte del Movimiento Rastafari en Kingston de 1960, fue una innovación surgida entre los primeros Rastafari residentes del Pinnacle (Smith *et al*, 1960:9). Otros estudios que coinciden con esta aseveración, establecen que Leonard Howell (patriarca de la comunidad del Pinnacle) aunque nunca portó *dreadlocks*, incitó a los miembros de la comunidad que fungían como guardias de la misma, a que

utilizaran *dreadlocks* como un símbolo de intimidación hacia todas aquellas personas externas que quisieran entrar en Pinnacle, pero además, establecen que Howell retomó la idea sobre el uso de los *dreadlocks*, de su constante interacción con un grupo de hindús sadhus que habían migrado a la isla para trabajar como mano de obra barata. De acuerdo a estas versiones, Howell encontró en ellos gran sabiduría y respeto por algunas de sus creencias básicas sobre la divinidad y la espiritualidad, y por medio de ello, instauró el uso de los *dreadlocks*, entre otras características culturales sadhus, como por ejemplo el acto de fumar marihuana de manera ritual, como componentes básicos de la identidad y espiritualidad de los Rastafari residentes del Pinnacle (Burgess, 2007; Mansingh & Laxmi Man Singh, 1985).

Sin embargo, Barry Chevannes (1994), argumenta que ninguno de sus informantes Howellitas fue capaz de confirmar que el uso de los *dreadlocks* por parte de los Rastafari, tuvo sus orígenes en la comunidad del Pinnacle, y por tanto, este autor enfatiza la idea de que su uso en la comunidad Rastafari, tiene sus orígenes en Kingston bajo la creación de un grupo disidente de Rastafari que en 1949 formaron una organización llamada *Youth Black Faith* (que posteriormente sería conocida como la Orden Nyahbinghi), quienes con la idea de retomar los preceptos de Marcus Garvey que en algún momento habían sido olvidados por los primeros Rastafari; institucionalizaron el uso de los *dreadlocks* como un componente identitario Rastafari que les recordaba su herencia africana y su orgullo racial (Chevannes, 1994:145-170).

En este mismo sentido, Horace Campbell (1985) argumenta que el uso de los *dreadlocks*, fue retomado por los Rastafari bajo el inspirador estilo de cabello utilizado por los guerreros Mau Mau de Kenia. Durante la primera mitad de la década de los cincuenta, la prensa local jamaicana, difundió ampliamente la lucha revolucionaria Keniana en contra de la corona británica y de acuerdo a Campbell, cuando los Rastafari vieron algunas imágenes periodísticas de los líderes revolucionarios utilizando *dreadlocks*, decidieron asemejarse a ellos para manifestar su apoyo a la revolución y a su herencia africana (Campbell, 1985:95-98).

Cualquiera que sea el verdadero origen de los *dreadlocks* en los Rastafari jamaicanos, los datos presentados nos dan las pautas para observar que este marcador cultural distintivo, en todo caso es el resultado de la constante interacción con diferentes culturas.

En el supuesto del préstamo cultural hindú, se puede observar que como resultado de la constante interacción del líder Rastafari del Pinnacle con los sadhus, los Rastafari poco a poco fueron retomando la idea de utilizar los *dreadlocks* como símbolo de su espiritualidad, pero de una espiritualidad diferenciada de la de los sadhus, ya que los Rastafari a diferencia de éstos que rescatan su tradición de citas sagradas del Bhagavad-Gita, pusieron las bases y justificaciones de su uso en el plano espiritual bajo los preceptos bíblicos del Antiguo Testamento mencionados líneas arriba.

Por otra parte, en el supuesto del orgullo racial y la herencia cultural africana, los Rastafari delimitaron su frontera étnica frente a las tradiciones culturales del resto de la sociedad jamaicana que para aquel entonces, se encontraba dominada aún por la corona inglesa y así, frente a la tradición que dictaba una estética europeizante, el uso de los *dreadlocks*, además de representar la idea de la no alienación por parte de los Rastafari hacia las imposiciones Británicas (Mastalia & Alfonse Pagano, 1999:11-14), delimitó sus especificidades culturales y espirituales frente al resto de la sociedad jamaicana, primero, en tanto herederos de tradiciones africanas y segundo, en tanto practicantes de antiguas tradiciones bíblicas.

3.3.3: *DREAD TALK; EL LENGUAJE DE LOS RASTAFARI COMO GENERADOR DE FRONTERAS ÉTNICAS.*

Una de las formas más comunes de dominación y opresión es la imposición de un idioma determinado que se califica como superior y símbolo de civilización frente a otros lenguajes que interactúan constantemente dentro de un mismo territorio nacional.

En el caso de Jamaica, el inglés estándar se manifiesta como el idioma oficial, pero en la práctica, el 85% de la población es hablante de un dialecto conocido como *créole* jamaicano o *patois*. Debido a ello, ese mismo porcentaje de la población sufre un tipo de discriminación racial, social, económica y cultural que en parte, se justifica por su imposibilidad en la competencia comunicativa del inglés estándar; de tal manera que parte de la discriminación que sufren determinados grupos sociales, se constituye a través de los usos discursivos dominantes y por ello, “la creación de un discurso de resistencia es en

muchas ocasiones un instrumento indispensable para la defensa de los intereses de esos grupos” (Calsamiglia y Amparo Tusón, 1999:45).

Bajo esta noción, es que el lenguaje creado por los Rastafari, como un marcador de etnicidad diferenciado del inglés, pero también del *créole* o *patois*, es otra de las características resultantes de la interacción cotidiana de los Rastafari con el resto de la sociedad.

Bonnot de Condillac, filósofo francés del siglo XVIII argumentaba que *cada lengua expresa el carácter de quien la habla* y, en este sentido, el *Dread Talk* es una manifestación sobre la inconformidad de un porcentaje importante de la población jamaicana que dentro de su nuevo léxico, incorpora su forma de verse a sí mismos y al mundo que los rodea bajo parámetros acentuados de espiritualidad, unidad social y orgullo racial.

El *Dread Talk* creado por los Rastafari de Jamaica a partir de 1947, responde a una forma de resistencia cultural frente a la imposición oficial del inglés estándar ya que apela por un cambio y reivindicación social, mientras que al mismo tiempo, es un generador de identidad étnica enmarcado dentro del proceso de etnogénesis que como ya hemos observado, tuvo su preludeo hacia principios de la década de los treinta; así, de acuerdo a Carol Manget-Johnson, “los Rastafari crearon su propia lengua de protesta social para desafiar las reminiscencias existentes de la represión colonial y neo-colonial existente dentro del sistema político jamaicano” (Manget-Johnson, 2008:2).

Por otra parte, John W. Pulis, argumenta que el *Dread Talk* de los Rastafari, debe ser visto como una filosofía del lenguaje en el que “la palabra-sonido-poder, es un modo de oratoria dentro del cual, la tensión entre las palabras y significados del *créole* jamaicano y el inglés estándar, son usadas para impugnar las construcciones tradicionales de la identidad jamaicana. Los Rastafari rompen palabras inglesas y las mezclan con otros vocabularios para formar nuevas palabras, sonidos y significados que revelan contradicciones entre los sonidos y significados de las palabras en el inglés estándar” (Pilis, 2003:244).

En sus inicios, el *Dread Talk* sirvió como un “código secreto” de comunicación entre sus hablantes, al cual, las fuerzas gubernamentales y la sociedad jamaicana no Rastafari, no podían acceder ni mucho menos descifrar. Ras Kremlin, también pone el énfasis en la

importancia que ha jugado el *Dread Talk*, para la diferenciación sociolingüística con el resto de la sociedad:

“Nuestro lenguaje es único, cuando nosotros hablamos *Dread Talk*, hablamos desde nuestro espíritu, con el corazón, con palabras sagradas, los idiomas del mundo blasfeman con sus oraciones, con el significado de las palabras; pero nuestro lenguaje es totalmente diferente, es palabra, poder y sonido que nos hace más fuertes y diferentes del resto de las personas” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 18 de 2012).

Desde esta perspectiva, es que se puede definir al *Dread Talk* como un lenguaje específico de los Rastafari y por tanto, como un componente esencial para la construcción de sus fronteras culturales y con ello, la generación de su etnicidad.

Dentro del *Dread Talk* pueden encontrarse por lo menos tres variantes y utilidades del lenguaje creadas a partir del inglés jamaicano: 1) Modificaciones fonológicas a partir de las palabras del inglés jamaicano estándar, 2) Modificaciones en el plano sintagmático de las palabras del inglés jamaicano estándar y 3) Palabras completamente nuevas con significados léxicos similares a las del inglés jamaicano estándar (Pollard, 2000).

En cuanto a las modificaciones fonológicas a partir de las palabras del inglés jamaicano estándar, se observa que el lenguaje impuesto por los colonos ingleses, es enriquecido por la creatividad de los hablantes en la manera de pronunciar los sonidos de las palabras inglesas, con la finalidad de expresar de una forma más descriptiva sus ideas sobre la espiritualidad, su conexión con la naturaleza, y sobre todo, su resistencia a seguir los parámetros fonológicos establecidos por la sociedad hegemónica.

La tabla 1, nos muestra algunas de las palabras del inglés jamaicano estándar que han sido transformadas en el *Dread Talk* dentro del nivel fonológico.

Inglés Jamaicano Estándar	<i>Dread Talk</i>
I: pronombre de la primera persona utilizado para referirse a sí mismo (ego).	In/I and I: utilizado para expresar los pronombres Yo, Tú, Él/Ella, Nosotros, o la unidad entre dos o más personas Rastafari, o entre la comunidad Rastafari y Dios.
Creation: el mundo y todas las cosas insertas en él.	I-ration: la creación de Dios, la naturaleza.

Allright: lo satisfactorio, aceptable o agradable.	Irie/I-re/Irey: sentirse bien, poderoso y complacido; en ocasiones es utilizado como una forma de saludo.
Meditate: reflexionar, contemplar, entender, calmarse o clarificar la mente.	I-ditate/I-ditation: acción devota de introspección para lograr el bienestar espiritual.

Tabla 1: Modificaciones fonológicas en el *Dread Talk* a partir de las palabras del inglés jamaicano estándar.

En la tabla de arriba, podemos observar que los Rastafari no utilizan los pronombres personales Tú, Él/Ella y Nosotros, sino que recurren al pronombre “I” (Yo) que recupera al sujeto en el discurso, pero además, adquiere una nueva connotación, porque expresa el individualismo y a la vez, la unidad entre los miembros Rastafari y la comunión con Dios ya que “I&I es la unión de la congregación Rastafari. Somos tú y yo, tú y ellos, todos nosotros, es tú y Dios, ellos y Dios, nosotros y Dios, todos juntos en unidad” (Entrevista con Ras Wakei, Scotts Pass, Clarendon, Jamaica. Septiembre 11 de 2012).

A grandes rasgos, desde este tipo de modificaciones fonológicas, podemos observar la forma en la que los Rastafari acentúan su identidad, ya que mediante el uso de estas palabras, manifiestan su asimetría con el resto de la población, no sólo en el plano cultural, sino en su percepción sobre la unidad del grupo y la conexión con Dios.

En cuanto a las modificaciones en el plano sintagmático de las palabras del inglés jamaicano estándar, es necesario hacer uso de los estudios sobre las relaciones sintagmáticas de las oraciones y las palabras, que nos permite, por un lado, analizar el orden de las palabras para formular oraciones gramaticalmente correctas, y por otro, el orden y la mezcla de diferentes lexemas y morfemas para crear palabras derivadas.

El lexema es una parte de una palabra que constituye la unidad mínima con significado léxico y el morfema constituye la parte variable de una palabra, así por ejemplo, en la palabra “panadero”, el lexema sería “pan” ya que es la parte mínima de la palabra que ostenta por sí misma un significado léxico, mientras que los morfemas podría dividirse en “ad” y “ero” ya que estos, pueden ser substituidos para crear otras palabras derivadas del mismo lexema, como por ejemplo pan+ad+ería, pan+d+ero, en donde observamos que uno de los dos morfemas es substituido para crear dos palabras diferentes a partir del lexema original, pero por otra parte, también podríamos substituir los dos morfemas de nuestra palabra original para crear otras palabras como por ejemplo “panza”, “panzón”, “pancita”, entre un sinnúmero de otras combinaciones.

La variación de los morfemas y lexemas dentro del análisis en las relaciones sintagmáticas para la creación de palabras dentro del *Dread Talk*, ha sido desarrollado para contradecir algunos significados de las palabras originales en el inglés jamaicano que de acuerdo a los Rastafari, tienen un carácter negativo, por lo que al modificarlas, sus hablantes permean a las palabras con su particular visión ideológica.

La tabla 2, muestra algunas de las modificaciones de los morfemas y lexemas en el nivel sintagmático de las palabras.

Inglés Jamaicano Estándar	<i>Dread Talk</i>
Opress/Oppression: dominación o represión.	Downpress/Downpression: opresión. Ser frenado tanto social como económicamente, o ser forzado a hacer cosas no deseadas, impuestas por el sistema político.
Understand: percibir o comprender el significado de las cosas.	Overstand: percibir o comprender el significado de las cosas, bajo una perspectiva propia (afrocéntrica).

Tabla 2: Modificaciones de morfemas y lexemas en el nivel sintagmático de las palabras.

En estos ejemplos, podemos observar que la palabra “understand” (Under+stand) en donde el lexema “Under” significa “bajo”; es modificada por los Rastafari ya que de acuerdo a su percepción, la pronunciación de esta palabra bajo el estándar hegemónico, estaría denotando un carácter de sumisión, puesto que “entendimiento” en este sentido, sería un entendimiento bajo los parámetros de los opresores blancos, y por tal motivo, cambian el lexema por “Over” (Over+Stand) para significar así, el estar sobre o por encima del entendimiento de los opresores blancos.

Por otro lado, dentro de la palabra “Opression” el morfema “op” que fonológicamente se pronuncia como “Up” (arriba), dentro de la visión de los Rastafari significa un sonido positivo dentro de una palabra con connotaciones negativas y de ahí que sea remplazado por “Down” (bajo) (Down+pression) para acentuar la negatividad del término.

Finalmente, dentro de las palabras nuevas con significados léxicos similares a las palabras del inglés jamaicano estándar, podemos observar que aunque estas palabras corresponden a significados del inglés jamaicano estándar, pueden clasificarse como

neologismos⁸², y de acuerdo a Velma Pollard (2000), para los Rastafari, la creación de neologismos establece una diferenciación entre las lenguas habladas en Jamaica (inglés jamaicano estándar y *créole* jamaicano) y el *Dread Talk*, ya que fungen como un marcador identitario, pero a la vez, expresan su resistencia a los parámetros lingüísticos establecidos por la sociedad hegemónica.

En la tabla 3, se presentan algunos neologismos creados y utilizados dentro del *Dread Talk*.

Inglés Jamaicano Estándar	<i>Dread Talk</i>
Meat: la carne comestible de los animales.	Deaders/Deadahs/Deaddas: carne de cualquier tipo. La mayoría de los Rastafari tiene aversión por la “muerte” y sobre todo por los animales muertos para el consumo; de ahí que estos neologismos se refieran a la muerte, para rechazar su consumo.
Marihuana: las flores secas de la planta <i>cannabis</i> .	Spliff: porción de marihuana enrollada para su consumo, también conocida como Ganjah o Kaya.
Relax: acción de tranquilizarse o reducir la intensidad de las actividades.	Sata/Satta: descansar, mantener la calma, sentir a Dios en el interior de uno mismo.

Tabla 3: Neologismos creados y utilizados en el *Dread Talk*.

Dentro de este grupo de palabras, podemos observar que por ejemplo, la palabra “Deaders” significa la carne de cualquier cosa muerta, y en este neologismo, los Rastafari imprimen su ideología sobre la aversión a comer cosas muertas y su preferencia por el consumo de alimentos naturales (esencialmente frutas y verduras); así mismo, en las otras dos palabras, podemos observar claramente cómo los Rastafari, hacen uso de su ideología para imprimirle al significado de las palabras una esencia de orden espiritual que en el lenguaje común es inexistente.

Es así, que el desarrollo del *Dread Talk* en Jamaica como una forma de resistencia cultural de los Rastafari frente a la discriminación social, política y económica que durante décadas han sufrido, se ha convertido en la actualidad, en un lenguaje distintivo que no únicamente deslegitima los valores impuestos por el sistema hegemónico, sino que a la vez, manifiesta intrínsecamente algunos de los principales marcadores culturales de los Rastafari

⁸² Un neologismo puede definirse como una palabra nueva que aparece en una lengua, o la inclusión de un significado nuevo en una palabra ya existente o en una palabra procedente de otra lengua. La creación de neologismos se produce por modas y necesidades de nuevas denominaciones.

jamaicanos, en tanto incorpora el discurso de la espiritualidad, la unidad, la paz y el amor entre sus miembros; factores que en su conjunto, son un marcador cultural que los distingue del resto de la sociedad y que por tanto, genera etnicidad.

3.3.4: *ITAL FOOD; LA COMIDA RASTAFARI COMO GENERADORA DE FRONTERAS ÉTNICAS.*

La culinaria tradicional Rastafari es otro de los aspectos de suma importancia dentro del discurso cotidiano de la EADUMC y de la Rastafari Indigenous Village, y por tanto, por lo menos para los efectos de este trabajo, es otro de los marcadores étnicos por excelencia.

Al igual que las manifestaciones culturales anteriores, la dieta Rastafari también tiene su razón de ser dentro del contexto específico jamaicano y conlleva toda una historia detrás, por lo que podemos argumentar que ésta, tal como lo plantea el enfoque teórico del interaccionismo, es una respuesta hacia la constante interacción con otros grupos culturales.

La tradición culinaria Rastafari varía de acuerdo a la región en la que se consume por la diversidad de productos locales, y en este sentido, nuevamente la teoría Barthiana sobre los nichos ecológicos, es de suma importancia ya que podemos observar que aunque los productos utilizados para la comida Rastafari son de variada índole dependiendo de la producción agrícola regional, es de manera básica, vegetariana. La siguiente tabla, fue distribuida durante 1947 en Jamaica por los miembros de la *Youth Black Faith*; en ella, se establece los tabúes alimentarios que desde aquel momento, los Rastafari comenzaron a respetar.

NUESTRO TEMPLO TEOCRÁTICO DIVINO DE RASTAFARI SELASSIE I, TE
PROHIBE COMER:

carne, pescado, sal, huevos, sardinas, jamón, tocino, pollo, queso, productos elaborados con harina blanca tales como pan, pasteles, galletas, bebidas como leche, milo, quik, cocoa, café, refrescos, bebidas alcohólicas como ron, cerveza, brandy, ginebra y vodka.
(Torquillo, 1984:70).

En un primer nivel, ésta aversión por la carne como privación voluntaria, puede atribuirse a la devoción espiritual por las enseñanzas bíblicas sobre la pureza y mantenimiento del

cuerpo, ya que para los Rastafari, el cuerpo es como el templo viviente de Dios y por ende, es necesario mantenerlo limpio y libre de toda impureza. Esta justificación, se ubica en el mandamiento dado por Yahvé a Moisés cuando le ordena prohibir a los israelitas el consumo de sangre (*Génesis*, 17: 10-11). Además de ello, también se hace referencia al quinto mandamiento de Dios sobre “no matar”.

Al igual que en el caso de los *dreadlocks*, dentro de este parámetro, los Rastafari apelan a su diferenciación frente al resto de la sociedad ya que para ellos, su dieta básica es un símbolo de espiritualidad, y una forma de diferenciarse rotundamente con el resto de la sociedad al manifestar su obediencia a Dios en términos alimentarios.

No obstante, si basamos el repudio por la carne dentro de la dieta Rastafari en términos espirituales/bíblicos, desde mi opinión, existe una contradicción. El *Antiguo Testamento*, contiene una fórmula bien precisa para distinguir las carnes aptas para el consumo de las prohibidas. Dicha fórmula, concentra la atención en ciertas características fisiológicas de los animales que se consideran puros para consumir, entre los que se encuentran los de pezuña hendida y rumiantes, los de río o mar con aleta o escamas, e insectos que además de andar sobre sus cuatro patas, tengan zancas para saltar (*Levítico*, 11). Esto nos lleva a concluir entonces, que vacas, ovejas, cabras, saltamontes, langostas y un sinnúmero de peces, (por solo mencionar algunas especies), son aptos para el consumo de acuerdo al mandamiento divino.

Entonces, ¿realmente el rechazo a la carne dentro de la tradición culinaria Rastafari, está determinada por parámetros espirituales y de obediencia a los mandamientos divinos? Dentro de un primer plano, esta aversión podría estar justificada en cierta medida por los parámetros de devoción espiritual, pero habría que indagar más allá para intentar entender un significado más profundo hacia dicha negativa al consumo cárnico.

Conviene entonces, analizar por qué los Rastafari nombran a su comida *Ital* y no vegetariana; la comida vegetariana incluye una serie de productos naturales y semi naturales, es decir, verduras, frutas, legumbres, productos derivados de los animales como leche, queso, crema y una serie de productos enlatados, pasteurizados e industrializados, pero nunca, el consumo de la carne animal. Por otra parte, el *Ital Food*, se refiere a productos totalmente naturales, es decir, sin ningún tipo de alteración química o sin intervención para su cocción por la mano del hombre (Del Socorro, 1995:118).

Ahora bien, ¿Por qué entonces, la tradición culinaria Rastafari, prefiere la alimentación *Ital*, de la vegetariana y la carnívora?, para formular nuestra hipótesis, será primeramente necesario analizar brevemente la alimentación plantocrática durante el régimen colonial y las condiciones económicas y sociales en Jamaica durante las primeras décadas del siglo XX, puesto que éstos dos aspectos, son remanentes históricos fundamentales en el surgimiento de la cultura Rastafari y por ende, fungen como memoria colectiva de su historia como pueblo.

Los parámetros económicos en las plantaciones, buscaban el balance nutricional de los esclavos y como normalmente las plantaciones estaban bien especializadas en la agricultura de explotación, el esclavo no producía alimentos para sí, o bien, la producción de alimentos para el autoconsumo era marginal. Durante el periodo colonial, el consumo diario de carne y productos de origen animal, era un lujo que sólo estaba reservado a una diminuta cantidad de esclavos, como lo pudieron haber sido las nodrizas, amos de llave y cocineras, pero con seguridad, la base alimentaria para los esclavos durante la época colonial, fueron porciones grandes de frutas, vegetales y leguminosas (Villapoll, 1977)

Esta condición, no varió mucho de colonia en colonia y cuando finalmente se desataron las guerras de liberación y se consiguió en algunos casos la abolición de la esclavitud y en otros además, la independencia y creación de nuevos Estados nacionales, el negro esclavo ahora convertido en ciudadano, o en otros casos (como Jamaica) en súbdito asalariado de la corona inglesa, tuvo que conformarse una vez más con ocupar el lugar más bajo en la escala social y con ello, la discriminación racial traspasó las fronteras al ámbito de lo cultural, político y económico, que trajo consigo la plena convicción de que el afrodescendiente no podría desarrollarse plenamente como individuo, sino por medio de la dominación del blanco.

Este sistema se reprodujo a lo largo y ancho del continente americano y por supuesto, la zona antillana no fue la excepción. El grado de pobreza y desigualdad social fue tal, que por ejemplo, en Jamaica (por mencionar nuestro caso particular), la tasa de desempleo en las décadas de 1920 a 1940 osciló entre el 30 y el 45%, siendo la mayoría negra, el sector poblacional más afectado, pues sin nada en que trabajar y sin tierras que sembrar, la calidad de vida descendió al grado de pobreza extrema (Del Socorro, 1995).

Para la primera mitad del siglo XX, la distribución porcentual de origen racial en Jamaica era de “90% negros, 5.8% negros mezclados, 1.7% indios, 0.7% chinos, 0.7% blancos y 0.2% de otras razas o grupos étnicos no establecidos” (Giovannetti, 2001:77) y la desigualdad económica reflejada en el consumo alimenticio era extrema, “la harina de trigo era la fuente de proteínas para el 25 por 100 más pobre de la población, situándose el pollo y la carne de vacuno en los puestos décimo y décimo tercero; mientras que para el 25 por 100 más rico, en cambio, el vacuno y el pollo ocupaban el primero y el segundo puesto respectivamente, y la harina de trigo, el séptimo” (Harris, 2005:25).

Esta condición, explica las grandes olas migratorias jamaicanas durante la primera mitad del siglo XX a países como Panamá, Costa Rica, Cuba, Estados Unidos y Reino Unido, y nos proporciona las bases para entender por qué el grueso de la población, basó su dieta alimentaria en productos vegetales y no animales, pues los primeros, eran de mayor accesibilidad económica que los segundos.

Cuando la cultura Rastafari vio la luz en 1930, la aversión por la carne aún no figuraba en los marcadores culturales que regían la forma de vida de los primeros Rastafari; pero esa situación cambió gradualmente a partir de 1947 con la publicación de la tabla alimentaria Rastafari citada más arriba. Los primeros Rastafari, durante un periodo aproximado de diecisiete años, podían comer cualquier alimento sin restricción alguna (más que la económica), y en este sentido, el posterior rechazo por la carne, tiene una implicación que va más allá de lo espiritual. Desde el proceso de etnogénesis, podemos observar que ésta noción, se forjó en la memoria colectiva sobre los hechos socioeconómicos que sus antepasados tuvieron que vivir, y frente a este hecho, con la idea de la reivindicación social y el amor por las tradiciones culturales traídas por sus antepasados esclavos, se fue forjando un sentimiento simbólico de solidaridad social que junto con su poca capacidad económica para consumir carne, y sus ideas espirituales sobre la concepción del cuerpo; dieron como resultado la negación hacia el consumo de carne.

No obstante, esto no explica el por qué, los Rastafari desarrollaron una dieta específica *Ital* y no vegetariana.

La razón de ello, al igual que el uso de los *dreadlocks* y el lenguaje Rastafari, tiene que ver con la creación de las fronteras étnicas en tanto su particular forma de ver la vida y el cuerpo. Debido a que en el capítulo cinco plasmaremos de manera abundante el discurso

que la Rastafari Indigenous Village tiene sobre este tipo de alimentación, y a través de ello, sustentaremos la idea sobre la importancia de la comida *Ital* en tanto un marcador cultural generador de la etnicidad Rastafari; hasta aquí, basta con decir que el desarrollo y la preferencia por la comida *Ital* por parte de los Rastafari; tiene que ver con razones de salud, ya que al observar que en la actualidad, gran cantidad de los productos agrícolas nacionales usan pesticidas, o son de carácter transgénico; prefieren la comida *Ital* para mantener su templo viviente (cuerpo) sano, a la vez que se distinguen del resto de la sociedad, que por las mismas cuestiones económicas, basan su alimentación en productos vegetarianos, pero a diferencia de los Rastafari, usan productos encontrados en el mercado común.

De tal forma, la comida *Ital* Rastafari, puede ser entendido como un marcador cultural generador de etnicidad ya que a través de él, los Rastafari se diferencian del resto de la sociedad en tanto poseedores de una alimentación nutricional y salubrementemente elevada, además de que mediante este mismo aspecto, otorgan a su dieta un carácter espiritual; rasgos que no se pueden percibir dentro de la ingesta vegetariana común de la población jamaicana no Rastafari.

Hasta aquí, hemos observado la forma en la que la relación histórica entre el sector Rastafari y no Rastafari de la nación jamaicana postindependiente, ha creado diferentes marcadores culturales entre estos mismos sectores poblacionales y por ende, de acuerdo a la teoría del interaccionismo, estos mismos marcadores han generado la diferenciación entre los Rastafari y no Rastafari en términos de su etnicidad.

Por una parte, con la instauración del discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari, algunos aspectos culturales e ideológicos Rastafari, fueron retomados para la creación del nacionalismo y la identidad jamaicana independiente. Con el paso del tiempo y la fortificación de este discurso, dichas manifestaciones culturales e ideológicas, fueron incrustadas y “naturalizadas” a las expresiones culturales folclorizadas de la jamaicanidad y con ello, bajo una visión superficial, las especificidades de la cultura Rastafari fueron invisibilizadas, ya que en la actualidad, el extranjero promedio que visita la isla, tiene una visión generalizada sobre una “Jamaica Rastafari”.

Frente a este fenómeno social, los propios Rastafari jamaicanos, haciendo uso de su interacción con la sociedad jamaicana en general, marcaron sus diferenciaciones culturales generadoras de fronteras étnicas bajo parámetros espirituales, pero más aun, bajo discursos

reivindicatorios y contrahegemónicos que rescataban sus especificidades culturales, sociales, económicas y políticas.

De esta forma, es que los Rastafari jamaicanos resignificaron sus marcadores culturales para a través de ello, marcar una vez más dentro de este proceso etnogenético, sus especificidades frente al resto de la sociedad jamaicana.

No obstante, el discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari continua siendo utilizado hasta la fecha, pero dentro de un proyecto muy diferente al del nacionalismo y la identidad jamaicana postindependiente, ya que como veremos en el siguiente capítulo, actualmente el discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari, se ha aplicado dentro de las estrategias turísticas para la atracción de mayor capital extranjero, sin que este discurso, reconozca legalmente el estatus indígena de los Rastafari. Aspecto que como ya hemos venido mencionando y como observaremos más adelante, fue uno de los detonantes principales para que los Rastafari miembros del Millennium Council, retomaran como discurso contrahegemónico la idea de su indigeneidad, para a partir de ello, politizar su identidad para la búsqueda de los derechos colectivos.

CAPÍTULO 4. LA EXPLOTACIÓN Y MERCANTILIZACIÓN DE LOS BIENES Y SERVICIOS RASTAFARI A MANOS DEL ESTADO, EL SECTOR PÚBLICO Y EL SECTOR PRIVADO.

“Ellos lo tienen todo y ahora hasta de nuestra cultura se han apropiado; nunca nos pidieron permiso; hace muchos años no nos querían, decían que éramos vándalos, drogadictos; después, cuando se dieron cuenta de nuestra importancia... dijeron que podíamos formar parte de la nación, tomaron nuestras tradiciones y las hicieron suyas, ahora, les dicen a los extranjeros que nosotros somos parte de la raíz cultural jamaicana, comercian con artesanías que no son nuestras, con nuestra bandera, una bandera que lleva nuestros colores pero que ni nosotros ni ellos mismos la han fabricado, vienen de la India como muchos productos que llevan nuestros colores e insignias [...] aunque ellos tienen todo siguen acumulando más a costa de nuestra cultura mientras nosotros seguimos en los ghettos preocupándonos por qué comer” (Entrevista con Ras Kremlin; Kingston, Jamaica. Octubre 14 de 2012).

El 29 de diciembre de 2011 sucedió un hecho sin precedentes en la política jamaicana; tras las elecciones generales para representantes del Parlamento de Jamaica, el candidato afrodescendiente con barba y *dreadlocks* del *People’s National Party* (PNP) resultó ganador por el distrito de *East Rural St. Andrew* convirtiéndose en “el primer Rastafari” miembro del Parlamento (*The Daily Gleaner*, 2011, December 30; 2012, January 17). A simple vista, parecía que la era del reconocimiento Rastafari dentro de la esfera hegemónica de la política jamaicana había encontrado su preludio; finalmente los Rastafari habían dejado detrás su histórica aversión a inmiscuirse en la vida política de la nación y habían optado por impulsar la candidatura política de un Rastafari que los pudiese representar dentro del Parlamento.

No obstante, este hecho sin precedentes revela una realidad mucho más compleja dentro de la histórica tensión entre los Rastafari y el Estado jamaicano.

Durante las elecciones de 2011, Damion Crawford resultó el candidato ganador del PNP para ocupar la representatividad de *East Rural St. Andrew* dentro del Parlamento de Jamaica, y aunque Crawford ha manifestado abiertamente su fe dentro de la iglesia cristiana de Jamaica y ha rechazado su auto identificación con los Rastafari; por el hecho de tener *dreadlocks*, la administración actual del PNP bajo la tutela de la Primer Ministro Portia Simpson, lo ha declarado como el “primer Rastafari” electo dentro del Parlamento de Jamaica (Waters, 2012:299).

Pero eso no fue todo, ya que luego de ser electo, la Primer Ministro Simpson lo declaró como Ministro de Turismo y Entretenimiento de Jamaica, lo que recuerda el creciente uso de las tradiciones y símbolos Rastafari que durante los últimos años se ha venido implementando dentro del sector turístico de Jamaica.

Coincidencia o no, el hecho de que el “primer Rastafari” electo del parlamento de Jamaica se convirtiera en el Ministro del sector gubernamental que en la actualidad implementa programas en donde la imagen de Rastafari es explotada con fines comerciales, es una razón más para que la EADUMC luche por sus derechos de controlar “el mercado Rastafari” mediante el argumento de su identidad indígena.

La razón del por qué ha sucedido esto, la observaremos en el presente capítulo al analizar las diferentes formas en las que los símbolos y tradiciones Rastafari, han sido secularizadas y descontextualizadas por agentes externos a la cultura, pero además, observaremos que no únicamente existe una mercantilización considerada por algunos sectores de los Rastafari como ilegal⁸³ de “productos Rastafari”, sino que la industria turística ha creado y reproducido estereotipos de los Rastafari que de acuerdo a la autopercepción de los miembros del Millennium Council, son desacordes con su identidad, siendo en cambio más acordes con lo que se ha dado en llamar “la estética del *reggae*”.

En los capítulos precedentes hemos observado las distintas formas en las que el gobierno de Jamaica ha catalogado a los Rastafari, pero cabe mencionar que paradójicamente, durante la década de los sesenta, el ministerio de turismo jamaicano veía a los Rastafari como una amenaza bajo la percepción que los turistas potenciales podían tener sobre la isla

⁸³ En este caso el término “ilegal” de la mercantilización de los símbolos Rastafari, se entiende bajo los términos de la ley consuetudinaria de los Rastafari y no en términos de la ley formal nacional. En este sentido es ilegal porque no existe un permiso oficial por parte de los Rastafari para que se comercie con su cultura dentro del proyecto del etnoturismo.

y por consecuencia, incitaba a sus representantes en el extranjero a que implementaran campañas para asegurar a las personas que quisieran viajar a Jamaica, que la isla, pese a los disturbios de los Rastafari, era totalmente segura. La nota periodística titulada “Rastas no threat to tourism, says Board” aparecida en el *Gleaner* del 30 de agosto de 1960, presenta la problemática en los siguientes términos:

“Contramedidas fueron hechas por el Ministerio de Turismo de Jamaica para compensar los alarmantes informes publicados en la prensa internacional en relación con las recientes perturbaciones de *Rastafarians* en la isla; el director de relaciones públicas del Ministerio, Sr. R. J. Dougall, mencionó que seis oficinas de turismo de Jamaica en América del Norte han sido informadas sobre la situación y se mantendrán alertas sobre la evolución de los incidentes; sin embargo, Mr. Dougall ha enfatizado a dichas agencias que los visitantes potenciales no deberían de temer ya que la situación está controlada y los turistas están y estarán a salvo en suelo jamaicano.” (*The Daily Gleaner*, 1960, August 30, p.16).

Aunque en la década de los sesenta la percepción del ministerio de turismo sobre los Rastafari era de alerta y recelo, como veremos a continuación, con el paso del tiempo esta percepción cambió y a partir de la década de los noventa, los Rastafari se convirtieron en agentes potenciales para la atracción turística en donde la oferta y demanda de los “productos y servicios” Rastafari creció cada día más mediante la implementación de un programa económico hegemónico en donde se adoptó el discurso de la importancia que los grupos indígenas jamaicanos, deberían de ocupar dentro del desarrollo turístico de la nación.

Durante el periodo liberal, los componentes culturales de las minorías étnicas fueron observados como un signo de atraso sociocultural y como características naturales de las sociedades “primitivas e irracionales” que ocuparon las tierras hasta antes colonizadas y por ende, luego de la creación de los Estados nacionales, se gestaron diferentes estrategias políticas para alienar y aculturizar a los sujetos “atrasados y pre modernos” hacia los parámetros culturales hegemónicos y homogéneos que los dirigentes de las nuevas naciones dictaban. Sin embargo, tal como argumentan John y Jean Comoroff (2009), durante el periodo neoliberal, esta estrategia se transformó radicalmente y los rasgos culturales de las minorías étnicas fueron y han sido presentados hacia el exterior de las fronteras políticas,

como símbolos de autenticidad, particularidad y originalidad cultural de cada nación. Bajo estos términos, podemos observar que la actual mercantilización de los símbolos y tradiciones Rastafari dentro de Jamaica, forman parte de una tendencia global, que en nuestro caso particular, está marcada por el impulso gubernamental sobre la indigeneidad Rastafari que ahora, dentro del sector turístico es utilizada para vender la imagen Rastafari como si fuera un producto/marca nacional.

Siguiendo a estos mismos autores, con el comienzo de nuevos intereses y lógicas del capital y la creación de las corporaciones como entes monopolizadores de los productos, bienes y servicios insertos dentro de los diferentes Estados, los rasgos culturales de las minorías étnicas y los pueblos indígenas se convirtieron en productos nacionales que marcaron y continúan marcando las peculiaridades y esencias de la identidad nacional.

Desde esta perspectiva, la mercantilización de las culturas autóctonas ha encontrado en el sector turístico uno de sus principales escenarios de demanda, pero ésta, al ser gestada y corporizada por el Estado y el sector privado, ha contribuido muy poco y en ocasiones, como veremos en el caso de los Rastafari de Jamaica, ha sido contraproducente, ya que no sólo las remuneraciones de esta folclorización son mínima o nulamente percibidas por los individuos y las colectividades detentoras de los rasgos culturales puestos a la venta, sino que además, ha creado una visión desvalorada, enajenada y poco apegada a la realidad de las verdaderas condiciones sociales, económicas y políticas que estas comunidades viven.

Este tipo de proyectos impulsados desde y por el Estado son conocidos como proyectos etnoturísticos y generalmente, aunque no exclusiva pero si mayoritariamente, han germinado durante las últimas décadas en los diferentes Estados latinoamericanos, caribeños y africanos, como una nueva forma de apoderarse de los rasgos culturales de aquellas minorías étnicas y pueblos indígenas que habitan dentro de sus fronteras, para presentarlas como meros productos exóticos.

En este sentido, la categoría de etnoturismo para contrapuntear el nuevo enfoque del turismo indígena, del cual hablaremos en el siguiente capítulo, se ha venido utilizando para referirse a las estrategias gestadas desde el Estado o empresas privadas, que promueven distintas culturas originarias de la ciudad o país en cuestión, sin tomar en cuenta la participación directa, visión y beneficios o detrimentos que ésta promoción mercantil genera dentro de las comunidades que ostentan dicha cultura.

Bajo este argumento, es importante mencionar antes que todo, que a partir de este momento, no únicamente como parte del discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari, sino como parte del discurso contrahegemónico gestado por el Millennium Council, haremos referencia a la identidad de los Rastafari, ya no en términos racializados o de minoría étnica, sino bajo los parámetros de su indigeneidad.

No obstante, es importante mencionar que el concepto del etnoturismo, será de suma importancia dentro del análisis inserto en el presente capítulo ya que dentro de la estrategia del etnoturismo, el enfoque mercantil se centra en el beneficio que obtienen las empresas que se apropian de la cultura en cuestión y en el de los turistas que aunque de manera sesgada adquieren experiencias, artesanías e información de esta misma cultura; pero no en el sentir y la nula retribución que se les da a los miembros de la cultura en promoción (Morales, 2008:126).

Es por ello, que el nombramiento de Damion Crawford, “primer Rastafari miembro del Parlamento de Jamaica” como Ministro de Turismo y Entretenimiento tiene relevancia, ya que de acuerdo a la percepción de Ras Kremlin, este acto fue una estrategia para legitimar la comercialización de los Rastafari dentro del sector turístico:

“ahora el gobierno con este nuevo nombramiento, quiere dar a entender que como es un ‘Rastafari’ el que dirige y planifica la actividad turística de la nación, el lucro que sobre nuestra cultura se desarrolla, está justificado debido a que nosotros estamos ‘autorizando’ a ‘nuestro representante Rastafari’ en el Parlamento para que el gobierno continúe con este negocio ilícito” (Entrevista con Ras Kremlin; Kingston, Jamaica. 14 de octubre de 2012)

Desde esta perspectiva, el nombramiento de Crawford al ser percibido por la comunidad Rastafari de Jamaica como una nueva estrategia que el gobierno ha implementado para legitimar la mercantilización Rastafari tras el desacuerdo y el reclamo de estos últimos por buscar el cese a dicha actividad, puede ser entendido y analizado desde el enfoque del etnoturismo ya que como veremos más adelante, estas estrategias se implementan bajo el discurso de la cultura indígena y raíz de la actual identidad jamaicana para a partir de ello, desde el propio gobierno, pero también, desde el sector público y el sector privado, comerciar con los bienes y servicios Rastafari.

Es así que en el presente capítulo, esbozaré, mediante los datos etnográficos obtenidos en el trabajo de campo, algunas de las principales formas en las que el gobierno de Jamaica, el sector privado y el sector público, se han valido del proyecto etnoturístico para mercantilizar una gran cantidad de productos y servicios Rastafari bajo el supuesto de la indigeneidad de éstos últimos.

A través de ello, observaremos la forma en la que este tipo de negocios, de acuerdo al sentir del EADUMC, más que favorecer a la comunidad Rastafari jamaicana, la perjudica, ya que no únicamente ésta, no recibe algún beneficio monetario por la venta de los productos y servicios catalogados como Rastafari, sino que además, con esta acción, se desvalorizan y descontextualizan las tradiciones Rastafari a la vez que se crea un estereotipo desacorde o mal fundado sobre la identidad de los Rastafari.

4.1: ONE LOVE PARADISE: EL TURISMO EN JAMAICA Y LA EXPLOTACIÓN COMERCIAL DE LOS SÍMBOLOS Y TRADICIONES RASTAFARI.

La región del Caribe es una de las zonas económicas del mundo que dependen mayoritariamente del turismo; en 2001 la contribución del turismo en el Producto Interno Bruto de la región promediaba un 20% de ingresos, mientras que la combinación de Oceanía, Estados Unidos y Europa promediaba apenas el 12% de ingresos (Nangwaya, 2007:1).

Dentro de esta región, Jamaica es una de las naciones con mayor actividad turística; en 2005 el turismo contribuyó con 1, 545 millones de dólares a la economía nacional aportando el 7.7% del Producto Interno Bruto, el 19.1% del total de los empleos regulares en todo el país y el 36.8% del capital extranjero recaudado al interior de la isla (Jayawardena and Ramajeessingh, 2003:177).

Gracias a su famosas playas en Montego Bay y Negril, a sus centros acuáticos y vida nocturna en Ocho Rios y a sus lugares de importancia histórica en Kingston y Port Royal, Jamaica es uno de los principales destinos turísticos del Caribe, al cual, de acuerdo a cifras oficiales, más de un millón y medio de turistas visitan cada año.

Pero si bien, el turismo como principal industria del país crea puestos de trabajo en varios sectores y ayuda a estimular la economía nacional, no todos los sectores de la sociedad se benefician de esta industria. Uno de estos sectores, son los Rastafari, quienes

no sólo no obtienen algún beneficio económico por el lucro de su cultura, lucro proveniente de empresas privadas e instituciones gubernamentales, sino que además, la estrategia mercantil inserta en el turismo, ha generado la creación de un estereotipo bien delimitado que se produce y reproduce dentro de este mismo ámbito y que de acuerdo a los Rastafari miembros del Millennium Council, es una imagen desacorde y desvalorada de su cultura, identidad y tradiciones.

Desde la década de los noventa las playas, parques acuáticos, vida nocturna, sitios históricos y una gran lista de actividades y lugares que los turistas pueden visitar, se complementaron con la promoción del *reggae* en festivales anuales y la presentación de bandas del mismo género dentro de espectáculos privados en los hoteles de firmas internacionales, pero la demanda de este tipo de espectáculos y el interés de los turistas por acercarse más a la cultura inmersa dentro del género musical, llegó a tal punto, que los conciertos de *reggae* junto con la promoción de las artesanías y los recorridos turísticos que de una u otra forma promocionaban los símbolos y tradiciones de los Rastafari, pasaron de ser meros complementos de la experiencia turística en Jamaica, a convertirse en una de las principales atracciones para los visitantes extranjeros, y así, la populosa expresión utilizada para promover el turismo pasó de ser *Jamaica: Beach Paradise* a *Jamaica: One Love Paradise* haciendo alusión a la famosa canción de Bob Marley y con ello, de manera intrínseca, a la cultura Rastafari.

Tras estas nuevas estrategias de mercantilización, agentes del sector público y privado, comenzaron a promocionar la imagen y tradiciones Rastafari como una de las principales manifestaciones culturales de Jamaica y parte inseparable de la historia e identidad de los jamaicanos; nociones que fueron retomadas del discurso hegemónico generado desde el Estado, que como ya hemos observado en el capítulo precedente, aplicó luego de su independencia para forjar la nueva identidad y nacionalismo jamaicano concibiendo dentro de éste, a los Rastafari como un grupo indígena de la isla.

Desde este enfoque, es que diferentes agencias de turismo en Jamaica como por ejemplo www.visitjamaica.com, www.jamaica-irie.com, www.jamaicatourist.net y www.jamaicatoursltd.com entre otras, así como la página web oficial del Ministerio de Turismo y Entretenimiento de Jamaica, www.tourismja.com, utilizan los colores, símbolos y música asociados a la cultura Rastafari, para anunciar diferentes atracciones y paquetes

turísticos a la vez que enfatizan la importancia de conocer a los Rastafari y su música con frases como: “Desde exposiciones de arte popular fantásticas, hasta el famoso estudio de música de Bob Marley, no hay mejor manera de sumergirse en la cultura jamaicana que visitando uno de sus muchos museos y galerías” y “¿Buscas el paraíso en la tierra? Te estás acercando. Durante el día, los restaurantes de moda sirven bebidas refrescantes. Por la noche, baila al ritmo del *reggae*”.

Los medios impresos también han tomado su lugar dentro de esta estrategia comercial. El *Jamaica Tourist*, medio impreso del Ministerio de Turismo, también utiliza los colores verde, amarillo y rojo, la imagen de miembros Rastafari conocidos internacionalmente y palabras del vocabulario Rastafari para promover los mejores restaurantes, hoteles y espectáculos a los que los turistas deberían de acudir durante su visita a la isla. Por otra parte, guías turísticas sobre la nación, como la de Christopher P. Baker (1996) titulada *Jamaica Lonely Planet Travel Survival Kit* utilizan en sus portadas, fotografías, dibujos o esculturas de hombres, mujeres y niños Rastafari con sus largas y enredadas cabelleras, a la vez que sugieren la visita a comunidades o lugares emblemáticos para los Rastafari como por ejemplo, el libro de Oliver Hill titulado *Handbook JAMAICA* (2007), que en sus consejos para organizar un tour de 10 días por las “raíces y cultura de Jamaica” aconseja: “Día 3: deje Kingston por la mañana y haga una parada en Scott’s Pass [*sic*], Clarendon, para conocer a los ancianos Rastafari en la sede central de la Casa Nyahbinghi de los Rastafari; Día 4: conozca los lugares de mayor importancia en Kingston, que incluyen el Museo de Bob Marley, los Estudios Tuff Gong, la Yarde Cultural Trench Town, la Galería Nacional de Jamaica [...] Día 7: Pase el día visitando Bobo Hill [la comunidad Rastafari Bobo Ashanty]. (Hill, 2007:24).

Desde otros ámbitos, en el sector privado, empresas trasnacionales han creado una variedad de productos que hacen referencia directa a los Rastafari. Sólo por tomar un ejemplo, *Nestlé Ice Cream* durante los últimos años ha comercializado una paleta de hielo llamada *Irie Vibes*, utilizando de manera informal no sólo la palabra *Irie* que históricamente ha sido reconocida como parte del argot lingüístico desarrollado por los Rastafari de Jamaica, sino que además, el diseño de la propia paleta y de su envoltura hacen alusión directa a los Rastafari.

La paleta en forma de cilindro, incorpora los colores de la bandera de Etiopía que al ser apropiada por los Rastafari, hoy en día es más comúnmente conocida como la bandera Rastafari. Desde la cúspide del cilindro el color rojo se desliza sobre todo el cuerpo de la paleta formando 6 líneas paralelas distribuidas alrededor de la paleta y entre estas líneas, se deja entrever de la mitad de la paleta hacia arriba, el color verde, y de la mitad de la paleta hacia abajo, el color amarillo.

Existe una gran controversia sobre la utilización de estos colores en una gran variedad de productos; ésta combinación de colores se puede observar en un sinnúmero de productos, diseños y artefactos alrededor del mundo que no tienen nada que ver con la cultura Rastafari; el ejemplo más recurrente podría ser un semáforo vial; estos artefactos incorporan los colores verde, amarillo y rojo para indicar una fase particular del tránsito vial y por ende, no tiene nada que ver con la apropiación de un símbolo Rastafari. El problema se origina cuando estratégicamente, el significante verde, amarillo y rojo, se asocia con otros símbolos que en su conjunto crean el significado de Rastafari.

En el caso de la paleta *Irie Vibes*, el significante de los colores verde, amarillo y rojo más el de la palabra *Irie*, estimulan el significado de Rastafari; pero este significado se refuerza aún más con la envoltura y el slogan de la paleta.

Irie Vibes viene envuelto en una bolsa metálica de color azul, pero lo interesante de ello, es el simbolismo incorporado dentro de su diseño; el segmento central de la imagen es la paleta en sí misma, pero sostenida por la mano derecha de una persona a la que únicamente se le alcanza a ver la parte inferior de su cuerpo en donde se puede observar que viste una bermuda de color azul y sandalias color amarillo; su torso y rostro están cubiertos por la paleta, pero a los lados de la misma, sobresalen unos *dreadlocks* color café, dejando a la imaginación la identidad de la persona: un Rastafari. Sobre la mano de la persona que sujeta la paleta, en letras color rojo se lee el nombre de la misma: *Irie Vibes*, y por debajo, a la altura de los pies de la persona, en letras color blanco se lee: *It's magical*, y el eslogan de la paleta, complementa la articulación de los significantes: *Indulge in Jamaica's Magic*.

La comercialización de esta paleta es un ejemplo claro de lo que algunos autores desde las ciencias sociales han llamado Glocalidad⁸⁴ (Fornet-Betancourt, 1999 y Pineda, 2003);

⁸⁴ Proceso en donde se universaliza lo local y se localiza lo universal. En este caso, Nestlé Ice Cream como empresa transnacional (universal) Retoma los símbolos Rastafari (locales) para comercializarlos bajo un producto transnacional.

Nestlé Ice Cream como empresa trasnacional, únicamente comercializa esta paleta en Jamaica “el paraíso de los Rastafari”, en donde los significantes verde, amarillo y rojo, *Irie*, Jamaica y los *dreadlocks* de la persona en la envoltura, en su conjunto generan el significado de Rastafari, encontrando de tal forma, un mercado particular dentro del sector turístico al promoverse como un complemento degustativo de la “experiencia Rastafari” en Jamaica.

Como este ejemplo, existe otra gran variedad sobre la explotación de los símbolos Rastafari en el sector privado; la “Rastapasta” y la “Rastapizza”, peluches de los personajes de Disney con *dreadlocks*, producción y comercialización masiva de tambores Nyahbinghi, productos para el cuidado del cabello, cosméticos y perfumería entre otros, todos comercializados por empresas trasnacionales, pero distribuidos únicamente y de manera estratégica en Jamaica y particularmente en las zonas de mayor afluencia turística.

Desde el sector público, una gran cantidad de jamaicanos no Rastafari, han optado por adquirir la apariencia Rasta para conseguir más fácilmente empleos dentro del sector turístico ya sea en empleos regulares o irregulares; músicos, pintores, escultores, artesanos, recepcionistas, meseros, cocineros y guías turísticos independientes, entre otros, se han valido de los símbolos, apariencia y tradiciones Rastafari, como estrategia recurrente que les garantiza un empleo fijo o transitorio.

Es por todo lo anterior, que en los siguientes apartados describiré las principales estrategias que desde los proyectos del etnoturismo se han implementado para la creciente mercantilización de los productos y servicios Rastafari, para a partir de ello, dar cuenta de los pocos o nulos beneficios económicos que la incrustación de los símbolos Rastafari dentro del turismo, han traído a estos últimos en términos comunitarios.

4.2: EL FESTIVAL REGGAE SUNSPLASH COMO DETONANTE PARA LA EXPLOTACIÓN RASTAFARI EN EL SECTOR TURÍSTICO.

El comienzo de la mercantilización Rastafari dentro del sector turístico, tiene que ver además de las consecuencias gestadas por el Estado sobre el discurso de la calidad indígena Rastafari; con la creación durante la década de los ochentas, de un festival que año tras año, aglutinaba a los exponentes del *reggae* jamaicano de mayor envergadura, atrayendo

consigo a cientos de espectadores extranjeros que bajo el ambiente del festival, comenzaron a demandar los productos y servicios de la cultura que dentro del imaginario social, gira en torno a este género musical: los Rastafari.

El festival *Reggae Sunsplash* no es únicamente reconocido y recordado como el padre de todos los festivales de *reggae* en el mundo, sino que además, fue el principal detonante para que Jamaica se convirtiera en un sinónimo de *reggae*, marihuana y Rastafari.

A finales de la década de los setentas dio inicio esta odisea jamaicana bajo la idea de cuatro empresarios deseosos de organizar un evento que pudiera reunir a los principales exponentes de la música jamaicana, teniendo como escenario, alguno de los paisajes más exuberantes del paraíso jamaicano; “fue entonces que en 1978 Don Green, Tony Johnson, John Wakeling y Ronnie Burker hicieron una propuesta al *Jamaican Tourism Board* (JTB) para organizar el primer festival de *reggae* Jamaicano en Montego Bay” (Entrevista con Frank Robertson, *University of the West Indies*, Mona-Kingston. Septiembre 20 de 2012).

Tras una larga negociación, el JTB aceptó financiar parte del proyecto y el 23 de junio de 1978 dio inicio el *Reggae Sunsplash* dentro de las instalaciones de *Jarrett Park* en Montego Bay. Este primer evento duró 7 días, durante los cuales, aproximadamente 15 mil personas tuvieron la oportunidad de disfrutar a las mejores bandas del *reggae* jamaicano con un sólo boleto de entrada, que de acuerdo a los datos oficiales, tuvo un costo de 3.50 dólares Jamaicanos (Immanuel-I, 2009:110). La prensa de Canadá, Reino Unido, Estados Unidos y Jamaica, estuvo presente para hacer reportes sobre el evento, pero lo más notable, fue que en la noche del domingo 24 de junio, el Ministro de Seguridad Nacional, Dr. Dudley Thompson y el embajador de Estados Unidos en las Naciones Unidas, Mr. Andrew Young acudieron al evento para presenciar el espectáculo de *The Heptones* y Jimmy Cliff (Immanuel-I, 2009:).

Tras este glorioso inicio, los cuatro empresarios fundadores del festival, crearon y registraron su empresa de entretenimiento llamada *Synergy Limited* y bajo esta denominación, comenzaron una era dorada para el *reggae*, pero sobre todo, para la comercialización masiva de los símbolos y cultura asociados a este género musical.

Para el año siguiente, Bob Marley hizo su primera y única presentación en un *Reggae Sunsplash* y esto vino a catapultar la popularidad del festival a nivel mundial; en 1979, un grupo de documentalistas europeos se encontraba filmando un video sobre la vida de Bob

Marley y al enterarse de que éste se presentaría en el *Sunsplash*, pidieron permiso para hacer unas grabaciones que posteriormente se convertirían en importantes promocionales del festival y las responsables del rápido frenesí de los fanáticos del *reggae* a nivel internacional, por tener la oportunidad de asistir al evento (Immanuel-I, 2009:19).

De acuerdo al *Gleaner*, una notable cantidad de extranjeros acudieron a la segunda edición del festival, especialmente afroamericanos y europeos blancos, muchos de ellos, con la esperanzadora idea de presenciar el mejor *reggae* del mundo y una gran experiencia jamaicana (*The Daily Gleaner*, 1979, April 7, p. 18). Fue entonces que con mucho entusiasmo, miles de personas alrededor del mundo visitaban Jamaica con un objetivo principal: asistir al *Reggae Sunsplash*.

Durante los próximos años, la popularidad del *Reggae Sunsplash* llegó a tal punto que “se volvió muy difícil la organización del festival dentro del *Jarrett Park* pues la cantidad de personas que llegaban tanto de carácter nacional como internacional, era inmensa y no existían las condiciones necesarias para que el festival se siguiera realizando ahí” (Entrevista con Frank Robertson, *University of the West Indies*, Mona-Kingston. Septiembre 20 de 2012). Los Hoteles de Montego Bay y alrededores alcanzaban su cupo al 100%, mientras que la compañía *Air Jamaica* reportaba un caos en sus sucursales de Nueva York y Miami debido a que cientos de personas aguardaban su turno para abordar el avión rumbo a Montego Bay, mientras que en el aeropuerto de ésta última ciudad, cientos de fanáticos del *Reggae* llegaban desde Japón, las Islas Caimán, Trinidad y Tobago, Los Ángeles, Kansas y diferentes países de Europa. Además de ello, y debido a que *Air Jamaica* únicamente hacía tres viajes de Nueva York a Montego Bay, se tuvieron que contratar vuelos privados; todos con la finalidad de viajar a Montego Bay para presenciar el *Reggae Sunsplash* (*The Daily Gleaner*, 1984, August 8, p. 3).

La popularidad del festival cobró tal magnitud, que para la década de los noventas, año tras año el récord de asistencia fue rompiéndose hasta llegar a la cantidad de 60 mil personas y probablemente, si el festival no hubiera tenido su última edición en 1998, la asistencia hubiera continuado rompiendo records.

Es necesario señalar que el *Reggae Sunsplash* además de ser un foro internacional para la promoción y difusión del *reggae*; fungió como una importante plataforma para la explotación comercial de los símbolos Rastafari, pero también, para que un número

importante de músicos Rastafari que se presentaban en el festival, tuvieran la oportunidad de denunciar públicamente el abuso de poder y la represión en contra de los Rastafari, es decir que a los pocos años de su creación, el *Reggae Sunsplash* se convirtió en un foro que articuló dos procesos sociales contrapuestos; por una parte, el sector privado se beneficiaba económicamente al promover y mercantilizar la imagen de los Rastafari, pero por la otra, músicos autodefinidos como Rastafari, aprovechaban la ocasión sobre el escenario para generar conciencia y denuncia social sobre las demandas de éstos últimos.

Artistas como Peter Tosh durante su presentación de 1980, denunció las injusticias hacia la población más pobre de Jamaica, y sobre todo hacia los Rastafari. Teniendo en cuenta que la prensa internacional estaba presente, mandó mensajes contundentes en donde exigía el alto a la discriminación contra los Rastafari y la pronta aplicación y garantía de los derechos humanos para todos los jamaicanos, mientras al mismo tiempo, denunciaba la corrupción gubernamental, la desinformación estructural y la falta de oportunidades y derechos igualitarios (Immanuel-I, 2009:20).

En otras ocasiones, el festival fue una plataforma para concientizar a los asistentes nacionales e internacionales sobre los movimientos afroamericanos y por encima de todo, acerca del pensamiento de Marcus Garvey. Estas estrategias que los propios músicos adoptaban en el escenario, se podían justificar retomando el homenaje que se brindaba a diferentes personajes históricos de Jamaica dentro del festival. Así, por ejemplo, en el *Reggae Sunsplash* de 1981 al estar dedicado a Bob Marley, se aprovechó para hablar del mensaje social, político y espiritual contenido en sus líricas y de la influencia que la cultura Rastafari había tenido en su vida y en su música; mientras que en las ediciones de 1985 y 1987, al ser dedicadas a Marcus Garvey, se aprovechó la ocasión para hablar sobre el orgullo racial y la influencia del movimiento Garveyista dentro de la cultura Rastafari (Immanuel-I, 2009).

Sin embargo no todo pintó bien para los Rastafari; el festival *Reggae Sunsplash* además de traer grandes ganancias para el turismo, tal como lo hace notar un columnista del *Gleaner* al opinar que “el *Reggae Sunsplash* proveyó de manera temporal a cientos de jamaicanos con algún trabajo dentro de la organización y desarrollo del Festival y promovió los lugares de mayor atracción turística de la isla, dándole un gran impulso económico a la nación” (*The Daily Gleaner*, 1985, August 22, p.8); inauguró la

comercialización a gran escala de los símbolos y tradiciones Rastafari por parte de agentes externos a la cultura.

Frank Robertson, licenciado en turismo por la Universidad de las Indias Occidentales en Jamaica, lo explica en los siguientes términos:

“Banderas de Etiopía, estampas de Bob Marley, África, Haile Selassie I y Marcus Garvey; playeras con todo tipo de diseños alusivos a los Rastafari; tarros, vasos, platos, cucharas, plumas, libretas, cilindros, dijes, gorros, collares, aretes, pulseras, sandalias, encendedores, cigarreras, ceniceros, pisapapeles, abrecartas, sombrillas, relojes, cuadros, pinturas; todo tipo de productos con algo representativo de los Rastafari comenzó a comercializarse [...] lo impresionante era que este tipo de artículos no eran vendidos por personas Rastafari, existía toda una red, una empresa que producía estos productos exclusivamente para el *Reggae Sunsplash* [...] este evento cambió la forma de ver al turismo en Jamaica; comenzó el turismo cultural bajo la promoción de nuestra cultura indígena, específicamente de nuestra música nacional ya que el *reggae* al ser un estilo musical creado y desarrollado en Jamaica, es considerado como uno de los ritmos autóctonos de la isla” (Entrevista con Frank Robertson, *University of the West Indies*, Mona-Kingston. Septiembre 20 de 2012)

En este sentido, desde el enfoque del etnoturismo, podemos observar que bajo el discurso nacionalista, la promoción del *reggae* y con ello, la promoción de la cultura Rastafari, encontró en el sector turístico su más grande mercado; un mercado que favoreció a empresas transnacionales productoras y distribuidoras de artículos que en la mayoría de las ocasiones no tenían nada que ver con los Rastafari, pero que al estamparles los colores verde, amarillo y rojo, y al agregar algún otro símbolo asociado a los Rastafari, los convertían en souvenirs idóneos para los miles de visitantes extranjeros que acudían a Jamaica para escuchar la música nacional de la isla. Fue a partir de ello, que se comenzaron a desarrollar nuevas estrategias para continuar con la comercialización de los Rastafari luego de la desaparición del festival *Reggae Sunsplash* en 1998; estrategias que analizaremos a continuación.

Pero antes de ello, es importante hacer notar que con el discurso hegemónico sobre la indigeneidad de los Rastafari y sobre el carácter nacional de la música que gira en torno a

ellos, fue que se crearon las bases para que el mercado turístico gestado por el propio gobierno y por empresas transnacionales, viera en los Rastafari una forma lucrativa de incrementar sus ganancias monetarias.

4.3: LOS MERCADOS DE ARTESANÍAS.

Con el éxito del *Reggae Sunsplash* y la creciente demanda extranjera por los artículos y servicios Rastafari, el mercado se expandió para estar presente ya no únicamente dentro de los *stands* promocionales en la realización del festival, sino que pasaron a fungir como uno de los principales elementos mercantiles dentro de las ofertas turísticas ofrecidas a lo largo de todo el año en los mercados de artesanías ubicados estratégicamente dentro de las zonas con mayor afluencia turística alrededor de toda la isla.

Los mercados de artesanías de Jamaica son complejos mercantiles regulados por el Ministerio de Turismo y el Ministerio de Trabajo de la nación; existen diferentes complejos en cada una de las 14 parroquias, pero los de mayor importancia y afluencia son los de Montego Bay en Saint James, Ocho Rios en Saint Ann y Kingston.

Aunque las dinámicas mercantiles pueden variar de mercado en mercado y las estrategias para abordar a los turistas y ofrecer los productos pueden tener sus propios matices entre local y local y más aún, entre parroquia y parroquia, un denominador común en la mayoría de los mercados es el ofrecimiento de artesanías Maroon y Rastafari que en realidad, son las mismas ya que la diferencia reside en la actitud e interés del turista por adquirir algo Maroon o algo Rastafari.

A través de la siguiente descripción, observaremos un ejemplo concreto en la forma en la que como resultado del discurso hegemónico sobre la indigeneidad Rastafari, agentes públicos y privados insertos en el negocio turístico de la isla, generan un discurso que deja entrever la estrategia mercantil en donde los marcadores culturales Rastafari, de acuerdo al sentir del MC, son descontextualizados y secularizados.

El mercado de artesanías de Montego Bay se encuentra sobre *Howard Cooke Hwy*, entre *Market St.* y *Barnett St.* en el *Downtown* de la ciudad; este complejo ocupa una gran explanada de aproximadamente 800 metros de largo por 600 metros de ancho; los locales son cabañas de madera y lámina de 3 metros de largo por 3 de ancho y dentro del complejo,

aproximadamente existen 450 de estos *locales*. Por la temporada en la que esta etnografía se realizó, la afluencia de turistas era poca y los vendedores se peleaban entre sí por atraer a sus tiendas a los extranjeros que pasaban por el lugar.

-¡Hey Rasta! pasa por acá...

-¡no no! ¡ven por acá Marley! acá están los mejores precios y la mercancía de calidad.

Dos comerciantes se peleaban entre sí por atraerme hacia sus locales mientras otros cuantos hacían lo propio con un par de turistas que se encontraban a escasos metros de distancia.

Cuando finalmente entré a un local, fue realmente difícil poder observar los diferentes productos ya que el vendedor, comenzó a invadirme con algunas de sus artesanías sin darme tiempo de poder apreciar en su totalidad toda la mercancía; collares y pulseras de conchas marinas o chaquira con los colores verde, amarillo y rojo, bolsas de estambre o piel con los mismos colores, camisas con imágenes de Bob Marley o de algún monumento famoso de la nación, tazas, llaveros; el vendedor colocaba en mis manos cada artículo mientras decía: “velo, es un buen regalo para tus amigos, para tu madre, para tu novia; podemos negociar el precio” y entre objeto y objeto que ponía y retiraba de mis manos, se tomaba un tiempo para abanicarme el rostro y el torso con la finalidad de aliviar por un momento el bochorno provocado por el sofocante calor caribeño.

Al salir del local la historia se repetía; los vendedores evocaban diferentes palabras para llamar mi atención, todas referentes a mi apariencia Rastafari: Rastaman, Rasta, hijo de Bob Marley, Marley, hombre *Irie*. La historia dentro de los locales también se repetía y los productos que los vendedores ponían y quitaban de mis manos no variaban mucho de local en local. Aunque en las tiendas existían muchos otros productos que en rara ocasión los vendedores me mostraban, esta actitud se convirtió en un patrón general durante mi recorrido en el mercado, lo que me hizo pensar que el trato de los vendedores hacia el turista, la forma en la que llaman su atención para que éste entre al local, y el tipo de artesanías que ponen en sus manos, está directamente relacionado con la apariencia del turista y la primera impresión que éste le da a su interlocutor.

En cuanto al tipo de mercancías que se pueden encontrar en estos lugares, lo más común son las figurillas talladas en madera con diferentes diseños y dimensiones de entre los que destacan, leones, jirafas, elefantes, tortugas, gallos y delfines, “rostros de Bob Marley” y “caras de Rastafaris”.

Los “rostros de Bob Marley” no se parecen en nada a Bob Marley, de hecho no hay diferencia alguna entre los “rostros de Bob Marley” y las “caras de Rastafaris” excepto por el precio y porque el vendedor te asegura que ésa, es la cara de Bob Marley. Dentro de este rubro de artesanías talladas en madera, los leones, rostros de Bob Marley y caras de Rastafaris eran los productos más comunes que los vendedores ponían en mis manos; en ningún momento algún vendedor me mostró las jirafas, elefantes, tortugas, gallos, delfines y otras figurillas; lo que me hizo pensar que mi apariencia Rastafari generaba la idea del vendedor sobre lo que probablemente me interesaría más.

Otro tipo de artesanías que presentan símbolos asociados a la cultura Rastafari son los cuadros de arte intuitivo en donde se puede observar una gran variedad de paisajes como por ejemplo, la zona urbana de Kingston con las típicas yardas que funcionan como unidades habitacionales en los *ghettos*, o las playas con sus impresionantes puestas de sol, pero lo interesante de ello, es que en 3 de cada 5 pinturas de este estilo, se representan a hombres Rastafari con sus coloridos *tams* o sus *dreadlocks*, mientras que las representaciones de las fachadas de las yardas en Kingston son decoradas con los colores verde, amarillo y rojo y en algunas se pueden observar banderas con los mismos colores que sobresalen de los techos. Las camisetas con estampados de Bob Marley y frases como “Jamaica One Love” “Jamaica Irie” “Rastaman Vibration” y “Jamaica the paradise of ganja⁸⁵ and Rastafari” son un producto común en todas las tiendas; en algunos puestos pueden observarse tazas de cerámica, con mapas de Jamaica y el mismo tipo de frases encontradas en las camisetas, pero dentro de este rubro, las que destacan por su originalidad son las que con distintos bajorrelieves y gran colorido asemejan el rostro de un hombre negro en la totalidad de la taza, en la parte superior de ésta, sobresale con distintos relieves un colorido *tam* de color verde, amarillo y rojo, y bajo de éste, *dreadlocks* de diferentes dimensiones se extienden por todo el cuerpo de la taza hasta la parte inferior en donde la barba del hombre negro funciona como base del recipiente, el mango de la taza lo forma un *dreadlock* de mayores dimensiones que sale desde la parte trasera del *tam*.

En otros locales se pueden encontrar ceniceros fabricados en pasta o yeso y la mayoría de éstos, incorporan la figurilla de un hombre negro, parado, sentado, acostado; las dimensiones y postura de estas figurillas varía, pero lo que no cambia es la representación

⁸⁵ Palabra utilizada por los Rastafari para referirse a la marihuana.

del hombre negro, con *dreadlocks* y barba, coloridos *tams*, camisetas y bermudas que incorporan los colores verde, amarillo y rojo y los dibujos de una hoja de marihuana, gafas y un *spliff* (cigarrillo de marihuana) ya sea en la boca para simular que está fumando o en la mano, para simular el ensamblado del mismo. Los *tams* son otro rubro importante, hay de varias medidas, diseños y colores, desde los más tradicionales hechos de estambre con los colores verde, amarillo y rojo, hasta algunos más sofisticados hechos de piel que además, incorporan parches con imágenes de Bob Marley, hojas de marihuana, mapas de África, Jamaica y Etiopía, e imágenes de Marcus Garvey y Haile Selassie I.

El símbolo asociado a la cultura Rastafari que más abunda entre todos los productos es el de los colores de la bandera del antiguo imperio de Etiopía que como ya hemos observado más arriba, al ser mezclado con otros símbolos asociados a esta cultura, genera de manera fácil y efectiva la asociación con los Rastafari de Jamaica. Este tipo de símbolos se pueden encontrar en una gran variedad de productos; desde bolsas hechas con cáscara de coco, piel o yute, hasta collares, pulseras, aretes, encendedores, llaveros, plumas, agendas, álbums fotográficos, imanes para el refrigerador, toallas para baño, gorras y mochilas entre otros.

La visita a este mercado nos da una aproximación sobre los diferentes productos en los que la imagen y los símbolos de los Rastafari son utilizados de manera cuantiosa; la mayoría de estos productos son de uso común, mercancías que se podrían conseguir en cualquier mercado de la isla y del mundo pero lo particular de ello, es la etiqueta, el empaque y la decoración de los productos.

Frente a esta manifestación del etnoturismo, el comprador extranjero lleva a casa algún encendedor, llavero o cenicero que por el sólo hecho de tener algún símbolo asociado a los Rastafari, se convierte en un encendedor, llavero o cenicero Rastafari; el vendedor obtiene la comisión que le permite cierta estabilidad económica, las empresas productoras obtienen los más grandes beneficios económicos por este tipo de ventas, pero el Rastafari, de manera individual o colectivamente no obtiene beneficio alguno.

Pero además del plano económico en donde difícilmente el Rastafari puede alegar derechos de autoría bajo el amparo de la WIPO y la JIPO como lo veremos en el siguiente capítulo, el Rastafari se enfrenta al plano simbólico en donde quizá radica el mayor peligro dentro de este tipo de comercio.

Todos los productos que representan la imagen tangible de un Rastafari, reproducen un estereotipo estandarizado internacionalmente sobre lo que debería de ser el aspecto de un Rastafari: un hombre negro, con *dreadlocks*, barba, gafas, vestimenta colorida, *tams* con los colores verde, amarillo y rojo, y símbolos asociados a la marihuana y su consumo. Desde esta perspectiva, retomando nuevamente el enfoque teórico del primordialismo, podemos argumentar que este estereotipo, refuerza una idea “naturalizada” de lo que un Rastafari debería de ser, por lo menos, dentro del imaginario social de los turistas, y dentro de la construcción hegemónica gestada por el gobierno jamaicano y otros agentes no Rastafari, sobre la imagen e identidad de los Rastafari jamaicanos. Bongo Vin lo explica en los siguientes términos:

“Nosotros los Rastafari somos los mayores promotores del turismo en Jamaica, todas las personas que vienen de cualquier parte del mundo llegan con la intención de conocer a gente Rasta, de absorber nuestra cultura y en muchas ocasiones, de comprar productos asociados a nosotros. La mayoría de estos productos no tienen nada que ver con nuestra cultura, pero dado que estos productos tienen los colores de nuestra bandera, el león de Judá, la estrella de David o cualquier símbolo asociado con nosotros, ellos los compran. El problema es que todos esos productos no tienen nada que ver con nosotros y cuando los turistas los compran, se crean una imagen de nosotros que no existe, nuestra cultura, nuestro pensar, nuestro sentir, nuestro vocabulario, nuestra relación con la naturaleza y con Dios, es muy diferente a lo que ese tipo de productos presentan sobre nosotros, simplemente son visiones construidas por gente no Rastafari sobre lo Rastafari” (Entrevista con Bongo Vin, Pittfour, Montego Bay. Noviembre 5 de 2012).

A través del testimonio de Bongo Vin, Rastafari miembro de la Orden Nyahbinghi, podemos observar que bajo su sentir, la reproducción de éste estereotipo, atenta contra la identidad Rastafari y la forma en la que éstos son percibidos en el exterior pues si bien, el orgullo racial y el afrocentrismo de los Rastafari es una parte fundamental de su ideología, la evocación del hombre negro impresa en los productos, reproduce la idea de que la cultura Rastafari es única y exclusiva de gente negra, idea fundada desde el discurso hegemónico y la visión primordialista de las

identidades éticas; los *dreadlocks* y la barba, aunque son un componente identitario común en la mayoría de los Rastafari, no es un rasgo fundamental ya que “no todo Rastafari es un *dreadlock* y no todo *dreadlock* es un Rastafari”. La folclorización de la vestimenta y accesorios de gran colorido es ante todo una construcción hollywoodense para representar la actitud desinhibida y alegre de un Rastafari, representación derivada de la supuesta pero errónea relación de los Rastafari con el movimiento *hippie* y finalmente; los símbolos de la marihuana como por ejemplo, los dibujos de las hojas y el constante uso de los *spliffs*, evocan la imagen del Rastafari marihuano, descontextualizando el acto sacramental en el consumo de la marihuana y homogeneizando la heterogeneidad que existe entre los Rastafari referente a su consumo, ya que no todos los Rastafari la utilizan, siendo más que todo una costumbre individual y no una tradición de la cultura Rastafari.

Como ya he venido adelantando, otra importante estrategia dentro del sector turístico es la forma en la que el vendedor trata al comprador, y el tipo de artesanías que el primero le ofrece al segundo dependiendo de la percepción que éste tiene del último. Tras el ensayo y el error, luego de haber recorrido una gran cantidad de locales y después de haber percibido este patrón; utilicé mi apariencia para poder percibir las distintas formas en las que un vendedor hace uso de la imagen Rastafari de su interlocutor para a través de ello ofrecer ciertos productos y servicios.

En este sentido, es que podremos observar la forma en la que el sector público inmerso en la comercialización de los productos catalogados como Rastafari, hace uso del discurso, para la promoción de los productos.

Un extranjero en Jamaica es fácilmente perceptible; en términos raciales, aproximadamente un 90% de la población jamaicana es negra, un 3 % es blanca, 3% mulata, 2% indio y 2% china. Las personas que “salen de este canon”, son rápidamente imaginadas como extranjeros; en una ocasión, al caminar por las calles de Kingston, una mujer de aproximadamente 40 años de edad se acercó a mí y me dijo: “Rasta, ¿de dónde eres?, tu estilo de cabello es como el de muchos jamaicanos pero tu color de piel y facciones te delatan, tú no eres jamaicano ¿de dónde nos visitas?”. Soy mexicano –me apresuré a decir–, “¿y eres Rastafari o sólo te gusta el Reggae?, porque en Jamaica muchas personas tienen la apariencia Rastafari para

conseguir buenos favores, dinero, trabajo, mujeres... ¿tú sabes?”. Esta información, es relevante para observar la forma en la que el cabello y la apariencia Rastafari, han sido absorbidos por un número importante de ciudadanos jamaicanos no Rastafari, como consecuencia de la integración cultural e ideológica de los Rastafari a la identidad y el nacionalismo jamaicanos posteriores a la independencia de la isla, pero además, como una forma rentable en la que el sector público nacional y extranjero, puede aprovechar la imagen Rastafari dentro del sector turístico de la isla.

Con esto en mente, sabía que un extranjero con apariencia Rastafari en Jamaica, puede ser percibido de dos formas; como un verdadero Rastafari en busca de aprendizaje, comunicación y convivencia con verdaderos Rastafari jamaicanos, o como un *Reggaeman* que bajo la apariencia Rastafari, acude a Jamaica, el paraíso del *Reggae*, sexo, alcohol y marihuana, para experimentar al máximo los placeres que la isla del encanto les ofrece.

Como veremos a continuación, esta percepción se reproduce dentro del mercado de artesanías. Durante mi recorrido en el complejo, pude observar cómo estas dos percepciones son utilizadas por los vendedores para ofrecer sus productos.

“¡Hey, pequeño Rasta ven aquí!”, la joven de piel oscura, parada frente a la entrada del local espetaba, mientras con su mano derecha me hacía señas para que me acercara a su local; -“¡Hola! ¿cómo te va? ... ¡pero qué lindos ojos tienes!”-, me apresuré a responder mientras entraba a su local.

Los artículos a la venta no variaban en nada a los que ya había observado anteriormente, pero al dar a entender que aunque tenía una apariencia Rastafari, lo único que me interesaba era la diversión, y más que Rastafari era un *Reggaeman*, artículos asociados al *reggae* fueron puestos en mis manos; playeras, gorras y mochilas con imágenes de Bob Marley, y encendedores, pipas y papelillos para hacer un *spliff* marca Marley, fueron los artículos más recurrentes. Mientras la joven vendedora ponía y quitaba estos artículos de mis manos, a la vez que abanicaba mi torso, comentaba: “son artículos genuinos; Jamaica es la cuna del *reggae*, en ningún otro lugar podrás encontrar artículos tan genuinos como éstos... ¿de dónde eres bebé?, tus *dreadlocks* son impresionantes, ¿cómo te la has pasado en Jamaica?, ¿ya fuiste a algún bar a escuchar alguna banda de *reggae* auténticamente jamaicana?”;

ante estas preguntas yo comencé a explicar: “soy de México; Jamaica es un gran lugar, el *reggae* se escucha por todas partes, las mujeres jamaicanas son hermosas ¡aquí un ejemplo frente a mis ojos!, la comida caribeña muy buena; sus refrescantes cervezas en las playas; la marihuana muy potente; mi experiencia en Jamaica está siendo muy agradable, Jamaica es un paraíso”. La vendedora continuaba poniendo más artículos sobre mis manos mientras de vez en vez, pasaba suavemente y de manera “accidental” la yema de sus dedos sobre mis muñecas; “tenemos muchos productos originales y únicos, todos sobre *reggae*; hoy en la noche toca una muy buena banda en un bar cerca del malecón, ¿te gustaría ir? ámate, la pasaremos muy bien, la *ganja* corre por mi cuenta”, la vendedora comentaba.

Pero por otra parte, al adquirir una postura Rastafari, la interacción, mercancías y servicios que el vendedor ofrece, cambian drásticamente. Con la finalidad de buscar un contexto parecido al anterior para que los resultados no se vieran trastocados por dichas circunstancias, me di a la tarea de buscar a una joven vendedora con la misma edad aproximada de la anterior y con artículos similares al interior de la tienda.

“¡Rastaman! Pasa, aquí tenemos los mejores precios”, como de costumbre, la joven vendedora disputaba mi atención junto con otras dos comerciantes; “¡Ises!⁸⁶ ¿cómo estás?”, yo le contesté mientras dirigía rápidamente mi atención hacia una escultura de madera, “este es un gran trabajo, las facciones del león son muy realistas, fuerte como el león de Judá, ¿tú sabes?”, me apresuraba a comentarle a la vendedora mientras ella colocaba la escultura del león sobre mis manos; “¡claro Rastaman! esta escultura la hizo mi hermano como todas las demás; él es Rastafari, sabes, yo también lo soy, no tengo *dreadlocks* porque en esta sociedad que nos reprime es difícil sobrevivir con *dreadlocks*, pero aun así, a Rastafari lo llevo en mi corazón”, la joven vendedora me explicaba mientras comenzaba su tarea de poner y quitar productos de mis manos.

Los productos que me ofrecía eran figurillas de madera, especialmente las “caras de Rastafari” y las diferentes esculturas de leones que tenía; algunos *tams* de estambre o piel, botones y parches decorativos con imágenes de Haile Selassie I, Marcus Garvey, mapas del continente africano y de Etiopía.

⁸⁶ Típico saludo Rastafari.

“¿De dónde eres Rastaman?”, la chica me preguntó mientras yo me probaba uno de los *tams*. “Nací en México, pero soy de África, tú sabes... vine a Jamaica a visitar a los Rastafari, a aprender de ellos”; ante esta respuesta, mi interlocutora se apresuró a comentar: “Muy bien Rastaman, yo conozco a varios Rastafaris, también conozco restaurantes *Ital*, la Villa Rasta (refiriéndose a la Rastafari Indigenous Village), podemos ponernos de acuerdo para hacer un tour, yo te puedo llevar a todos estos lugares y puedo presentarte a otros Rastafaris”. Tras probarme el *tam* y tomar entre mis manos una “cara de Rastafari” la vendedora explicó: “como te decía, esas esculturas las hace mi hermano, él las talla una por una, todo es totalmente hecho a mano; cuando vienen los huracanes, nosotros recolectamos todos los árboles caídos para después hacer las artesanías, tú sabes, nosotros amamos la naturaleza y no cortamos los árboles para trabajar con estos pedazos de vida, sólo utilizamos la madera de los árboles caídos naturalmente”.

Estos ejemplos dan cuenta de la forma en la que la identidad y/o la apariencia Rastafari de los turistas, es utilizada con fines comerciales; la lógica del etnoturismo dentro de esta estrategia es clara; el vendedor, haciendo uso de diferentes discursos contruidos desde las expectativas e identidad del cliente, se asegura de brindar a su interlocutor los mejores productos y servicios para que su experiencia en Jamaica sea lo más apegada a sus intereses manifiestos durante la plática; el turista obtiene el confort por el que ha elegido vacacionar en el paraíso jamaicano, y la comunidad Rastafari lejos de obtener alguna ganancia de cualquier tipo, consigue la eterna reproducción del estereotipo que sobre de ellos, los agentes externos a esta cultura se van formando.

Hasta aquí, hemos observado las estrategias en las que algunos agentes del sector público y privado, se valen del discurso, la imagen y las mercancías catalogadas como Rastafari para negociar con los símbolos de esta cultura dentro del comercio oficial del turismo jamaicano como una forma en la que el proyecto del etnoturismo se ha implementado. Como ya he venido diciendo, este proyecto, de acuerdo al Millennium Council, atenta contra la imagen de los Rastafari y contra el uso indiscriminado sin retribución monetaria alguna hacia la comunidad Rastafari por la venta de los productos; pero a continuación, observaremos cómo también dentro del

comercio informal del turismo jamaicano, el sector público y el sector privado, generan las mismas estrategias para la comercialización de los bienes y servicios Rastafari.

4.4: RENT-A-DREAD, EL COMERCIO SEXUAL DE LOS RASTAFARI EN LAS ZONAS HOTELERAS DE JAMAICA.

El *Downtown* de Montego Bay está rodeado de dos grandes zonas hoteleras; en el paraje Este a 20 minutos del Aeropuerto Internacional Sangster se encuentran los principales hoteles de firmas internacionales como por ejemplo el *Sandals Royal Caribbean Resort*, *Holiday Inn*, *Half Moon Resort*, *Rose Hill Resort* y *Hilton Hotel and Resorts* entre otros; las playas de esta zona hotelera que se extiende por aproximadamente 5 kilómetros, son privadas y el acceso está totalmente restringido para los extranjeros no huéspedes de cualquiera de estos hoteles, pero para ciertos jamaicanos, como veremos más adelante, el acceso a las playas y la convivencia con los extranjeros puede ser negociable.

En la zona Oeste de la ciudad, a 25 minutos del *Downtown* de Montego Bay, se encuentra otra zona hotelera de mayor categoría que la del paraje Este. Una porción de las playas de esta zona es de uso exclusivo para los habitantes de una zona residencial llamada “The Lagoons”. Las playas restantes, son propiedad de dos grandes hoteles: *Secrets Wild Orchid* y *Sunset Beach Resort*, estas playas, al igual que las de todo Montego Bay son de uso exclusivo para los huéspedes de los hoteles pero como sucede en la zona Este, cierto perfil de jamaicanos pueden acceder luego de concretar alguna negociación con los guardacostas empleados por los hoteles.

El turismo sexual en el Caribe se ha convertido en una de las actividades más rentables durante las últimas décadas; de acuerdo a Pruitt y La Font, la década de los setentas marcó el rápido crecimiento de esta industria debido a la apertura de las agencias turísticas para concertar paquetes turísticos individuales y no colectivos como hasta entonces se estilaba (Prutitt and La Font, 1995:223). La periodista inglesa Lorna Martin opinaba en 2006, que cientos de mujeres norteamericanas y europeas, casadas, viudas y solteras, arribaban a las islas del Caribe y en particular a Jamaica, año tras año en busca de jóvenes jamaicanos con quienes poder tener relaciones sexuales y en algunas ocasiones, con quienes poder

establecer alguna relación un tanto más comprometedora (*The London Observer*, July 23, 2006).

El incremento en la popularidad del turismo sexual en Jamaica, puede ser explicado como un problema estructural, ya que al existir un alto índice de desempleo, el turismo sexual se convierte en una opción viable para la subsistencia. Las opciones de trabajo para los jamaicanos residentes en las zonas de mayor turismo de la isla, disminuyen cada vez más puesto que los grandes hoteles y restaurantes exigen personal profesional, capacitado y aprobado por el Ministerio de Turismo y las universidades que ofrecen una variedad de cursos encaminados hacia los diferentes servicios dentro del sector turismo (Rhiney, 2012).

Esta situación, ha orillado a cientos de jóvenes jamaicanos, a buscar en el turismo sexual una salida viable que en ocasiones se vuelve mucho más rentable en términos económicos que cualquier otro empleo, puesto que de acuerdo a Mark Upton, *Rent-a-Dread* de Montego Bay “con el tiempo, cuando aprendes a hacer bien tu trabajo, uno puede ganar entre 200 y 300 dólares por día, mientras que el sueldo mínimo jamaicano es de aproximadamente 80 dólares por semana” (Entrevista con Mark Upton; Montego Bay, Octubre 17 de 2012).

Aunque existen mujeres que trabajan en este rubro del sector turístico, en la actualidad, el turismo sexual en Jamaica está dominado por los hombres negros jamaicanos, y aunque no existe alguna característica física específica para que estos hombres tengan éxito dentro de la empresa, la mayoría de ellos han optado por adquirir una apariencia Rastafari pues al parecer, este aspecto se ha convertido en símbolo de atracción y deseo sexual para los cientos de mujeres que visitan Jamaica con tales fines; “muchas de las mujeres que vienen a Jamaica vienen con la intención de estar con ‘Rastas’, porque los hombres negros somos atractivos y mucho más si tenemos una apariencia Rastafari; simplemente vienen a divertirse, a ser libres, algo que en sus países no pueden hacer, es como una válvula de escape; entonces, nosotros nos convertimos en los auténticos gigolós jamaicanos” (Entrevista con Mark Upton; Montego Bay, Octubre 17 de 2012).

Es por eso que debido a la creciente adopción de la apariencia Rastafari por parte de los jóvenes jamaicanos que trabajan dentro de esta industria, el turismo sexual en Jamaica es comúnmente denominado bajo el concepto de *Rent-a-Dread* o *Rent-a-Rasta*.

Durante mi estancia en Montego Bay, no me fue posible acceder a alguna de las playas privadas para tener la oportunidad de observar de cerca la forma en la que se desarrolla este tipo de turismo, pero al caminar a las afueras del *Sunset Beach Resort* en el sector Oeste de la ciudad, tuve una plática informal con un vigilante del hotel, quien me proporcionó la siguiente información:

“En temporada alta varios Rastafari vienen a estas playas; tú sabes, los Rastafari son diversión, atracción para los turistas; los turistas vienen buscando escuchar *reggae*, vienen a sacarse una foto con gente Rasta, a comprar sus artesanías y en muchas ocasiones, las mujeres más atrevidas, vienen a tener alguna aventura con gente Rasta [...] en temporadas altas los Rastas vienen y pagan un monto por entrar a la playa [...] el monto varía, desde los 1000 dólares jamaicanos [10.50 dólares estadounidenses], hasta los 4000 dólares jamaicanos [42 dólares estadounidenses] por día; este monto sólo es por día, porque por supuesto que no pueden dormir en alguna de las habitaciones del hotel, a menos que vayan a pasar la noche con alguna turista y ésta, pague el monto de su estancia. A los Rastas que vienen a ofrecer sus artesanías se les cobra 1000, pero los Rastas que vienen en busca de comercio sexual, se les cobra 4000 [...] esto es algo común, se benefician los Rastas porque los turistas traen dinero para pagar sus servicios, se beneficia el hotel con una entrada más de dinero y también, se benefician los turistas pues ellos son felices viendo a los Rastas y relacionándose con ellos [...] en otras ocasiones el hotel paga por los servicios de los Rastafari, por ejemplo a bandas de *reggae* locales para que vengan a dar espectáculos y algunas veces se buscan personas Rastafari que se dedican a divertir a la gente, animadores que organizan juegos y actividades recreativas para los turistas” (Entrevista con Señor Jefferson, Montego Bay, Octubre 19 de 2012).

Tras esta información, tuve la idea de pagar el mínimo requerido a un Rastafari para entrar un día a las playas privadas del hotel, pero luego de consultarlo con el señor Jefferson, la respuesta fue negativa alegando a su favor que éste tipo de tratos únicamente se hacían con Rastafari Jamaicanos y no con extranjeros: “No, no es posible hombre, esto se hace sólo con los Rastas nacionales, yo no sé tus intenciones y aunque las supiera, los turistas vienen en busca de Rastafaris jamaicanos, no de Rastafaris extranjeros, si tú fueras jamaicano

podríamos hacer el trato, pero así no se puede” (Entrevista con Señor Jefferson, Montego Bay, Octubre 19 de 2012).

Aunque no me fue posible hacer etnografía dentro de las playas turísticas; fuentes secundarias dan cuenta de la controversia popular que existe sobre este tipo de comercio; por ejemplo, para 1988 un artículo periodístico aparecido en *The Daily Gleaner* defendía la idea de que en el turismo sexual, los más afectados son los *Rent-a-Dread*. El artículo titulado *Who Used Who?* presenta una historia generalizada sobre el turismo sexual en Montego Bay: un joven jamaicano de 16, 17 o 18 años, quizá un poco mayor pero no demasiado pues la edad en esta empresa es de suma importancia, conoce en la playa a una mujer extranjera en busca de aventuras; la rubia mujer italiana, alemana, francesa, inglesa o de cualquier país europeo, con su atractiva figura, piel blanca, ojos azules, cabellera rubia, seduce al joven jamaicano, le dice que él es el hombre más apuesto, sexy y fuerte que jamás haya visto en su vida, el joven jamaicano atraído por la sexy mujer y por su chequera, acepta tener relaciones sexuales con ella; luego del acto, la mujer le promete que se casará con él; para el chico, el matrimonio es algo impensable pero junto con esta palabra, viene la idea e ilusión de un sinnúmero de posibilidades, entre ellas, la Visa. El chico piensa que esta es una buena mujer y entonces, comienza a encariñarse con ella mientras que ella, durante sus 5 días de estancia en Jamaica exprime sexualmente al chico y a por lo menos dos jamaicanos más que han caído en su mismo juego; cuando la mujer tiene que partir a su país para recobrar su vida exitosa, para continuar con su histórica reputación de abogada, médico, maestra, de señora respetable; deja Jamaica diciéndole al chico que regresará por él para casarse. Las ilusiones del chico no decrecen, algún día podrá tener su Visa y podrá viajar fuera de Jamaica en busca de nuevas oportunidades; los días se convierten en semanas, las semanas en meses, los meses en años, y el chico, desilusionado, se queda a la espera de algún día poder salir de la isla para convertirse en un hombre exitoso y entonces, ¿quién usa a quién? (*The Daily Gleaner*, 1988, January 11, p.8).

Desde otro punto de vista, los *Rent-a-Dread* son personas que debido a las circunstancias socioeconómicas de la isla, se aprovechan de las turistas adineradas, ya que no sólo comen, beben y duermen de manera gratuita en los mejores restaurantes y hoteles del país, sino que además de tener relaciones placenteras, consiguen incrementar su capital con los dólares, euros o libras que las turistas pagan por sus ratos de placer (Blindel, 2003).

Aunque las opiniones son divididas, ninguna hace hincapié en el punto de vista de los Rastafari, quienes de acuerdo al Millennium Council, en última instancia, son los menos beneficiados dentro de este sector.

Si bien, la utilización de los *dreadlocks*, símbolo Rastafari por excelencia, puede ser un factor circunstancial dentro del turismo sexual, el uso de éstos, desfavorece en gran medida la visión que los extranjeros se hacen sobre los Rastafari ya que los turistas que ven a los *Rent-a-Dread* disfrutando de la compañía de alguna extranjera mientras se toma una cerveza o fuma un *spliff* a la orilla del mar, se hacen una idea de los Rastafari que es desacorde con la visión general que los miembros de la comunidad Rastafari se construyen sobre sí mismos; el turista ve en los *Rent-a-Dread* a un grupo de personas oportunistas en busca de aventuras sexuales y recompensas económicas, un grupo de personas que por la construcción social de sus atributos sexuales, es un mujeriego, alcohólico y drogadicto sin trabajo alguno.

Desde esta perspectiva el etnoturismo inserto en el turismo sexual, nuevamente nos proporciona las bases para observar que los más beneficiados son los turistas, los hoteles y los *Rent-a-Dread* ya que aunque una proporción del sector Rastafari se beneficia al poder entrar a las playas privadas para vender sus artesanías o para dar espectáculos de *reggae*, los *Rent-a-Dread*, de acuerdo a la percepción de Ras Astor Black “no son miembros de la comunidad Rastafari ya que un Rastafari sabe que su cuerpo es el templo de Dios, y por tanto hay que cuidarlo. Comerciar con el Cuerpo es una ofensa para la casa de Dios” (Entrevista con Ras Astor Black, Falmouth, Trelawny. Octubre 26 de 2012) y únicamente utilizan la apariencia Rasta con beneficios personales, a la vez que reproducen el círculo mercantil al concretar negociaciones con los grandes hoteles que también se benefician del comercio.

Pero el fenómeno de los *Rent-a-Dread* dentro del turismo sexual, no es la única forma en la que los símbolos y la apariencia de un Rastafari es explotada económicamente, ya que en las playas, privadas o no, del resto de la zona turística de Montego Bay y Negril, se generan otras estrategias que hacen uso de la apariencia Rastafari dentro del sector turístico de la isla.

La Bahía de Negril se encuentra a 80 kilómetros al oeste de Montego Bay; una porción importante de las playas de esta localidad son privadas pero existe una zona de playa

pública entre la zona hotelera y el *Downtown* de Negril. En esta zona se extiende una gran cantidad de hostales, restaurantes y bares; el sendero recto de los 8 kilómetros de playa incita a los visitantes a relajarse mientras caminan sobre la costa disfrutando de un oleaje tranquilo y una refrescante brisa de agua salada bajo el resplandeciente sol caribeño; mientras se camina por la playa, se pueden observar algunos puestos dispersos que ofrecen las mismas artesanías a las que ya hemos hecho referencia más arriba; los puestos de comida y bebida no faltan en ningún momento de la caminata; estos pequeños restaurantes y negocios de artesanías son atendidos por jamaicanos que a simple vista parecen ser jamaicanos comunes pero en algunas ocasiones, se puede observar a algún jamaicano con apariencia Rastafari atendiendo alguno de estos puestos; lo que sí es común durante la caminata es la presencia de hombres con apariencia Rastafari acercándose a los turistas sin importar sexo, edad y apariencia física, con la finalidad de ofrecerles un poco de marihuana.

Durante mi caminata por la playa pública de Negril, 5 personas con apariencia Rastafari, de manera individual y en diferentes momentos, se acercaron a mí para ofrecerme marihuana, dos de ellos lo hicieron mediante el vocabulario oral: “¡Rasta! ¿disfrutas de la playa?, ¿te hace falta un poco de marihuana para estar más *Irie*?”; “¡Hey Rastaman! tengo de la mejor hierba jamaicana, ¿cuánto vas a llevar?”. Los otros tres individuos simplemente se acercaron a mí y tras levantar su mano derecha, hicieron un ademán que imitaba la forma de agarrar un *spliff* y el acto de fumar, mientras con su mano izquierda hacían otro ademán para indicarme si quería o cuánto era lo que quería.

Durante este recorrido pude observar que yo no era la única persona a la que estos individuos se acercaban con el mismo fin; en diferentes ocasiones observé cómo esta acción se reproducía con hombres y mujeres de diversas edades sin apariencia Rastafari; este hecho me sirvió para constatar que mi apariencia Rastafari no era un factor que incitaba a que estos hombres me ofrecieran marihuana.

No puedo argumentar si los vendedores de marihuana eran personas Rastafari o si simplemente eran personas con apariencia Rastafari, pero más allá de ello, la importancia del dato etnográfico reside en la forma en la que nuevamente se reproduce un estereotipo externo sobre los Rastafari. Los vendedores de marihuana al ostentar una apariencia

Rastafari, refuerzan el imaginario social sobre Jamaica y los Rastafari: Jamaica=Mariguana, Jamaica=Rastafari, Rastafari=Mariguana, Rastafari=Jamaica.

Hasta aquí hemos observado las principales estrategias que se incorporan dentro del sector turístico para utilizar y manipular los símbolos de mayor asociación con los Rastafari para fines comerciales; también hemos observado, que estas estrategias tienen su origen en la difusión y promoción turística de la isla gestada principalmente por el propio gobierno de Jamaica bajo la continua implementación del discurso hegemónico sobre la indigeneidad de los Rastafari; como vimos, todas estas estrategias benefician al sector privado y/o público no Rastafari; pero en la siguiente sección, haremos una revisión sobre las estrategias que agentes Rastafari han utilizado bajo esta misma lógica.

Dado que uno de los Jamaicanos más representativos a nivel internacional es Bob Marley y gracias a su figura, cientos de turistas visitan la isla del *reggae* para conocer más de cerca su historia; el análisis de la siguiente sección, lo centraré en los museos y lugares históricos que tienen que ver directamente con la leyenda del *reggae*, y dado que estos lugares están administrados por la familia de Bob Marley, veremos que en muchas ocasiones, aunque los propios Rastafari organizan estrategias para promover su cultura con fines económicos, la situación no necesariamente es diferente respecto a la forma en que agentes no Rastafari utilizan y explotan económicamente los símbolos y tradiciones de la cultura Rastafari en tanto marcadores culturales generadores de etnicidad.

4.5: BOB MARLEY, ¿ACTIVISTA ANTISISTÉMICO O AGENTE DEL ETNOTURISMO?

Bob Marley es quizá el Jamaicano/Rastafari más famoso del mundo; casi sin excepción, cuando una persona escucha la palabra “Jamaica” o la palabra “Rastafari”, piensa en Bob Marley y su música.

La razón de ello está directamente relacionada con la comercialización del *reggae* al interior y exterior de la isla jamaicana. Adam Elias opina que en cualquier lugar del mundo, al entrar a una tienda de música, uno puede observar posters y afiches con la imagen de Bob Marley y frases como “legalize it” y “Rastafari” (Elias, Adam. *The Commercialization and Westernization of Rastafari and Reggae Music* Documento en línea <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/Elias.htm>, consultado el 8 de febrero de 2013).

La comercialización de la música de Bob Marley que incorpora o no símbolos asociados a la cultura Rastafari, ha sido uno de los principales medios para que personas alrededor del mundo, se informen, o en la mayoría de los casos, mal informen sobre la cultura que Bob Marley acogió y de la cual, de manera intrínseca se inspiró para escribir sus canciones.

La comercialización de su música y la creación y reproducción del estereotipo Rastafari que gira en torno a ella, es totalmente circunstancial puesto que se sabe que jamás, Bob Marley tuvo la intención de lucrar con los símbolos Rastafari asociados a él y a su música, ni mucho menos, contribuir a la creación de un estereotipo Rastafari que de acuerdo a los miembros del Millennium Council, dista substancialmente de la realidad.

De acuerdo a Jahlani y Sonjah Niaah, la reproducción de este estereotipo, más que con los Rastafari, tiene que ver con la creación de una moda, estereotipo y estética del *reggae*, es decir que los colores, los símbolos de la marihuana y los *dreadlocks*, dentro del contexto de la comercialización en los museos de Bob Marley, responde más a la necesidad que los turistas tienen por experimentar de manera cercana la música jamaicana por excelencia, que por conocer a fondo la cultura Rastafari (Niaah, 2008).

Si bien la expansión internacional del *reggae* mediante su comercialización masiva, ha sido uno de los principales medios para difundir aunque de manera sesgada el mensaje de los Rastafari, y gracias a ello es que han surgido comunidades Rastafari en países y ciudades con escasa o nula población afrodescendiente y por ende, con poca o nula concientización racial y pensamiento socio-político africanizante⁸⁷; ésta, también ha jugado un papel preponderante para la desinformación y la construcción estereotipada de lo que debería de ser un Rastafari; es decir, una persona poco higiénica a la que le gusta el *reggae*, la marihuana y el fútbol.

Esta imagen ha sido recurrente gracias a la escasa información que se tiene sobre los Rastafari en países en donde ésta cultura es minoritaria o casi nula, pero, ¿qué sucede en Jamaica, país que vio nacer a los Rastafari y lugar en el que actualmente miles de ciudadanos se auto consideran como miembros de esta cultura? ¿El estereotipo de los Rastafari que se ha construido al exterior de la isla, encuentra el mismo cauce al interior, o existen esfuerzos por fragmentar esta visión? La importancia de estas preguntas dentro del

⁸⁷ Un claro ejemplo de ello es la comunidad Rastafari de la Ciudad de México, surgida alrededor del año 2000 tras la influencia de la música Reggae y sus mayores representantes como Bob Marley y Peter Tosh entre otros.

presente capítulo y estudio en general, tiene que ver con la forma en la que se van construyendo diferentes representaciones sobre los Rastafari, tanto de forma externa como interna, y por ello, al responder estas incógnitas dentro de las estrategias que un sector de los Rastafari, es decir, la familia de Bob Marley, utilizan para la mercantilización que en este caso gira en torno no únicamente a los Rastafari, sino a la leyenda del *reggae*, observaremos cómo ésta misma estereotipación de los Rastafari construida por el etnoturismo y el discurso hegemónico estatal de la indigeneidad Rastafari, se va reproduciendo dentro de otros sectores.

Puesto que los museos y lugares representativos en la vida de Bob Marley, son un paraje *cuasi* forzoso para la mayoría de los turistas que visitan la isla; en el presente apartado me centraré en describir y analizar los recorridos turísticos que se ofrecen en estos sitios, con la finalidad de presentar la forma en la que el estereotipo Rastafari se va reproduciendo también dentro de un sector específico de los Rastafari, en este caso de la familia de Bob Marley bajo la comercialización de la imagen y figura del cantante.

El 11 de mayo de 1981 las noticias internacionales anunciaban la muerte de Bob Marley. Tras 10 largos días del traslado del cuerpo a Jamaica y luego del funeral de Estado realizado en Kingston, el cuerpo embalsamado de Bob Marley finalmente fue depositado en una pequeña cripta construida sobre una montaña a escasos metros de la choza que lo vio nacer en Nine Miles. Se sabe que el propio Marley eligió este lugar para descansar eternamente pero lo que probablemente nunca imaginó, fue que este lugar se convertiría en una especie de santuario al que día tras día, cientos de peregrinos de todo el mundo visitan para rendirle culto al ídolo del *reggae*.

La comunidad rural de Nine Miles se encuentra a 80 kilómetros de distancia del *Downtown* de Ocho Rios en Saint Ann's Bay. Existen dos formas de llegar hasta esta comunidad; la primera de ellas es como cualquier jamaicano de la región se transportaría, tomando un minibús de Ocho Rios a Browns Town y de allí un taxi colectivo hacia Nine Miles; la segunda opción es la que la mayoría de los turistas toman para llegar de una manera más cómoda y segura al Museo-Mausoleo de Bob Marley; en esta opción se toma un autobús turístico llamado *Zion Bus*, el cual, es administrado por la familia de Bob Marley y sale desde la zona hotelera de Ocho Rios.

Tras hora y media de camino, ascendiendo por las colinas de Saint Ann, un muro de piedras blancas de río anuncian la llegada a la pequeña choza que viera nacer a la leyenda del *reggae* el 6 de febrero de 1945; sobre el muro, decoradas con los colores verde, amarillo y rojo, una serie de letras anuncian: “BOB MARLEY FOUNDATION NINE-MILES ST. ANN JAMAICA W.I.”. Desde afuera, la pequeña choza parece minúscula pero a medida que el recorrido turístico avanza, uno se puede percatar que la propiedad de la familia Marley alcanza aproximadamente 5 hectáreas que se extienden desde la avenida principal hasta una porción importante de monte en donde el pequeño Bob solía jugar con su burro y gallinas en compañía de Bunny Wailer.

Tras caminar unos treinta metros sobre la avenida principal, al detenerme para tocar el zaguán morado que delimita la propiedad; un grupo de hombres con apariencia Rastafari me dieron la bienvenida diciendo “*Irie*, bienvenido al monte Sión”. Luego de saludarlos y antes de que pudiera tocar el zaguán, uno de estos hombres se acercó para decirme:

“Rasta, ¿sabías que existen dos tipos de recorridos?, uno de ellos es en el monte Sión alrededor de la propiedad, pero antes de ello te recomiendo que hagas el recorrido en la plantación de *ganja*; ¿te interesa? Está a 5 minutos de distancia caminando y el recorrido dura aproximadamente 15 minutos, allí podrás apreciar las diferentes especies de marihuana y te enseñaremos cuál de ellas era la preferida de Bob; ¿te interesas por el recorrido en la plantación Bob Marley?”

Luego de acordar el precio por el tour a la plantación, un guía me condujo junto a otra persona por una ladera a cerca 15 minutos a pie desde la entrada del Museo-Mausoleo de Bob Marley. La plantación Bob Marley se encuentra dentro de la propiedad privada de un hombre que aunque no tiene *dreadlocks*, asegura ser un auténtico Rastafari. Durante el recorrido, este Rastafari explica los nombres y las diferencias de las siete especies de marihuana que cultiva en su propiedad:

“todas estas son pequeñas plantas pero más arriba encontraremos las de mayor edad: ésta es la *Northern Light* y es la especie más común y de mayor comercialización; ésta es la *Pink Plant* y es de las mejores para tratar problemas de asma; esta de acá es la original *Sensimilia*, esta era la favorita de Bob Marley; la de acá se llama *White*

Widow, es originaria de Holanda y es una de las más alucinógenas pues contiene mucho THC; ésta es la *AK 47*, esta planta es conocida por su gran capacidad para resistir cualquier tipo de clima pero su efecto alucinógeno no es tan potente; por acá tenemos la *Super Skunk* y es una de las plantas más olorosas, si deseas perfumar tu casa con un agradable olor a marihuana esta es la solución, y acá tenemos la *Jamaican Dream*, esta es endémica de Jamaica y también era una de las favoritas de Bob Marley”

Después de esta lacónica explicación, el propietario de la plantación dijo que podíamos tomar fotografías antes de regresar al Museo-Mausoleo de Bob Marley, pero dado que únicamente existíamos dos personas en este recorrido turístico, decidí aprovechar la ocasión para realizar una pequeña entrevista con el propietario. Durante esta entrevista obtuve información sobre el cultivo y la cruce de diferentes especies de marihuana, también le pregunté sobre la importancia que la marihuana tiene en la cultura Rastafari desde su particular punto de vista, pero en otro momento de la conversación, él me comentó que,

“además de ser importante como un sacramento, la marihuana se ha convertido para muchos Rastafari en una fuente monetaria, ya que como yo, muchos otros Rastafari realizan recorridos turísticos para sensibilizar a las personas sobre esta sagrada planta y además de venderla a estas personas, la vendemos a los propios Rastafari, siendo un negocio importante que garantiza nuestra subsistencia y la de nuestras familias” (Entrevista con el dueño de la “plantación Bob Marley”, Nine Miles, Saint Ann’s Bay, Noviembre 10 de 2012).

Al finalizar la entrevista, mientras tomaba las últimas fotografías antes de regresar al Museo-Mausoleo de Marley, el dueño de la plantación sacó algunos *spliffs* y me los ofreció; “Bueno Rasta, entonces ¿Cuántos quieres para llevar?”, me preguntaba mientras sacaba los cigarrillos de una bolsa plástica; “No hombre yo no fumo”, repuse mientras hacía un gesto negativo con mi mano derecha; “¿qué? Vamos hombre ¿Acaso no eres Rastafari?”, el propietario me insistió mientras pasaba de una mano a otra los *spliffs*”; “claro Rasta, tú sabes que la marihuana no hace a un Rastafari, el consumo de marihuana no es algo fundamental para ser Rastafari” yo repuse mientras continuaba tomando

fotografías, pero nuevamente él insistió. “Pero vamos Rasta, esta es una ocasión especial, estás a punto de visitar a Bob Marley, qué mejor que saludar al rey con un buen *spliff*”; ante mi rotunda negativa, el hombre me comentó que necesitaba más dinero, pues lo que ya me había cobrado, sólo cubría el tour de 10 minutos pero no la entrevista que le había realizado; tras una larga discusión de regreso al Museo-Mausoleo, el hombre con apariencia Rastafari no insistió más acerca del monto extra y finalmente, luego de tocar el portón morado, ingresé a la propiedad de la familia Marley.

Este episodio deja entrever las distintas estrategias que giran en torno al turismo no oficial en Jamaica; en esta ocasión, la constante asociación de la marihuana con los Rastafari es utilizada con fines comerciales; la cuestión de si la marihuana es o no un aspecto fundamental dentro de las tradiciones Rastafari no es el punto nodal del análisis, así como tampoco lo es la discusión sobre si el dueño de la plantación era verdaderamente o no un Rastafari; la importancia de este hecho radica en la forma en que la información es presentada a los turistas. Primero, está el hecho de que el nombre de la plantación sea “Bob Marley”, que como ya hemos observado más arriba, es uno de los principales referentes Rastafari en el imaginario de las personas no Rastafari alrededor del mundo y por tanto, la idea de una plantación ilegal de marihuana que lleva el nombre del principal ícono Rastafari a nivel internacional, refuerza la idea de Rastafari=Marihuana.

Este estereotipo se refuerza aún más cuando el propietario de la plantación ofrece los cigarrillos de marihuana bajo el discurso de que todo Rastafari, por ser Rastafari debería de fumar marihuana. En este sentido, una vez más bajo la perspectiva del etnoturismo observamos que el turista, en su búsqueda por tener una experiencia Rastafari en Jamaica, al acudir a una auténtica plantación ilegal de marihuana bajo la guía de un Rastafari que además es dueño de la plantación, satisface sus expectativas del viaje, mientras que al mismo tiempo, refuerza esa visión estereotipada del Rastafari marihuano que expresa su postura antisitémica al violar la ley Jamaicana y convertirse en un auténtico *stoner*. Por otra parte, el propietario de la plantación, haciendo uso de su discurso “Rastafari”, consigue un beneficio monetario en detrimento de estos últimos, al continuar reproduciendo la imagen desvalorizada que las personas externas a la cultura, se hacen sobre los miembros de ésta.

Al traspasar el portón morado, dentro de la propiedad, uno de los guías turísticos me preguntó si había realizado el tour en la Plantación Bob Marley. Yo le comenté que sí y él

se apresuró a expresar que ese era un tour ilegal y que la Fundación Bob Marley no tenía nada que ver con ese tipo de recorridos; tras esta aclaración, fui conducido a la tienda principal de *souvenirs* que también funge como taquilla del museo.

El acceso a este inmueble es a través del patio principal que también funge como el estacionamiento de los automóviles particulares y del *Zion Bus*. Al subir por unas escaleras a un costado del patio, la tienda de *souvenirs* da la bienvenida con un letrero en donde se lee “One Love” y sobre de este, se puede observar un rótulo gigante con el rostro de Bob Marley.

Dentro de la tienda, se pueden encontrar diferentes productos, todos con el rostro de Bob Marley y los colores verde, amarillo y rojo; trajes de baño, playeras, bermudas, sandalias, gorros, vestidos, mochilas, chamarras, la colección completa de CDs del artista y una gran cantidad de documentales sobre su vida, veladoras, inciensos, papel para cigarrillos, encendedores y ceniceros, todos marca Bob Marley al igual que el café proveniente de las *Blue Mountains*.

La entrada al museo cuesta 19 dólares estadounidenses y tras comprar el boleto de entrada, uno de los guías conduce a los turistas a la “sala de espera”, no sin antes pasar por un puesto provisional en donde se ofrecen pulseras, llaveros, aretes y collares con imágenes de Bob Marley, pero el artículo de mayor importancia en el *stand*, es al que hace referencia un letrero que carga la vendedora; este letrero está compuesto por los colores rojo, amarillo y verde, y con letras en color negro se lee: “Enciende una veladora en el Monte Sión y paga tu respeto a la ‘leyenda’. Una veladora = US\$1”.

Luego de las compras para demostrar respeto; el guía conduce a los turistas hasta el bar del Museo. En este sitio, los turistas deben de esperar a que el siguiente recorrido de inicio pero mientras tanto, pueden tomar algún trago o aperitivo.

La decoración del bar consiste en columnas de bambú y hojas de palmera entretreídas; sobre las paredes se pueden observar cuadros de diferentes tamaños que contienen noticias periodísticas sobre algunos de los pasajes más importantes de la vida de Bob. La barra, que también tiene decoraciones de bambú, es atendida por un hombre con barba y un *tam* blanco con los colores verde, amarillo y rojo; al llegar al bar, este hombre se presenta como Ras Jow y luego de dar la bienvenida al Monte Sión, ofrece las cartas de bebida a los comensales. El diseño de la carta es de color verde, amarillo y rojo con letras en color

negro; en la parte superior se puede leer “Bob Marley 9 Miles Bar Menu” y algunas de las bebidas, todas con alcohol, tienen nombres como *9 Miles reggae shot* y *reggae mix*.

Al fondo del bar, se encuentra el “Bob Marley 9 Miles Restaurant” decorado de la misma forma que el bar; los platillos principales en el menú son Jerk⁸⁸ con pollo o puerco y curry con pollo, puerco o pescado.

Luego de algunos minutos, aparece un guía sobre la entrada del bar y anuncia el comienzo del recorrido: “*Yes I*, ¿listos para tener una experiencia inolvidable en el Monte Sión?, están a punto de saludar a Bob Marley en su descanso eterno y conocer algunas de las facetas más importantes de su niñez; mi nombre es Dr. Johnatan y soy primo de Bob Marley, yo seré su guía y espero que durante esta experiencia se sientan totalmente *Irie* ¡*Yes I JAH Rastafari!*”.

Dr. Johnatan comienza por señalar una choza en la planta baja de la propiedad mientras menciona que fue ese lugar, en donde la señora Cedella Booker dio a luz a Robert Nesta Marley el 6 de febrero de 1945, y en donde vivió los primeros 6 meses de su vida hasta que se mudó a una habitación contigua conocida como “*the room of the single bed*”. Luego de explicar que durante la infancia de Bob, toda la infraestructura que ahora se puede observar en la propiedad, no existía, y que para aquél entonces la familia sólo contaba con la habitación de cama individual y la habitación en donde Bob y otros de sus medios hermanos nacieron; el guía turístico conduce al grupo hacia la planta baja de la propiedad.

Mientras el grupo baja las escaleras, el guía menciona una frase de Bob Marley “en este futuro brillante, no puedes olvidar tu pasado” y utiliza ese pensamiento para informar que durante toda su vida, aun siendo tan famoso, Bob gustaba de regresar en contadas ocasiones a esta localidad para descansar, pasar momentos divertidos con sus familiares y amigos de la infancia y buscar la inspiración para escribir sus letras.

Al llegar a la habitación en donde Bob nació, se vislumbran varios discos de oro y platino conquistados por el artista durante su corta carrera; al explicar en qué momento Bob Marley ganó cada uno de los reconocimientos, el guía menciona otra de las frases comunes que el rey del *reggae* solía decir “la sabiduría es mejor que la plata y el oro” y a continuación menciona que aunque Bob tenía muchos discos de oro y plata, su riqueza más

⁸⁸ Condimento de origen hindú, utilizado tradicionalmente en la comida jamaicana.

importante era su filosofía, su fe en Jah Rastafari y todo el amor que tenía para entregar a sus seguidores.

Luego de ver el piano que perteneció a Cedella Booker y otros artículos expuestos al interior de la choza, el autoproclamado primo de Bob, dirige al grupo a las afueras del inmueble en donde un grupo compuesto por tres hombres con apariencia Rastafari comienza a tocar música Nyahbinghi; "...Fly away home to Zion. Fly away home. One bright morning when my work is over, I will fly away home..." los músicos cantan mientras los turistas se refugian de la lluvia.

Debido a que la siguiente parte del recorrido era al aire libre y el paisaje en Nine Miles se vislumbraba nebuloso por la lluvia; el grupo tuvo que esperar a que ésta bajara de densidad. La espera fue de aproximadamente treinta minutos y mientras los turistas disfrutaban de las letras de Bob Marley adaptadas a la música Nyahbinghi interpretada por los tres hombres con apariencia Rastafari, el personal del Museo-Mausoleo aprovechaba la ocasión para ofrecer a los turistas, impermeables y paraguas con los colores verde, amarillo y rojo, y estampados con hojas de marihuana o el rostro de Bob Marley. Dr. Johnatan mencionaba que era buena idea la adquisición de esos productos pues aunque la lluvia bajara, continuaría chispeando durante un buen rato. Cuando el guía mencionaba esto, yo recordaba unos famosos versos de Bob Marley: "Tú dices que amas la lluvia, sin embargo usas un paraguas cuando llueve. Dices que amas el sol, pero siempre buscas una sombra cuando éste brilla. Dices que amas el viento, pero cierras las ventanas cuando el viento sopla. Por eso tengo miedo, cuando dices que me amas", y mientras la recordaba, me preguntaba por qué, al igual que en las ocasiones anteriores, Dr. Johnatan no utilizaba estos versos del artista para incitar la reflexión de los turistas.

La respuesta a mi pregunta tiene que ver con una estrategia comercial que se puede vislumbrar a lo largo de todo el recorrido dentro del museo; estrategia que ejemplifica de manera contundente la forma en la que opera el etnoturismo.

En esta ocasión podemos observar distintas vías que incitan el consumo de productos que aunque no tienen que ver directamente con la cultura Rastafari; por el contexto construido en torno al museo y al recorrido dentro de éste, el turista siempre tienen en mente la presencia de los Rastafari. Ejemplos de ello son la presentación de guía turístico que aunque visiblemente no recuerda la apariencia de un Rastafari, al mencionar las

palabras “Yes I” y “JAH Rastafari” hace una alusión directa sobre éstos. El constante concepto de Monte Sión que aunque no es de uso exclusivo para los Rastafari pues muchas religiones utilizan este concepto para referirse a algún lugar específico, por la identidad que gira alrededor de Bob Marley, personaje central en el recorrido, se vuelve una referencia directa hacia la concepción Rastafari sobre este lugar, y finalmente, la utilización de la música Nyahbinghi para entretener a los visitantes, música sagrada para los Rastafari y de la que sin embargo, aunque es utilizada en una parte del recorrido, no se hace mención u explicación alguna sobre ella; son algunas de las manifestaciones culturales generadoras de etnicidad que hacen una referencia directa a los Rastafari dentro del recorrido.

Es dentro de la construcción de este contexto, que se generan estrategias de consumo como por ejemplo la necesidad de mostrar respeto a la leyenda del reggae mediante la compra de una veladora, la oportunidad de disfrutar de algún trago o aperitivo con nombres que intrínsecamente recuerdan a los Rastafari, pero que sin embargo, llama la atención que aunque los Rastafari en general y Bob Marley en particular no consumía bebidas alcohólicas y carne, no se promueva este tipo de filosofía dentro de este escenario tan particular, y finalmente, la variedad de artículos ofrecidos a los turistas mediante la oportunidad que se presenta en situaciones específicas como por ejemplo, la venta de los paraguas y los impermeables que además de proteger a los turistas de la lluvia, tienen la peculiaridad de ser artículos con diseños únicos avalados por la marca comercial Bob Marley.

La infancia de Bob Marley transcurrió en la pequeña choza convertida ahora en museo, desde muy pequeño, su madre Cedella lo abandonó para ir a vivir a Spanish Town y Bob fue criado entonces por sus abuelos maternos quienes se encargaron de darle a Bob, sus primeras lecciones sobre orgullo racial. Su abuelo le contaba historias sobre la esclavitud y le recitaba proverbios africanos asegurándole que él, descendía del linaje de los Akan, una tribu de Ghana (Taylor, 2001:22); tras el cuidado de sus abuelos, el pequeño Robert se convirtió en un chico de campo, le gustaba ordeñar las vacas, alimentar a los cerdos y cortar leña, pero su verdadera pasión era la música; en contadas ocasiones se le solía ver con Bunny Livingstone (Bunny Wailer) tocando Mento con guitarras hechas de Bambú y latas de sardinas (MARLEY *a film* by Kevin Macdonald, 2012).

A la edad de 12 años, Bob Marley decidió mudarse a Kingston luego de que su madre había conseguido un cuarto en el *ghetto* de Trench Town, en donde vivía con el padre de Bunny Wailer, Thaddeus. En este lugar fue donde comenzó la lucha de Bob Marley por buscar el éxito musical. A los 16 años grabó sus primeros dos *tracks* llamados “Judge not” y “One cup of coffee” y en adelante, iniciaría una gran travesía junto con Bunny Wailer y Peter Tosh por diferentes disqueras y productores independientes de Kingston hasta finalmente conseguir el éxito con el productor inglés Chris Blackwell.

Durante todo este tiempo, Trench Town se convirtió en un referente fundamental para la vida de Bob Marley ya que fue en este lugar en donde conoció a su esposa Rita Marley, pero también fue aquí, en donde se alimentó de la filosofía Rastafari al conocer a Vincent “Tata” Ford y Mortimo Planno, dos ancianos Rastafari que instruirían a Bob en la cultura Rastafari.

El número 10 de *Lower First Street*, es conocido como la *Cultural Yard*, el patio habitacional de Trench Town en donde Bob Marley vivió su adolescencia.

En 1995 Mikey Smith, un líder local de la comunidad, quien además conoció personalmente a Marley, inició el proyecto de la *Cultural Yard* con la finalidad de promover el “turismo del *ghetto*” al restaurar la antigua yarda en donde Bob Marley vivió para convertirla en un museo con la ayuda de Chris Stone, uno de los arquitectos más prominentes de Kingston.

Luego de 5 años de restauración, en febrero del 2000, durante la celebración del 55 aniversario del nacimiento de Bob Marley, la yarda fue inaugurada oficialmente y posteriormente, el 10 de mayo del 2007 fue declarada como un monumento del patrimonio nacional de Jamaica.

Al entrar por *Spanish Town Road* sobre la calle *Collie Smith Dr.* se puede vislumbrar el típico paisaje de los *ghettos* jamaicanos, las calles pavimentadas en mal estado y las habitaciones de madera y lámina al interior de las yardas. Los jóvenes a las afueras del número 10 de *Lower First Street* dan la bienvenida a los pocos turistas que se aparecen por la zona, ofreciéndoles collares, pulseras y aretes hechos con chaquira de colores verde, amarillo y rojo. Al traspasar la barda de color amarillo que con un letrero en color negro anuncia la *Cultural Yard*, la única guía recibe a los turistas pasándolos a una pequeña habitación que funge como su oficina; en este lugar, se compra el boleto de entrada para el

tour que dura aproximadamente 15 minutos; a las afueras de la oficina, un rótulo del *Jamaica National Heritage Trust* cuelga de la pared anunciando la declaración del sitio como un monumento del patrimonio cultural jamaicano.

El tour comienza en una habitación vacía, en donde únicamente se observan algunas fotografías de Trench Town tomadas durante la década de los cincuentas y un mapa en donde se observan las delimitaciones del *ghetto*.

El servicio que brinda la guía turística no es de lo más acertado ya que lo único que hace, es releer los textos explicativos que se encuentran al lado de las fotografías y mapas; además de ello, no brinda información de relevancia sobre la historia de los *ghettos* y la forma de vida de los jamaicanos que viven en estos lugares.

La *Cultural Yard* cuenta con aproximadamente 20 habitaciones, las cuales están hechas de tabla roca, piso de madera y techo de lámina; estas habitaciones miden aproximadamente 3.5 metros de largo por 3.5 metros de ancho y en el recorrido, se menciona que cada habitación estaba ocupada por una familia de entre 3 y 6 integrantes; la mayoría de las habitaciones sólo presentan fotografías con algunos recuadros explicativos en donde se puede leer la historia de Trench Town, el monto de la renta por mes en diferentes años y las personalidades jamaicanas que han nacido o vivido en el *ghetto*, como por ejemplo Peter Tosh, Bunny Wailer, Jimmy Cliff; Mortimo Planno y Rita Marley entre otros. La yarda cuenta con una cocina y baños comunitarios; y al entrar a la cocina, se menciona que fue en este sitio en donde Bob Marley solía dormir y en donde luego de conocer a Rita, concibieron a Ziggy Marley.

Las 20 recámaras del inmueble se encuentran alrededor de un patio que mide aproximadamente 20 metros de largo por 15 de ancho; en este patio se encuentran dos artefactos de importancia a los que la guía turística únicamente menciona como “una estatua de Bob Marley y un automóvil utilizado por el cantante.

El automóvil referido es la legendaria combi azul que Bob Marley y los *Wailers* utilizaban para transportarse en la ciudad de Kingston y para los tours que la banda realizaba al interior de la isla. La estatua fabricada en cemento, es una obra de Jah Bobby, un escultor Rastafari y amigo de la infancia de Bob. Cuando el Museo de Bob Marley en *Hope Road* abrió sus puertas durante la década de los noventa, esta estatua daba la bienvenida a los visitantes en el patio al interior de la propiedad frente a la entrada principal

de la casa. La obra de Jah Bobby representa a Bob Marley vestido con pantalón y camisa azul y sobre esta última, un chaleco color verde; la cabeza de Bob está coronada con un *tam* verde, amarillo y rojo y sobre sus hombros y espalda caen *dreadlocks* de diferentes dimensiones; sobre sus dos manos, Bob carga una guitarra color negro y entre sus pies, se encuentra un balón de fútbol; el pie de la escultura está decorado con pinturas de Haile Selassie I, Marcus Garvey y las *I Threes* (Rita Marley, Judy Mowatt y Marcia Griffiths; coristas de *Bob Marley and the Wailers*).

El tour finaliza en el patio trasero de la yarda, en donde se menciona que Bob solía pasar el rato con sus amigos fumando marihuana y componiendo canciones.

Si bien este recorrido turístico aun no alcanza las dimensiones exorbitantes de visitantes que se registran en el Museo-Mausoleo de Bob Marley en Saint Ann's Bay y en el Museo de Bob Marley en Kingston, a la vez que el fenómeno mercantil de los símbolos Rastafari es mínimo; como observaremos a continuación, bajo el testimonio de Bongo One E, el sentir del Millennium Council sobre la información que se brinda en el museo de la *Cultural Yard*, plantea que siendo un lugar tan emblemático para el desarrollo de la cultura Rastafari; debería de existir personal más calificado que pudiera brindar mejor información, no sólo sobre los Rastafari, sino sobre la forma de vida en los *ghettos* más pobres de la isla y los aspectos cotidianos que los Rastafari viven día a día en las inmediaciones de sus recintos.

Ras Nicko, también conocido como Bongo One E y miembro ejecutivo del Millennium Council, opina al respecto de la siguiente forma:

“El gobierno únicamente apoya los negocios de las grandes zonas comerciales, los lugares a donde acuden la mayoría de los turistas; todos los extranjeros que vienen a Jamaica regresan con una idea equívoca de nuestro país porque visitan el paraíso falso de la isla, el paraíso que el gobierno ha construido para ellos. Pero no conocen nada de cómo vive la gente común y corriente; la verdadera cultura y vida de Jamaica está en los *ghettos*, pero si el gobierno no implementa estrategias para que los extranjeros vengan a los *ghettos* a ver la realidad, los extranjeros nunca entenderán de que se trata nuestra cultura [...] La *Cultural Yard* es un proyecto comunitario con poca ayuda gubernamental, es por eso que a falta de recursos, el servicio es muy malo; este debería de ser un buen foro para expresar nuestra cultura, pero sin recursos monetarios

es imposible, y como el gobierno no quiere dar a conocer nuestra verdadera cultura, sino únicamente lo que les conviene, no dan los recursos suficientes para que de esa forma nos mantengamos al margen” (Entrevista con Ras Nicko, *Downtown*, Kingston, Septiembre 29 de 2012).

Tras conseguir el éxito en 1975 con un concierto realizado en el *Lyceum* de Londres, Bob Marley dejó de vivir en Trench Town, para mudarse a una mansión en la zona residencial de Kingston. Esta casa situada en el número 56 de *Hope Road*, para aquél entonces, era conocida como Island House y Chris Blackwell, su productor inglés y dueño de la propiedad, se la había prestado para que fungiera como su centro de reuniones y lugar de ensayo de la banda; pero posteriormente, Bob Marley le compró la propiedad a Blackwell iniciando un ciclo singular en la vida cotidiana de las altas esferas sociales jamaicanas.

Island House, ahora convertida en el Museo de Bob Marley en Kingston, se encuentra a una calle de *King's House*, la residencia oficial del Gobernador General de Jamaica que en ocasiones especiales, funge también como la residencia de reyes, reinas, presidentes y altos funcionarios gubernamentales extranjeros que visitan la isla. A cuatro cuadras del lugar, se encuentra la *Jamaica House*, oficina central del Primer Ministro de Jamaica. A cinco cuadras, se sitúa la *Vale Royal House*, Residencia del Primer Ministro de Jamaica. A trescientos metros de distancia, se encuentra la *Devon House*, antigua mansión del primer negro jamaicano millonario, Thomas Stiebel; y a los alrededores, se sitúan algunas de las escuelas más exclusivas de Kingston como por ejemplo la *Ardenne High School* y el *Champion Collage*.

Cuando en una ocasión, durante una entrevista le preguntaron a Bob lo que sentía al vivir entre las personas más acaudaladas de Jamaica, él respondió: “bueno, yo he traído el *ghetto* a la zona residencial de Kingston” (MARLEY *a film* by Kevin McDonald, 2012), y es que no únicamente visitantes extranjeros reconocidos y turistas de todo tipo iban a visitar a Bob cuando éste residía aquí, sino que el patio de la mansión siempre estaba lleno de Rastafari jamaicanos provenientes de Trench Town y los *ghettos* del *Downtown* kingstoniano.

Al ser esta la última residencia de Bob Marley en Kingston antes de descansar eternamente en Saint Ann's Bay, la casa del número 56 de *Hope Road* es quizá el sitio turístico de mayor interés en Kingston. La página de internet www.visitjamaica.com,

anuncia el recorrido turístico en el Museo de Bob Marley de la siguiente manera: “un viaje a Kingston no está completo sin una visita a la antigua casa de Bob Marley, convertida en el santuario que conmemora la vida y música del padre del *reggae*”, y de acuerdo a Jahlani Niaah, el museo recibe aproximadamente 30,000 visitantes cada año (Niaah, 2008:53).

El 11 de Mayo de 1986, como parte de las celebraciones del aniversario del nacimiento de Marley, la Fundación Bob Marley abrió oficialmente las puertas de la casa convertida en Museo, pero no fue sino hasta el 31 de Mayo del 2001 que el sitio fue declarado como monumento del patrimonio cultural nacional.

La fachada del museo, al que se accede por *Hope Road*, está pintada en color blanco y sobre ella, se encuentran algunos murales de Bob y Rita Marley, la bandera de Jamaica y el logotipo oficial del museo. A la mitad de la fachada del inmueble, se encuentra la entrada principal con una reja de metal decorada con estrellas de David, y efigies del león de Judá pintadas en verde, amarillo y rojo; por encima de la reja, se encuentra un arco de metal con un escudo al centro en donde se puede observar el rostro de Bob Marley y la inscripción: “Bob Marley Museum”, a los lados del escudo se distinguen dos leones de Judá fabricados en metal y en los extremos del arco, se elevan dos banderas: del lado derecho la bandera de Jamaica y del lado izquierdo la bandera del antiguo imperio de Etiopía.

Al traspasar la reja, del lado izquierdo se encuentra una pequeña caseta de madera pintada con los colores verde, amarillo y rojo. En ella, se compran los boletos de entrada al museo pero también funge como centro de información sobre los tours a otros sitios históricos que tienen que ver directamente con el legado y la historia de Bob Marley. Del lado derecho de la entrada principal, se encuentra la cafetería, la cual ofrece diferentes gaseosas de las compañías *Coca-Cola* y *Pepsi-Cola*, café marca Bob Marley proveniente de las *Blue Mountains*, frituras de plátano, papa y mandioca y pastelillos de plátano, piña, manzana, coco y naranja entre otros.

Frente a la entrada principal, a aproximadamente 20 metros de distancia, se encuentra una pequeña rotonda decorada con plantas y flores, al centro de la rotonda, se eleva una estatua de hierro fundido en donde se representa a Bob Marley de pie cargando sobre su mano izquierda una guitarra mientras levanta su mano libre señalando con su dedo índice el cielo; a los pies de la estatua, se encuentra una plataforma de concreto pintada en color blanco; este montículo tiene tres pinturas; sobre la cara frontal del montículo se encuentran

las *I Threes*, el flanco derecho contiene una pintura de Marcus Garvey y sobre el lado izquierdo de la plataforma se puede apreciar una imagen de Haile Selassie I. Tras de la estatua, a ambos lados de la misma, se encuentran dos leones de bronce de 200 años de antigüedad donados por el gobierno francés e importados desde África Occidental.

A espaldas de la rotonda se encuentra la entrada principal de la mansión y a los lados de ésta, se extienden unas explanadas que sirven como estacionamiento y como ruta para que los transeúntes caminen hacia la parte posterior de la propiedad en donde se encuentra la *boutique*, la tienda de regalos y el auditorio.

Sobre las paredes que delimitan la propiedad, alrededor de la explanada se pueden observar varios murales, del lado izquierdo se encuentran algunas pinturas de Bob Marley, esposa e hijos; sobre este mismo flanco, una estructura de metal con techo de lona solía ser la depositaria del antiguo automóvil de Bob Marley: un *Land Rover Truck* de 1976 que en la actualidad, se encuentra en Alemania bajo un proceso de restauración.

La legendaria casa colonial, está fabricada en madera y consta de dos niveles; las paredes de la fachada son de color crema y el techo de dos aguas color rojo carmín. El recorrido turístico que se ofrece, dura aproximadamente 45 minutos y comienza en la estructura en donde en algún momento estuvo la camioneta *Land Rover*.

Desde este sitio, el guía comienza a explicar la historia de la casa y lo que representa cada uno de los murales que se encuentran al lado de la estructura; un dato curioso que menciona al hablar sobre la *Land Rover* es que el primer automóvil que Bob Marley adquirió, fue un BMW y cuando las personas lo criticaron por comprarse un automóvil que representa al sistema capitalista, él respondió: “lo compré, porque BMW no significa otra cosa más que *Bob Marley and the Wailers*”.

El grupo de turistas no era mayor a 8 personas y mientras dos mujeres estadounidenses conversaban sobre los millones de dólares que el artista debió de haber ganado durante sus años de apogeo, el guía dirigía al grupo hacia la estatua de Bob Marley. Frente a la estatua, el hombre uniformado con pantalón negro y playera roja, explicó que la estatua original que durante décadas existió en aquella rotonda, fue removida a mediados de la década del dos mil, para ser expuesta en la explanada de la *Cultural Yard* y en su lugar, esta nueva estatua de hierro fundido fue hecha y donada por un artista francés del cual no mencionó su nombre.

Al traspasar la puerta principal de la mansión el grupo fue dirigido a la estancia central, a un costado de las escaleras que conducen a la segunda planta del inmueble; en este lugar, sobre la pared, se muestran algunas fotografías de Bob en conciertos y en actividades de su vida cotidiana, también existe una colección de boletos originales de entrada a diferentes conciertos que el artista dio alrededor del mundo y una noticia periodística en donde se declara el 6 de febrero (día de nacimiento de Bob Marley) como un día de fiesta nacional.

En la habitación contigua a esta estancia, se exponen sobre una vitrina de cristal, réplicas de los vestidos utilizados por las *I Threes* en algunos de sus conciertos; al fondo de la habitación, se alcanza a observar un cromó tridimensional con la imagen de Bob Marley a tamaño real. Durante la estancia en esta habitación, tres turistas alemanas preguntaron al guía del recorrido sobre algunos aspectos generales de Rastafari; “entendemos que Marley era Rastafari, pero ¿quién fue y por qué veneraban al emperador de Etiopía?” ante esta pregunta, el guía turístico dirigiéndose a mí, preguntó “¿tú eres Rastafari? ¿nos ayudas a explicarlo?”; en esta ocasión, yo decidí hacerme pasar por una persona a la que únicamente le gustaba la música reggae y luego de mencionar que yo sólo sabía que el emperador era algo así como un profeta pero que a ciencia cierta no lo sabía; el guía comenzó a explicar “el emperador fue un descendiente de reyes provenientes de Israel y debido a que la Biblia menciona en algún lugar que Dios vendría bajo este linaje, los Rastafari piensan que Haile Selassie I es ese mencionado Dios bíblico”. Otra de las turistas preguntó el significado de los colores de la bandera Rastafari; a lo que el guía respondió “esos son los colores de la bandera de Etiopía, el verde representa la vegetación, el amarillo el sol y el rojo la sangre; los Rastafari utilizan estos colores con el símbolo de un león, pero tras caer el imperio de Etiopía, la bandera oficial de la nación fue cambiada, los colores siguieron siendo los mismos pero se sustituyó al león por una estrella dorada debido a que el león representaba el colonialismo y la tiranía y la estrella en cambio, la libertad”. Después de ello, una de las turistas estadounidenses mencionó que durante su estancia en Jamaica había visto a varios Rastas haciendo un símbolo con las dos manos, y al tratar de imitarlo, le preguntó al guía si sabía su significado; entonces el guía haciendo el símbolo de la estrella de David con sus manos, mientras las turistas decían, “sí, sí, ese es el símbolo”, respondía que “eso simbolizaba el ojo de Dios, la mirada firme del creador sobre sus ovejas”.

Luego de algunas preguntas más sobre por qué Bob se había hecho Rastafari y sobre si las diferentes mujeres con las que había tenido hijos eran Rastafari, el grupo fue conducido al segundo nivel de la mansión colonial.

Este nivel cuenta con 10 diferentes habitaciones. Una de éstas era la recámara personal de Rita y Bob; otra es la cocina en donde se pueden observar la alacena original utilizada por Bob, una antigua licuadora, una tarja para lavar trastes y una pequeña estufa de dos parillas.

En las 8 habitaciones restantes, se pueden observar diversas fotografías de Bob Marley, recortes de periódico con noticias concernientes al artista, vitrinas con camisas que utilizó durante algunos de sus conciertos, un vitral de la portada del disco *Confrontation* de 1983; una réplica de una tienda discográfica propiedad de Marley y Rita, la cual se encontraba en el *Downtown* de Kingston, portadas de sus discos, la réplica de un mural que Bob utilizó como fondo de escenario durante algunos de sus conciertos en donde se observa al emperador Haile Selassie I, un mural de Marcus Garvey y la réplica de una hamaca en donde Marley solía recostarse para relajarse mientras veía las montañas.

Luego del recorrido por la segunda planta del edificio, el grupo es conducido a la parte posterior de la casa, en donde se encuentra el “Shot Room”, habitación en donde la banda solía ensayar y en donde el 3 de diciembre de 1976; Bob y algunas personas al interior de la habitación, salieron heridos de bala tras un atentado en contra de sus vidas.

Tras observar los orificios que la ráfaga de balas en aquel atentado dejaron en las paredes internas de la sala, decorada además con un papel tapiz que reproduce las noticias periodísticas del atentado publicadas en los principales diarios de la época, el grupo es conducido al patio trasero de la propiedad, en donde se encuentra la boutique de la marca de ropa Bob Marley, la tienda de *souvenirs* y el auditorio.

El tour concluye en el auditorio al presenciar un documental que relata los principales acontecimientos en la vida de Bob Marley y luego de 20 minutos de proyección, los turistas son libres de hacer sus compras y tomar las fotografías deseadas.

Además de la comercialización de los productos de la tienda de regalos, que prácticamente son los mismos que se encuentran en el Museo-Mausoleo de Bob Marley en Nine Miles, la explotación de los símbolos y tradiciones Rastafari en el museo de Bob Marley en Kingston, es mínima.

Los guías que alcancé a observar, no tienen una apariencia Rastafari y al menos, el hombre que fungió como instructor del grupo en el que yo me encontraba, en ningún momento utilizó palabras Rastafari dentro de su vocabulario al hacer las explicaciones, ni se autodenominó como tal. Las bebidas y los aperitivos ofrecidos en el “Bob Marley Legend Coffee” están más apegadas a la culinaria Rastafari que las ofrecidas en el Museo-Mausoleo y en general, no se reproduce el estereotipo Rastafari observado en otros recorridos.

No obstante, la poca información que el guía turístico dio sobre los Rastafari tras las preguntas de algunos turistas, no fue de lo más acertada y si bien, el guía no tendría por qué saber este tipo de cuestiones al no estar ofreciendo un tour específico sobre los Rastafari, sí sería pertinente que la Fundación Bob Marley se preocupara por instruir a su personal sobre aspectos generales de la cultura Rastafari ya que al ser Bob Marley identificado como miembro de esta cultura, existen grandes posibilidades de que los turistas quieran despejar algunas de sus preguntas más comunes sobre los Rastafari dentro de la casa que acogió de manera intermitente durante escasos cinco años al rey del *reggae* jamaicano.

El 19 de septiembre de 1980, *Bob Marley and the Wailers* dieron un concierto histórico en el *Madison Square Garden* que se recuerda como uno de los recitales más emblemáticos de la banda; al día siguiente, Bob y su séquito de músicos salieron a dar un paseo por el *Central Park*, pero durante la travesía, el astro del *reggae* cayó al suelo convulsionando y el episodio marcaría el principio del final.

Años atrás, en 1977 durante una gira en el Reino Unido, Bob se lastimó el dedo pulgar del pie derecho mientras jugaba fútbol; aunque el dolor era fuerte, el artista no dio importancia a la situación y cuando finalmente se atendió, los médicos le informaron que tenían que amputarle el dedo, pero Bob, sabiendo que esto no le permitiría volver a bailar en el escenario y jugar fútbol, aunado a su creencia Rastafari de no tratarse con medicina occidental, rechazó las recomendaciones.

Aunque mediante una terapia el dedo de Bob recobró fuerza, tres años después, esta lesión había hecho estragos inmensos en su organismo, la herida de su dedo pulgar se convirtió en un cáncer expansivo.

Tras la convulsión de 1980 y una revisión forzada en el hospital, Bob y el resto de la banda se enteraron de su delicado estado de salud y tuvieron que tomar la difícil decisión de

cancelar la gira en Estados Unidos, no sin antes brindar su último concierto en Pittsburgh el 23 de septiembre de 1980.

Luego del concierto, Bob fue internado en el *Sloan-Kettering Hospital* de Nueva York pero a finales de octubre de ese mismo año, los médicos dieron de alta a Bob pues ya no había nada que hacer por él; tras informar que tan sólo le quedaban tres semanas de vida, Bob, Rita, sus hijos y todos los amigos cercanos, tomaron la decisión de trasladarlo a la clínica del Doctor Josef Issels en Baviera, Alemania, para someterlo a terapia holística, hasta que a finales de abril de 1981, el Doctor Issels comunicó a los familiares que ya no podía hacer nada más por Bob y fue entonces que decidieron regresar a Nine Miles Jamaica, para que Bob pudiera pasar sus últimos días en la tierra que lo vio nacer.

No obstante, durante el viaje, el 8 de Mayo de 1981 Bob recayó y el avión tuvo que ser desviado a Miami en donde Bob, fue internado en el *Cedars of Lebanon Hospital*; tres días después, rodeado de sus hijos y amigos cercanos Bob Marley falleció a la edad de 36 años.

El 19 de mayo de 1981, el cuerpo de Bob Marley aterrizó en Jamaica y un día después se realizó un funeral de Estado dentro de las instalaciones de la Arena Nacional en Kingston y finalmente, el 21 de mayo de 1981, el cuerpo embalsamado de Bob Marley fue depositado dentro de una cripta edificada en un pequeño monte de Nine Miles a escasos metros de distancia de la choza que en 1954 lo vio nacer.

Es así, que regresamos al principio de nuestro recorrido etnográfico por los museos y sitios históricos de importancia en la vida de Bob Marley. Cuando finalmente la lluvia paró, Dr. Johnatan indicó a los miembros del grupo que el recorrido podía continuar; tras cruzar el patio trasero de la propiedad, nuestro guía abrió los portones de metal para traspasar al otro lado del inmueble que se extendía sobre una pequeña colina.

Al traspasar los portones de metal, subiendo por la vereda a 10 metros de distancia, sobre el lado derecho del campo, desde una reja metálica que impide el paso, se pueden observar cuatro tumbas de color blanco que de acuerdo a nuestro guía, pertenecen al abuelo y abuela maternos de Bob y a algunos de sus primos, “el espacio restante del área, está reservado para las tumbas familiares que en su momento se tengan que ocupar; la idea es formar una especie de camposanto familiar en ésta área” Dr. Johnatan explica mientras el grupo observa a lo lejos.

Tras subir el sendero algunos metros más, del lado derecho de la propiedad se encuentra un mural sobre el pasto en donde se puede leer con inscripciones en color verde, amarillo y rojo: “Bob Lives”; desde este sitio, el guía explica que “Bob Marley nunca murió; él siempre tuvo la idea de trascender en su música y así fue, Bob vive a través de todos sus seguidores, a través de sus letras, de su música y este mural representa esa idea; el color del mural, es el color que existe en diferentes lugares de la casa y estos, son los colores de la bandera de Etiopía, el rojo, por la sangre, el amarillo por la prosperidad y el verde por la naturaleza”.

Tras la explicación, el primo de Bob Marley, introdujo al grupo a una habitación contigua al mural. Para entrar a este sitio, fue necesario quitarse los zapatos y las fotografías y video al interior del inmueble fueron totalmente prohibidas. “Bueno amigos, ahora están frente al mausoleo de la señora Cedella Booker, madre de Bob Marley”, comienza a explicar nuestro guía mientras los integrantes del grupo contemplamos con respeto la tumba forrada en mármol traído desde Italia, la cual, mide aproximadamente tres metros de alto por cuatro de largo y dos de ancho.

Al salir del salón que contiene los restos de la señora Cedella, tras caminar algunos metros sobre el sendero, Dr. Johnatan abre una reja de metal y al traspasarla, nos encontramos con un pasillo de aproximadamente 10 metros de ancho, sobre el suelo, un camino empedrado marcaba la ruta a seguir y delimitaba la jardinería a los lados de la vía; la lluvia aunque debilitada, continuaba su caída y algunas personas del grupo corren hacia una choza ubicada del lado derecho del pasillo; yo, junto con algunos turistas que disfrutaban de la llovizna, continuamos el camino bajo las instrucciones del guía turístico. Sobre el pasto, en el flanco izquierdo del pasillo, frente a la choza se puede observar una casa blanca con techo de dos aguas y sobre un tubo metálico pintado con los colores verde, amarillo y rojo, un letrero de madera anuncia el desenlace del recorrido turístico: “Mount Zion”. –¿‘Mount Zion’?– Me pregunto al leer el letrero; –¿Es que acaso es este el sitio al que los Rastafari aspiran llegar luego de su transición corpórea? ¿Acaso me encontraré con Haile Selassie I, soberano espiritual del ‘Mount Zion’?– Y mientras continúo caminando expectante por esa experiencia extraterrenal, pregunto a Dr. Johnatan: “¿Por qué la colina lleva por nombre ‘Mount Zion’?”, su respuesta acaba con mis expectativas de poder conocer en persona al gobernante de aquel mítico territorio que los Rastafari conciben

como la morada eterna del espíritu; pero mientras mis expectativas se esfuman, las del resto de los turistas se acrecientan cada vez más; “Iron Like a Lion in Zion” Dr. Johnatan entona con voz melodiosa, mientras continúa explicándonos “¿Recuerdan la canción? Bob decía: I have to run like a fugitive to save the life I live, I’m gonna be iron like a lion in zion; Bob nunca murió, simplemente corrió a Zion [señalando la colina y la casa blanca de dos aguas], para vivir eternamente”.

Luego de esta explicación, nuestro guía turístico nos condujo hacia la choza en donde algunos turistas se resguardaban de la lluvia. Al subir una plataforma de tres escalones, el inmueble fabricado en hormigón y madera con techo de doble agua nos daba la bienvenida con un letrero sobre la puerta en el que se lee “Video y Fotografías estrictamente prohibidas”.

Esta choza está dividida en dos secciones, cada una de ellas con aproximadamente tres metros de largo por cuatro de ancho; la primera de ellas es una sala de estar en donde se encuentra una banca de madera y algunas mantas con imágenes de Bob Marley; en la segunda habitación se pueden encontrar más mantas decorativas con imágenes de Marley y banderas de Jamaica y Etiopía, pero de acuerdo a Dr. Johnatan, lo relevante de la habitación es la cama individual que se encuentra al fondo, lecho en el que el pequeño Robert pasó sus noches de infancia y lugar en el que luego de convertirse en el astro del *reggae* “solía relajarse, meditar, fumar marihuana, comer, estar con su esposa, e inspirarse para escribir canciones”; Nuestro guía turístico, continúa explicando que:

“esta habitación a la que él llamaba *single bed* fue tan importante para él, y pasó tantos momentos tan felices con Rita aquí, que compuso una canción: I wanna love you, and treat you right. I wanna love you, every day and every night. We’ll be together, with a roof right over our heads. We’ll share the shelter, of my single bed. We’ll share the same room, yeah! For jah provide the bread. Is this love, is this love, is this love is this love that i’m feelin’?” el guía entona mientras con su dedo índice señala la *single bed*.

Al salir de esta habitación, Dr. Johnatan se dirige hacia un montículo de piedra ubicado frente a la casa blanca, pero debido a la lluvia, no todos los turistas siguen al guía y algunos, aprovechando la ocasión se cobijan bajo el techo de la *Single Bed* mientras toman

fotografías y videos del sitio, pero al enterarse por los demás miembros del grupo que finalmente habían llegado al mausoleo de Bob, esta parte del grupo ya sin importarles su preocupación por la lluvia, se apresuran a alcanzar a los demás miembros, pero antes de entrar al mausoleo, los turistas hacen una parada más alrededor de la llamada “Bob Marley’s Rock Stone”.

Esta roca pintada con los colores verde, amarillo y rojo, sobresale del nivel del piso unos 30 centímetros y su diámetro es de aproximadamente un metro de ancho. Mientras Dr. Johnatan se sienta sobre la piedra, nos explica que cada que Bob Marley venía desde Kingston o desde cualquier otra ciudad u país a tomar un descanso en su *Single Bed*, solía venir al amanecer para sentarse con su guitarra y como todos los Rastafari lo hacen, fumar marihuana para meditar y encontrar la inspiración para escribir sus canciones; además de ello, mencionó que esta piedra era tan importante para Marley que le había compuesto la canción llamada Talkin’ Blues: “Cold ground was my bed last night, and rock was my pillow doo-oo-oo-oooo, Talkin’ Blues Talkin’ Blues, Your feet is just to big for your shoes... ¿recuerdan?” Dr. Johnatan explicaba, mientras los turistas expectantes aplaudían y se movían de un lado a otro visiblemente emocionados.

Mientras el guía turístico daba su explicación, algunos turistas rumoreaban entre ellos: “es ahí, ahí en la casa blanca, ahí está Bob”, pero a mí me inquietaban las aseveraciones de nuestro guía, y entonces, luego de su explicación, le hice notar que algunos Rastafari no fumamos marihuana y que eso no es algo esencial en la cultura Rastafari; frente a este comentario, Dr. Johnatan hizo un espacio para aclarar el punto:

“Tienes razón, no todos los Rastafari fuman marihuana y además cuando un *Rastaman* fuma, tiene que ser muy responsable y respetuoso de su acto, no todos los Rastafari fuman, a algunos incluso les molesta [se queda pensando un momento y después retoma su discurso] Bob tenía una canción [haciendo referencia a Easy Skanking] y nuevamente con su melodiosa voz comienza a cantar “Excuse me while I light my Spliff, Good God, I gotta take a lift, From reality I just can’t drift, That’s why I am staying with this riff”.

Mientras tanto, algunos turistas rompían el círculo alrededor de la *Rock Stone* para tomarse fotografías afuera de la casa blanca, otros, visiblemente emocionados conversaban entre

ellos manifestando que finalmente había llegado el momento esperado, la razón por la que habían viajado a Nine Miles: estar frente a los restos mundanos de su ídolo musical.

Finalmente, cuando el guía aclaró la confusión sobre la marihuana, se apresuró a preguntar con un tono de voz elevado: “¿Están listos para saludar a Bob Marley?”.

La fachada de la casa blanca parece una capilla, tres ventanales divididos a su vez cada uno en cuatro partes, adornan la pared blanca del mausoleo; sobre esta pared, en la esquina izquierda se encuentra la puerta que da acceso al interior. La puerta de madera, ovalada en la parte de arriba, está decorada con un marco pintado en color verde, amarillo y rojo, y sobre la parte superior, cuelga una placa decorada con los mismos colores en donde se puede leer con letras negras “JAH-LOVE”.

La entrada al mausoleo se torna un acto sacro para muchos de los turistas; mientras todos nos quitamos los zapatos, algunos de los turistas se apresuran a prender sus veladoras, Dr. Johnatan nos pide que hagamos una fila y que guardemos nuestros celulares y cámaras pues está estrictamente prohibida la filmación al interior. Uno a uno, lentamente, vamos penetrando al lugar de manera silenciosa como si nadie de los presentes quisiera perturbar el sueño eterno del rey del *reggae*.

El olor a incienso es intenso y mientras se percibe un aire tibio producido por las veladoras encendidas, cuando finalmente todos estamos adentro, Dr. Johnatan cierra la puerta y se apresura a explicar:

“Muy bien, aquí lo tienen, la morada eterna de Bob Marley. Al igual que el mausoleo de su madre, el de Bob está cubierto de mármol italiano. Este mausoleo mide seis pies de altura y Bob descansa al interior en la parte superior de la cripta; su cabeza da hacia el Este para que cada mañana, Bob pueda apreciar los primeros rayos del sol; el cuerpo de Bob fue embalsamado por lo que en la actualidad, si tuviéramos la oportunidad de abrir la cripta y el sarcófago, contemplaríamos a Bob como si estuviera durmiendo. En la parte inferior de cripta se encuentra el hermano de Bob y en medio, hay un lugar más que a su debido tiempo se utilizará para sepultar a Rita Marley. Bien amigos, disfruten la experiencia, pueden tocar la cripta, acomodar sus ofrendas, decir alguna oración; recuerden que Bob los está escuchando y contemplando”.

Algunos turistas con lágrimas en los ojos, abrazaban a Dr. Johnatan mientras le daban las gracias por brindarles aquella experiencia, algunos otros, con sus ojos cerrados y cabeza agachada, recitaban alguna oración en voz baja mientras con su mano derecha extendida sobre sus hombros tocaban suavemente los bloques de mármol de la cripta, y otros, con una gran sonrisa, depositaban su veladora a los pies de la tumba y dejaban algún dibujo o pensamiento al lado de ésta.

Frente a la colosal cripta, un busto de Bob Marley fabricado en cobre, presenciaba la impresionante escena, y sobre la cripta, colgando al centro del techo, un antiguo paraguas de la Iglesia Ortodoxa Etíope brindaba su celestial acogida a todos los presentes.

Luego de algunos minutos, Dr. Johnatan nos invitó a caminar alrededor de la cripta antes de salir del mausoleo. De esta forma, pudimos contemplar las ofrendas que otros turistas habían depositado en honor al rey del *reggae*; veladoras, fotografías enmarcadas de Marcus Garvey y Haile Selassie I, dibujos de Bob, cartas y pensamientos, banderas de diferentes países, *tams*, arreglos florales, guitarras y flautas eran los objetos más comunes”.

Al exterior del mausoleo, mientras Dr. Johnatan nos conducía hacia la tienda de souvenirs, nos daba las gracias por la asistencia y nos pedía alguna propina voluntaria; fue entonces que aproveché el momento para preguntarle sobre su apellido con la finalidad de poder rastrear su conexión sanguínea con Bob Marley, pero ante mi pregunta, el supuesto primo de Bob, luego de dudarlo por algunos instantes me respondió que únicamente era Dr. Johnatan.

En este episodio final por la vida de Bob Marley, nuevamente podemos observar la reproducción sobre el estereotipo externo de los Rastafari presente dentro del ámbito comercial; la pequeña intervención que tuve sobre una de las explicaciones del guía turístico concernientes a la marihuana, deja entrever la forma en la que este estereotipo se va reproduciendo; mi intervención, que dio como resultado la aclaración por parte del guía sobre el uso de la marihuana en la cultura Rastafari, fue circunstancial y probablemente si no hubiera intervenido, la aclaración no se hubiese realizado, situación que eventualmente puede reproducirse una y otra vez dentro de los miles de recorridos ofrecidos anualmente dentro del Museo-Mausoleo de Bob Marley.

La comercialización que gira en torno a la figura de Bob Marley no concierne ni debería de concernir de ninguna forma a la comunidad Rastafari de Jamaica y aunque

paradójicamente la figura del cantante que hablaba sobre la igualdad social, la autoliberación de la esclavitud mental, el reclamo de los derechos humanos y la denuncia de la pobreza en ciudades del tercer mundo mediante el saqueo descomunal y la colonización de los países privilegiados del primer mundo, se ha convertido en un símbolo monetario que acrecienta las cuentas bancarias de sus familiares. Las estrategias mercantiles insertas en los museos de Bob Marley no pueden ser reclamadas ni criticadas por personas externas a su familia; pero cuando estas estrategias se valen de los símbolos y tradiciones de la cultura Rastafari, tal como lo hemos presenciado de manera intrínseca a lo largo de las páginas precedentes, los Rastafari tienen la responsabilidad y derecho, de crear estrategias que aminoren no únicamente la explotación comercial de sus símbolos, sino la escasa y errónea información que sobre su cultura se brinda dentro de dichos recorridos y que trae como consecuencia la reproducción del estereotipo que de acuerdo al sentir del Millennium Council, es totalmente desacorde a su identidad.

A través de las etnografías en este capítulo, y de del análisis de los datos obtenidos bajo la perspectiva del etnoturismo, hemos podido observar que como consecuencia del continuo discurso hegemónico sobre la indigeneidad de los Rastafari, las manifestaciones culturales de estos últimos, han sido explotadas mediante diferentes proyectos gubernamentales, del sector público y del sector privado, provocando con ello, no únicamente la comercialización de un sinnúmero de artefactos de la vida común, que por el sólo hecho de integrar símbolos referentes a los Rastafari, dentro del imaginario social de los turistas, se vuelven artefactos Rastafari para el consumo, sino que además, mediante este tipo de proyectos y estrategias mercantiles, se crea un estereotipo peyorativo sobre lo que el Millennium Council, desde una visión esencializada, como ya lo hemos visto en el capítulo anterior, cataloga como lo auténticamente Rastafari.

Bajo este contexto, no únicamente en términos de la comercialización y la mala información brindada dentro de los recorridos y las atracciones turísticas de la isla sobre la cultura Rastafari, sino además bajo el constante discurso hegemónico de la indigeneidad Rastafari, es que los miembros ejecutivos del Millennium Council, han optado por generar en la actualidad una versión politizada de su identidad para a través de ello, ejercer la presión nacional e internacional que conlleve a la legislación jamaicana por el reconocimiento constitucional de su ciudadanía multicultural y a partir de ello, los

Rastafari, puedan argumentar su indigeneidad para así, buscar los derechos colectivos que entre otros factores, les permitan la devolución y restauración del Pinnacle, y el derecho comunitario a la propiedad intelectual de sus manifestaciones culturales materiales e inmateriales para administrarlas como mejor les convenga.

Es por ello que en el siguiente capítulo, haré una revisión de la actual estrategia de los Rastafari jamaicanos bajo la tutela de la EADUMC que bajo el reconocimiento oficial de la identidad étnica, busca implementar cláusulas que les permitan tener mayor agencia sobre la comercialización e información que se brinda de su cultura dentro del sector turístico de la isla.

***CAPÍTULO 5: LA INDIGENIZACIÓN DE LOS RASTAFARI;
ESTRATEGIAS POLÍTICAS, JURÍDICAS Y DE DESARROLLO
ECONÓMICO, PARA LA CONQUISTA DE LOS DERECHOS
COLECTIVOS.***

La autoidentificación grupal como indígenas no es algo natural o inevitable, pero tampoco es algo simplemente inventado, adoptado o

impuesto. Es más bien un posicionamiento que surge de prácticas sedimentadas, paisajes y repertorios de significados que emergen a través de formas particulares de lucha. Tania Li.

Las estrategias que los Rastafari han implementado a lo largo de su historia para luchar en el ámbito nacional e internacional por el respeto pleno de su cultura, la autosuficiencia económica, la dignidad por ser personas diferenciadas del resto de la sociedad, en contra de la criminalización, la discriminación y la explotación entre otros, han estado marcadas por el particular contexto histórico en el que éstas se han desarrollado, pero regularmente, han encontrado en el discurso de los derechos humanos y las garantías individuales algunas de las principales herramientas para manifestar políticamente sus demandas. Sin embargo, durante los últimos 6 años, un sector importante de los Rastafari jamaicanos, bajo la tutela del EADUMC, han encontrado en el discurso de los derechos colectivos una forma de luchar por sus demandas dentro del contexto actual en el que se desarrollan.

Durante estos seis últimos años, la indigenización de su identidad ha estado al frente de la batalla nacional e internacional y como ya hemos venido observando, ésta estrategia responde entre otros factores, a la creciente comercialización de su cultura dentro del sector turístico de la isla y al constante discurso gubernamental que figura a los Rastafari como un pueblo indígena de la nación, por ser considerado como una identidad cultural de la que se ha alimentado el nacionalismo y la identidad jamaicana postindependiente.

Es así que los Rastafari de Jamaica miembros del EADUMC, han emprendido luchas políticas y legales, y estrategias de desarrollo económico, para hacer escuchar sus demandas y manifestar sus deseos por ser considerados bajo la legislación jamaicana como un pueblo indígena de la isla.

Por lo anterior, en el presente capítulo nos centraremos en describir las estrategias que el Rastafari Millennium Council, ha desarrollado durante los últimos años para a través de ellas, generar un discurso contrahegemónico que politice su identidad en términos indígenas, gestionar e implementar estrategias económicas que garanticen el autosustento de la comunidad y generar las bases ideológicas que permitan la presión social nacional e internacional, para que Jamaica modifique sus legislaciones en cuanto al reconocimiento legal de las minorías étnicas y los pueblos indígenas de la isla.

A través de ello, observaremos que los Rastafari jamaicanos bajo la directriz del EADUMC luchan en la actualidad, al igual que otros grupos sociales afrodescendientes, dentro del ámbito nacional para la obtención de sus derechos diferenciados y la aplicación de sus derechos comunitarios.

De tal forma, observaremos que dentro de la lucha política y la estrategia de desarrollo económico, un sector del Rastafari Millennium Council conocido como la Rastafari Indigenous Village, ha gestado un proyecto de turismo indígena para a partir de ello, autogenerar su propio sustento económico. Pero además de ello, esta misma organización, forja de manera contundente durante los recorridos turísticos que organiza, un discurso sobre la identidad esencializada de los Rastafari, como estrategia que les permita insertar y reproducir la idea sobre la indigeneidad de los Rastafari, y su potencial utilización estratégica como una respuesta hacia los embates sufridos de diferentes formas en contra de su identidad, para a partir de ello, luchar por sus demandas.

Como veremos más adelante, este proyecto se refiere al turismo indígena como estrategia que las comunidades explotadas por el gobierno y el sector privado, han venido retomando con la finalidad de tomar las riendas de la comercialización y difusión de su propia cultura, para a través de ello, tener mayor agencia sobre la información que de su identidad y tradiciones se presenta a los turistas, a la vez que les permite obtener un mayor beneficio en términos monetarios para el desarrollo de su comunidad.

Desde otro plano, analizaremos la estrategia legales que los miembros del EADUMC han venido desarrollando dentro de los parámetros jurídicos que las leyes nacionales ofrecen a todos los ciudadanos jamaicanos, Aunque como veremos, esta lucha ha sido importante pues demuestra el discurso y el uso político que los Rastafari miembros del Millennium Council le han dado a su identidad nacional, es decir a su identidad como ciudadanos jamaicanos, para así, pugnar por los derechos que como ciudadanos deberían de tener, han sido pocos los resultados obtenidos. Ello se debe principalmente a que este tipo de leyes, sólo se enfocan a ciertas garantías individuales pero no en los derechos colectivos de las minorías étnicas y los pueblos indígenas.

Finalmente y debido a que las estrategias legales que el Millennium Council está desarrollando en la actualidad, aún existen en un plano exploratorio, haremos una revisión de las tres principales organizaciones internacionales que de acuerdo al MC, bajo sus

estatutos y proyectos, garantizarían la obtención de los derechos colectivos que el EADUMC demanda, y por medio de ello, analizaremos la forma en la que de acuerdo a estos estatutos, sus demandas serían susceptibles de desarrollo.

No obstante, es importante mencionar aquí que de éstas tres organizaciones, es únicamente la Declaración Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, la que estrictamente se refiere dentro de sus estatutos, al carácter de población indígena que las colectividades sociales deberían de tener para ser susceptibles de este tipo de derechos; mientras que los convenios y proyectos de la WIPO y la UNESCO, no necesariamente manifiestan dentro de sus estatutos, el perfil indígena que las comunidades deberían de tener para la aplicación de sus derechos. Sin embargo, debido a que los Rastafari miembros del Millennium Council aún están dentro de una etapa exploratoria en referencia a las estrategias que deben implementar dentro de estas tres organizaciones, y debido a que aun no identifican estas diferencias de estatus que deberían de tender dentro de ellas, sino que únicamente basándose en las luchas de los pueblos indígenas latinoamericanos, piensan que el estatus de pueblo indígena es necesario e indispensable para aplicar a dichos proyectos; en esta sección específica, analizaré la forma en la que éstas organizaciones, sus declaratorias y proyectos, podrían ayudar a la realización de los proyectos y el cumplimiento de las demandas que el Millennium Council establece; sin tomar en consideración el estatus legal específico que deberían de ostentar.

5.1: EL TURISMO INDÍGENA COMO ESTRATEGIA PARA LA AUTOGESTIÓN Y DESARROLLO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS.

El concepto de turismo indígena ha sido utilizado por los científicos sociales y los miembros de comunidades indígenas alrededor de Latinoamérica, para referirse al proceso y las estrategias que los propios indígenas han tomado para combatir o resarcir el daño propiciado a su cultura como consecuencia de los proyectos de etnoturismo gestados por el Estado y los sectores públicos y privados externos a sus comunidades.

De acuerdo a Butler y Hinche (2009) el concepto del turismo indígena es entendido como “un turismo en el que los indígenas mismos, participan con empresas propias o a través de la comercialización de su cultura, considerando su aspecto eminentemente

turístico [folclorizado] y la demanda que sobre ésta se genera al exterior” (Butler y Hinche, 2007; citado en Muqbil, 2009:2).

Desde este enfoque, la comunidad indígena anfitriona no es únicamente la base del turismo, es decir que no únicamente funge como el gancho mercantil que atrae a los turistas gracias a la promoción estatal dentro de las posibilidades que el Ministerio de Turismo de cada nación ofrece a los potenciales visitantes extranjeros, sino que además de ello, la comunidad en cuestión es la promotora y gestora de sus propias estrategias mercantiles, aspecto que le permite generar un autodesarrollo económico y sociocultural a través de las posibilidades que el campo del turismo regional les ofrece.

En este sentido, el turismo indígena es un tipo de turismo en el que los miembros de la comunidad y su vida cotidiana, se convierten en la atracción principal del turismo, pero a diferencia del etnoturismo, esta atracción es organizada y operada por los propios indígenas, lo que da como resultado, el control de la información brindada y la obtención de recursos materiales por parte de los indígenas sin intermediarios, acciones que les permitan desarrollar su comunidad y cultura. Estos aspectos, a diferencia de lo que hemos observado en los proyectos del etnoturismo implementados por el gobierno, el sector privado y el sector público, son algunas de las ventajas que las propias comunidades indígenas en encontrado al comercializar de una manera controlada, su propia cultura.

Pero además de ello, desde este enfoque, no únicamente el indígena obtiene alguna retribución material o simbólica, sino que este tipo de proyectos, hacen de la experiencia turística, una práctica singular en donde la naturaleza, la comunidad indígena y el grupo de turistas, se concatenan para fomentar e integrar una unidad participativa en donde el intercambio cultural es mutuo y el beneficio económico, social y cultural se potencializa para los tres sectores (Morales, 2008:124).

De acuerdo a Valerie Smith las estrategias que garantizan un desarrollo cultural y autosustento económico de las comunidades indígenas en cuestión, a partir del turismo indígena, se gestan mediante la promoción de cuatro características insertas en mayor o menor medida dentro de las comunidades anfitrionas, a saber “hábitat, tradiciones culturales, historia de la comunidad y producción de artesanías” (Valerie Smith 2007; citada en Cheong, 2008:14) y a partir de esta promoción, los programas de turismo indígena

tienen la capacidad de gestar grandes aportes para las comunidades que los implementan, de entre los que destacan:

- Generación de autosuficiencia económica que trae como consecuencia, un alto grado de autodeterminación y de orgullo cultural e identitario, el cual, quebranta las bases de la colonización, asimilación y alienación, al ser la cultura y tradiciones propias, las bases, justificación y motivos por los que los turistas buscan este tipo de turismo.
- Al administrar ellos mismos los recursos económicos obtenidos por la promoción de su cultura, tienen la posibilidad de invertir sus recursos económicos en las actividades y proyectos que más les convengan, es decir que genera agencia en el sector económico de la comunidad.
- Transmiten sus conocimientos, tradiciones y cultura de primera mano, sin intermediarios y sin barreras materiales y simbólicas que se interpongan para la difusión fidedigna de los aspectos que ellos mismos han decidido presentar sobre su cultura, a los extranjeros convidados.
- Genera una interacción intercultural entre su comunidad y las personas externas a ésta, fomentando una mejor comprensión intercultural y el respeto mutuo entre los sistemas socio-culturales en juego, es decir que proporciona códigos de ética para regular el comportamiento del turista y su relación con la comunidad.
- Maximiza las experiencias culturales en forma responsable por parte de los turistas.
- Propicia una actividad solidaria entre los miembros de la comunidad a su interior, y entre los miembros de esta misma y los agentes externos, actividad solidaria que es ambientalmente responsable, culturalmente enriquecedora y económicamente viable (Morales, 2008:135 y Cheong, 2008:16-18).

No obstante, este tipo de enfoque también tiene consecuencias desfavorables dentro de la vida de la comunidad y con ella, cambios culturales importantes de entre los que destacan:

- Debido a que el turismo indígena depende principalmente de la estructura turística hegemónica para poder lograr su permanencia y éxito, se ve forzado a introducir factores externos estandarizados que previamente cuentan con un éxito económico dentro del sector turístico, y por ende, dentro de los recorridos turísticos, se incorporan prácticas que tienen poco o nada que ver con la cultura de la comunidad.
- La cultura y tradiciones indígenas se folclorizan, y la vida de la comunidad se convierte en un parque de atracciones que tiene la función primordial de entretener a los turistas.
- La autenticidad cultural tiende a perderse y en su lugar, se insertan factores culturales externos que al reproducirse una y otra vez, se vuelven parte tangible de lo que debería de ser esa cultura. Esto incluye escenarios en donde las comunidades indígenas actúan sus rituales y costumbres de forma descontextualizada, actuaciones que responden a las expectativas y demandas de los turistas. (Cheong, 2008:18-22).

Teniendo como base lo anterior, en la siguiente sección, analizaremos la estrategia del turismo indígena que un sector de los Rastafari de Jamaica ha venido implementando durante los últimos años como respuesta a los procesos del etnoturismo implementados por el Estado, el sector privado y el sector público que ya hemos analizado en el capítulo anterior; para a través de ello, vislumbrar las implicaciones que el turismo indígena ha germinado al interior de la comunidad, a la vez que exploraremos las razones que han incentivado la lucha del EADUMC por buscar el reconocimiento oficial de los Rastafari como un pueblo indígena de la isla.

5.2: EL TURISMO INDÍGENA DE LOS RASTAFARI EN JAMAICA: LA RASTAFARI INDIGENOUS VILLAGE.

La Rastafari Indigenous Village es un proyecto ecoturístico creado y operado por un grupo de Rastafari jamaicanos de Montego Bay, miembros a su vez del EADUMC.

El concepto indígena dentro del nombre de su proyecto y organización, responde a las estrategias gestadas por el etnoturismo en donde a partir del discurso hegemónico sobre los Rastafari como un grupo indígena, se genera la comercialización de su cultura dentro del sector turístico al presentarla como raíz y parte esencial de la identidad Jamaicana y por tanto, como necesaria de experimentar para conocer “a fondo” la cultura jamaicana durante la estancia vacacional de los turistas. Además como estrategia política que tanto la Rastafari Village como el Millennium Council, están implementando para comenzar a crear conciencia entre los propios Rastafari sobre los beneficios que este estatus identitario traería consigo, y para generar en la construcción social de los turistas que visitan la villa, la idea de la indigeneidad Rastafari para que así, cada vez más en ámbitos nacionales e internacionales de reproduzca ésta misma idea.

En este sentido, los miembros de la organización Rastafari en Montego Bay retomaron el concepto “indígena” no únicamente para visibilizar la lucha actual de un modifique su sus legislaciones y con ello reconozca legalmente la indigeneidad de los Rastafari y les otorgue los derechos colectivos que demandan, sino que además, es una estrategia mercantil de resistencia que retoma el discurso inserto en el etnoturismo jamaicano para darle una nueva orientación desde el enfoque del turismo indígena. Tras esta idea, ellos mismos se convierten en los promotores y guías turísticos de los recorridos dentro del recinto, brindando con ello, información de primera mano que aunada a la experiencia de poder compartir y participar en las actividades cotidianas de los Rastafari miembros de la villa, brinda a los comensales una “experiencia Rastafari” mayor, que les permite comprender de manera más amplia, el origen y las principales tradiciones de los Rastafari. Arline Mackenzie, ejecutiva del proyecto, lo explica en los siguientes términos:

“El principal objetivo es dispersar el mensaje de Rastafari con claridad y sin ningún tipo de información filtrada de la gente no Rastafari, [...] muchas personas pueden escuchar el mensaje Rastafari en la música de Bob Marley, de Peter Tosh, pero no es lo mismo cuando uno experimenta el mensaje con los cinco sentidos; cuando vives y experimentas de cerca ese mensaje, es entonces que realmente lo comprendes, esa es la finalidad; que los visitantes comprendan el mensaje Rastafari de manera vivencial; muchas personas sólo vienen a Jamaica, toman algunas fotografías, compran artesanías y eso es todo; nosotros no tenemos esa idea, nosotros queremos darle una

verdadera experiencia inolvidable a las personas, ellos prueban nuestra comida, tocan nuestros tambores, huelen nuestras fragancias. Mediante diferentes estrategias despertamos sus cinco sentidos para que así aprecien totalmente nuestra cultura” (Entrevista con Arline Mackenzie; Bogue Hill, Montego Bay, Jamaica. Octubre 31 de 2012).

La Rastafari Indigenous Village es un proyecto que nació bajo la tutela de *IION Station Rastafari*, una organización cultural Rastafari de Montego Bay que durante la década de los noventas se dedicaban a organizar eventos en centros culturales y restaurantes de comida *Ital* en el *Downtown* de Montego Bay. El proyecto de la villa fue registrado oficialmente ante el Ministerio de Turismo en 2007 y desde Diciembre de 2008 hasta la fecha, se organizan recorridos turísticos los días martes, jueves y sábados.

Tras una negociación con la familia Nelson, propietaria de la reserva natural llamada *Montego River Garden*, para que ésta les brindara el permiso para desarrollar su proyecto ecoturístico en 10 hectáreas de terreno deshabitado dentro de la propiedad, a mediados de 2006 *IION Station Rastafari* se dio a la tarea de buscar apoyo financiero gubernamental mediante la gestión del *Tourism Product Development Company*, una agencia dependiente del Ministerio de Turismo y Entretenimiento de Jamaica, quien tras revisar el proyecto, aprobó los recursos suficientes para dar inicio a la construcción de la villa.

Como Sister Arline lo explica, no fue sino hasta entonces que los miembros de *IION Station Rastafari*, comenzaron a construir la villa: “iniciamos con la construcción del Tabernáculo y la cocina; fue un trabajo arduo, porque ese lugar parecía una jungla, tuvimos que cortar toda la maleza y limpiar el sitio; después de eso, fue que inició todo, construcción, limpieza, decoración, y finalmente comenzamos a dar el servicio” (Entrevista con Arline Mackenzie; Bogue Hill, Montego Bay, Jamaica. Octubre 31 de 2012).

Durante los siguientes años, el proyecto de la Rastafari Indigenous Village tuvo tanto éxito, que bajo el auspicio gubernamental, el tour comenzó a venderse en diferentes agencias turísticas de corte nacional e internacional, y en los periódicos y páginas del Ministerio de Turismo jamaicano se anunciaba la villa en los siguientes términos:

Experimenta la mística natural de los Rastafari de Jamaica

En las refrescantes montañas de *Montego River Gardens*, al otro lado del burbujeante río, avanzando por un exuberante y fructífero sendero con hierbas medicinales y plantas curativas, sube por la montaña a la villa oculta en donde los tambores te dan la bienvenida... Ven a la Villa Indígena Rastafari.

Para el 2011, los miembros de la Rastafari Indigenous Village volvieron a iniciar trámites para conseguir un nuevo financiamiento por 100,000 dólares estadounidenses con la finalidad de construir más estancias dentro de la villa para proveer a los turistas de mejores servicios (*The Daily Gleaner*, 2011, July 23, p. D1). Fue entonces que a través del *Jamaica Social Investment Fund*:

“se consiguió el financiamiento del Banco Mundial, para la construcción del museo en donde se exhibirá la ropa tradicional Rastafari, artefactos sacros como las *chalice* y los tambores Nyahbinghi, algunas artesanías representativas y ediciones de los primeros libros que inspiraron la fe Rastafari; una tienda para vender las artesanías producidas en la Village y por otros Rastafari alrededor de Jamaica con la finalidad de crear un centro productivo en donde se exhiban y vendan los productos más representativos hechos por los Rastafari; una área de Spa, para dar masajes y terapias con diferentes plantas medicinales; la reorganización del jardín, para tener más organizadas las plantas medicinales que se exhiben durante el recorrido, y finalmente, la construcción de cabañas para que las personas que nos visitan y que quieren visitar otros lugares cercanos a la villa en diferentes días, puedan quedarse a pasar la noche dentro de la villa” (Entrevista con Arline Mackenzie; Bogue Hill, Montego Bay, Jamaica. Octubre 31 de 2012).

La historia de la Rastafari Indigenous Village y la forma en la que ésta ha conseguido los recursos económicos para la planificación y desarrollo del proyecto mediante la ayuda gubernamental, es un claro ejemplo del éxito que este tipo de empresas pueden tener al retomar los discursos y las estrategias hegemónicas que se ha venido implementando dentro del etnoturismo jamaicano. Pero como ya lo mencionaba Caroline Cheong (2008), el enfoque del turismo indígena, al tener que depender de la estructura turística nacional y de las agencias gubernamentales y privadas que controlan el negocio, tiende a introducir elementos ajenos a la cultura, en este caso, a la de los Rastafari dentro de los servicios y

recorridos turísticos que la villa Rastafari brinda con la finalidad de cubrir las expectativas de los visitantes.

En palabras de Ras Kremlin, aunque este tipo de estrategias traen consigo más ventajas que desventajas, también se tiene en cuenta el “peligro” que estas acciones traen ya que “en ese tipo de negocios se suele desvirtuar de alguna forma nuestra verdadera cultura; son beneficiosos porque son los miembros de nuestra propia comunidad los que administran el negocio y los que instruyen a los turistas sobre nuestra cultura, pero en ocasiones, los turistas buscan algo que no es acorde con nuestra forma de vida y entonces, para tenerlos contentos, en estos negocios se tienen que incorporar esos servicios que ellos buscan, aunque sean ajenos a nuestra cultura” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 8 de 2012)

Un ejemplo de ello es la próxima construcción del Spa “espacio que proporcionará sanación espiritual y meditación mediante el baño terapéutico con hierbas medicinales” (*The Daily Gleaner*, 2011, July 23, p. D1) y la existencia en la actualidad, de una rotonda laberíntica en donde los turistas, durante un momento específico del recorrido, tienen la oportunidad de entrar con la previa explicación por parte de alguno de los Rastafari miembros de la villa, quien aconseja entrar de manera ordenada, descalzos y en silencio, pues se trata de un lugar sagrado utilizado para la meditación.

Estos dos componentes dentro de la villa no forman parte de alguna tradición Rastafari. En el caso del Spa, mediante el discurso de la medicina tradicional Rastafari se sustenta la idea de los masajes y los tratamientos de reflexología, mientras en el caso de la rotonda laberíntica, la idea de la constante meditación de los Rastafari, hace plausible la incorporación de este sitio. Aunque dichos componentes no son parte de alguna tradición Rastafari como tal, la incorporación de éstos a la villa, potencializa la satisfacción de las necesidades, expectativas y demandas, que los turistas se hacen al adquirir el paquete turístico dentro de la villa.

Por otra parte, recordando la teoría Bartheana sobre los “nichos ecológicos”, también se podría argumentar que esta variante cultural única dentro de un sector de los Rastafari de Montego Bay, es decir, de los miembros de la Rastafari Indigenous Village, puede ser el resultado del contexto sociohistórico particular, en tanto una necesidad que la comunidad ha tenido por satisfacer las necesidades y demandas del turismo nacional, y bajo esta

perspectiva, podría ser un indicio relevante de sobre la forma en la que la cultura Rastafari y sus marcadores étnicos están transformándose por las condiciones del contexto histórico espacial y temporal específico en el que viven.

Es por ello que con la finalidad de poder analizar más a fondo las ventajas y desventajas que el turismo indígena dentro del proyecto de la Rastafari Indigenous Village ha generado desde su surgimiento en 2008 hasta la actualidad; a continuación esbozaré las escenas etnográficas de mayor relevancia obtenidas durante uno de los recorridos turísticos que ofrece la villa Rastafari.

La reserva ecológica *Montego River Garden* ubicada a 20 minutos en automóvil subiendo la vereda desde el *Downtown* de Montego Bay, da la bienvenida a los invitados en una serie de palapas sobre las que se puede convivir mientras se toma alguna bebida u aperitivo ofrecidos por la familia Nelson; desde este lugar, a las 11:30 de la mañana del miércoles 17 de noviembre de 2012, First Man, Arline Mackenzie, Mikael y yo, aguardábamos la llegada del convoy japonés interesado en tener una “experiencia Rastafari”. First Man y Mikael, al igual que todos los hombres miembros de la Rastafari Indigenous Village, portaban casacas y pantalones tejidos de *hemp*⁸⁹ y sombreros fabricados con hoja de plátano parecidos a los utilizados por los campesinos chinos; las casacas color marrón lucían algunos dibujos decorativos con colores verde, amarillo y rojo, los dibujos más comunes eran los de las estrellas de David pero otros, como First Man, lucían sobre la parte trasera de sus casacas diseños con cruces ortodoxas etíopes; los collares y pulseras de diferentes semillas y piedras con diseños en donde se observan los colores verde, amarillo y rojo, complementaban el atuendo; por su parte, las mujeres lucían vestidos tradicionales etíopes fabricados en manta y al igual que las casacas, diseños coloridos adornaban sus prendas; *tams* o telas estampadas cubrían sus *dreadlocks*.

Tras algunos minutos de espera, el grupo de turistas compuesto por 30 japoneses llegaba al sitio y Sister Arline se apresuraba a hablar en voz fuerte:

“Bienvenidos a la Villa Indígena Rastafari, este sitio es una reserva ecológica y dentro de él, se encuentra nuestra villa porque los Rastafari amamos vivir entre la naturaleza; el día de hoy queremos que conozcan y disfruten de la cultura Rastafari; aunque

⁸⁹ Fibra elaborada a partir de la planta de Cannabis.

nuestros idiomas sean diferentes, si tienen cualquier pregunta, si quieren platicar con algún miembro Rastafari, por favor háganlo y veremos la forma de poder comunicarnos, las cámaras no son permitidas en todos los sitios, entonces por favor, antes de tomar alguna foto, pregunten a cualquier miembro Rastafari si es posible tomar foto en ese lugar; este es un lugar natural y por tanto, les pedimos que por favor nos ayuden a mantenerlo limpio y libre de cualquier contaminación. En este lugar, nosotros tratamos de educar a las personas y enseñarles por ejemplo, que el deporte es importante y saludable, aquí contamos con canchas de fútbol, críquet, albercas y canchas de tenis, pero además de ello, tenemos la Villa Indígena Rastafari en donde educamos a las personas acerca de nuestra cultura; gracias por visitarnos, los dejaremos unos momentos por si alguien quiere pasar al baño o tomar alguna bebida, y en unos momentos iniciaremos el tour”

Este primer acercamiento de Arline con los turistas deja entrever una de las cuatro principales características que de acuerdo a Valerie Smith (2007) son fundamentales dentro de la estrategia del turismo indígena, es decir, la del conocimiento y la importancia del hábitat que en este caso, y como veremos más adelante, es presentada bajo el discurso de los guías Rastafari como un aspecto esencial en la forma de vida Rastafari. Una forma de vida caracterizada por su armonía con la naturaleza, pero además, este discurso se utiliza para manifestar la autosuficiencia y la obtención de los recursos naturales como aspectos primordiales dentro del *livity*⁹⁰ Rastafari que como veremos a continuación, es constantemente mencionado dentro del tour.

Luego de algunos minutos de dispersión; Arline reúne a los turistas y los conduce al interior de la reserva natural sobre un área de pastizales que se extiende por aproximadamente media hectáreas; luego de la caminata, sobre el lado derecho del pastizal frente a una cancha de fútbol First Man los espera para después de saludarlos, comenzar con la explicación:

“todos los miembros de nuestra villa conformamos una gran familia y durante el recorrido, ustedes podrán conversar con cualquiera de los integrantes, podrán preguntarles todas sus dudas sobre nuestra cultura y forma de vida y pueden estar

⁹⁰ Palabra desarrollada dentro del argot lingüístico Rastafari para hacer referencia a la forma o camino de vida.

seguros que cualquiera de los Rastafari en la villa, les darán información verídica; pero para aprender, se necesitan dos partes, y se necesita entablar una conversación, entonces por favor siéntanse libres de preguntar y conversar para que puedan aprender muchas cosas sobre nuestra cultura; la Villa Indígena Rastafari ha sido construida con fondos monetarios del gobierno, en la actualidad, el gobierno nos ha dado fondos para construir un museo, una zona de hospedaje, un spa y una tienda de artesanías, y aunque estos inmuebles aún no están terminados, lo que les quiero decir con esto, es que el gobierno de Jamaica en la actualidad reconoce la importancia de la cultura Rastafari en Jamaica y por ende, nos ayuda a desarrollar nuestros proyectos; sean ustedes bienvenidos a nuestra villa; nosotros queremos a Japón, porque Japón nos quiere a nosotros, ¿Está bien?”

Y mientras First Man pregunta con gran entusiasmo alzando su mano izquierda hacia el cielo, los turistas visiblemente emocionados responden: “¡Está bien! ¡Japón ama a los Rastafari y a Bob Marley!” y luego de las muestras de afecto, First Man continua con su explicación:

“lo primero que quiero hacer es enseñarles algunas palabras Rastafari, palabras universales como por ejemplo la palabra *Irie*” –y mientras los japoneses intentan decir la palabra en voz alta, First Man los incita para que al unísono con un acento oriental, se escuche sobre el monte del *River Garden* la palabra Rastafari ¡*Irie*!-. Tras el gran alarido, First Man comienza a explicar: *Irie* es una palabra Rastafari que hoy en día la mayoría de los jamaicanos utilizan; esta palabra dentro de nuestro vocabulario significa ‘Yo soy libre’ pero también es utilizada para expresar nuestra felicidad y nuestra paz interna; *Irie* es un término universal para expresar cosas buenas, ¿entienden?; ¿pero cuantos de ustedes saben que significa ser un Rastafari? Rasta es paz, Rasta es amor, Rasta es armonía”.

Los convidados orientales se apresuran a repetir en voz alta las palabras de First Man: ¡*Irie*! ¡Rasta es paz! ¡Rasta es amor! ¡Rasta es armonía! Y luego de repetirlas por varias ocasiones, el guía Rastafari conduce al grupo sobre el sendero hasta llegar al río. En este sitio, dos miembros de la villa se colocan en cada extremo del arroyo para extender sobre sus brazos y hombros una soga que funge como soporte para que los turistas crucen la corriente de agua con más facilidad.

En este punto, Sister Arline, aconseja a los invitados a quitarse los zapatos para que no queden húmedos el resto del día y aunque la corriente del río no es tan fuerte, Mikael y yo, nos detenemos a medio camino para prestar apoyo a los japoneses de mayor edad. Del otro lado del arroyo, First Man aguarda para indicarles el camino a seguir y luego de una caminata de 10 minutos, el grupo se detiene frente a una máquina de madera y metal abandonada en la espesura de la calurosa floresta; desde este sitio, First Man reúne a los convidados para explicar:

“ahora les quiero contar una historia sobre la primera vez en la historia del mundo que el azúcar fue tan importante como el petróleo; en aquellos años, en la época colonial, Jamaica fue uno de los países más ricos del mundo y esto fue gracias a las grandes cantidades de producción cañaveral que se encontraban en la zona; la máquina que tenemos frente a ustedes era el tipo de máquinas que se utilizaban para extraer el jugo de la caña de manera manual” –y mientras dos Rastafari comienzan a operar la máquina para extraer el jugo de una vara de caña, los turistas de enfrente, sorprendidos por la cantidad de jugo que cae en el recipiente de calabaza, se apresuran para tomar un poco del extracto mientras First Man continúa explicando– “el problema de todo esto, fue que los colonizadores usaron a miles de personas africanas para trabajar en las plantaciones como esclavos; millones de africanos fueron traídos a estas tierras para sufrir muchos castigos que los conquistadores les propinaban; es por ello que la caña de azúcar no es una buena experiencia para nosotros los descendientes de los esclavos africanos ya que para nosotros, la dulzura del azúcar se convirtió en una amarga experiencia, uno de los episodios más atroces en la historia de la vida humana, pero en parte, gracias a ello, es que nuestra cultura Rastafari nació de las raíces africanas de nuestros antepasados vigorizadas en estas tierras para continuar con la lucha de descolonización física y mental”.

En este punto es importante mencionar que el breve relato histórico de First Man, es otra característica que Valerie Smith (2007) apunta como un rasgo distintivo de los proyectos del turismo indígena en tanto el manejo y presentación de la historia de la comunidad. Dentro de este relato, se observa en la explicación de First Man cuando hace mención de una historia común a todas las culturas y comunidades afrodescendientes de América, es decir, la historia de la esclavitud, pero también y como veremos más adelante dentro de la

presentación de Mikael, al hablar sobre la forma y las razones por las que surgieron los Rastafari en Jamaica durante la década de 1930, y al manifestar el desarrollo histórico de la constante interacción entre los Rastafari y las autoridades gubernamentales jamaicanas.

Tras explicar algunas cuestiones más concretas sobre el sistema esclavista en las Indias Occidentales, el recorrido continuó sobre el sendero hasta que Sister Arline alineó al grupo a tres metros de distancia de la raíz de una palmera de cocos que se elevaba a más de 20 metros con dirección a los ardientes rayos solares caribeños. Mientras tanto, First Man comenzaba a explicar:

“Ahora les quiero presentar una de las partes esenciales de nuestra cultura; Rastafari es un camino de vida y en nuestro camino de vida la alimentación es de suma importancia; nosotros no comemos carne, sólo frutas y verduras, y una de las más importantes frutas que nosotros comemos es el coco; el coco se puede utilizar de diferentes formas, se puede tomar su agua, comer su pulpa, hacer leche, hacer aceite, y además, también se pueden utilizar sus fibras para hacer diferentes materiales, como por ejemplo, cuerdas” –Y mientras nuestro guía Rastafari pronunciaba estas palabras, otro Rastafari subía con gran habilidad a la palmera para bajar una mata con aproximadamente 10 cocos–.

Tras retomar el sendero y caminar unos minutos más, finalmente vislumbramos un letrero de madera pintado en fondo amarillo con letras rojas, negras y verdes en donde se podía leer: “Welcome to Rastafari Indigenous Village”.

Frente a la reja de bambú que delimita el área que ocupa la villa, Mikael espera a que todo el grupo se reúna para dar algunas instrucciones referentes a la toma de videos, fotografías y audios dentro del recinto, pero el sonido de los tambores africanos y de los cantos que provienen desde el interior de la villa roba la atención de los turistas mientras se preguntan que estará sucediendo al interior. Finalmente los turistas traspasan la cerca de bambú y comienzan a subir la vereda hasta que son recibidos por otros Rastafari que se encargan de acomodarlos en las bancas hechas de bambú.

Desde este sitio, la estimulación audio-visual que ofrece la villa a los comensales se torna magnificante; una estructura redonda fabricada con materiales naturales se impone ante la vista de los comensales; este sitio es el Tabernáculo de la villa y dentro de él, se

encuentran la mayoría de los miembros Rastafari tocando tambores africanos y cantando alabanzas a JAH Rastafari.

Mientras los turistas impacientes estiran la cerviz lo más que pueden para alcanzar a ver desde lo lejos lo que sucede al interior de aquella estructura que se asemeja a los redondos negros en donde los cimarrones solían vivir durante la época colonial, Sister Arline, Sister Maureen, Mikael y yo, repartimos entre el grupo de orientales algunos recipientes hechos de *calabash*⁹¹ a la vez que First Man con machete en mano se ocupa de abrir los cocos y vaciar el vital líquido en recipientes de mayores dimensiones. Cuando First Man termina de extraer el jugo, Sister Arline y yo nos damos a la tarea de verter el néctar entre cada uno de los recipientes sostenidos por los turistas y mientras avanzamos con la tarea, algunos comensales expresan su gusto por el extracto al pedirnos un poco más o al exclamar frases como “es delicioso” y “es refrescante y dulce”, a lo que First Man responde: “Así es, todo líquido y alimento proveniente de la naturaleza es delicioso y nutrimental, es por eso que nosotros, los Rastafari, únicamente nos alimentamos de los productos que la naturaleza nos da”.

Al finalizar la degustación, Mikael se para frente a los turistas para comenzar a explicarles el significado de algunos de los símbolos más comunes de la cultura Rastafari y la importancia de algunos de los personajes históricos centrales:

“Esta es nuestra bandera –Mikael comienza a explicar mientras sostiene con su mano derecha una bandera del antiguo imperio de Etiopía—; esta bandera es sagrada para nosotros porque fue la bandera que Su Majestad Imperial Haile Selassie I ocupó durante su reinado; la bandera está compuesta por los colores verde, amarillo y rojo, y el león de Judá en el centro, ¿Ustedes conocen Etiopía?, ¿Saben en donde se encuentra?; este es uno de los pocos países africanos que nunca sucumbió a la ocupación colonial. Etiopía fue uno de los países más ricos y poderosos del continente africano; el último emperador en reinar fue Haile Selassie I –y mientras menciona su nombre, Mikael saca una fotografía del emperador para mostrarla ante todos los comensales—; el emperador Haile Selassie I es alguien muy, pero muy importante para nosotros los Rastafari, él representa el espíritu de la libertad, representa el

⁹¹ Fruto endémico de la región caribeña, no apto para el consumo humano pero comúnmente utilizado para hacer trastos y utensilios de cocina.

conocimiento universal; él es nuestro guía espiritual, para nosotros los Rastafari él es Dios y la palabra que nosotros utilizamos para decir Dios es 'JAH'. La cultura Rastafari surgió aquí en Jamaica, en 1930 y en sus inicios, los primeros Rastafari eran seguidores del movimiento Garveyista; ¿Ustedes saben quién fue Marcus Garvey?, él fue un político, un filósofo, un hombre que tenía una nueva idea, él le dijo a las personas que como descendientes de africanos, tenían que mirar las cosas con los ojos de Etiopía, esto significa que tenían que regresar a su identidad africana, y cuando el emperador Haile Selassie I fue coronado en 1930 en Etiopía, una parte de los seguidores de Marcus Garvey vieron en el emperador y su coronación, el cumplimiento de profecías bíblicas y así fue que nació nuestra cultura. Los primeros Rastafari vivieron de manera natural, comían de los frutos de los árboles y desde entonces, esa ha sido la forma de vida Rastafari, una vida natural; durante las décadas de los treinta a los sesenta había una gran tensión entre los Rastafari y las autoridades gubernamentales porque ellos no entendían lo que realmente era Rastafari, entonces muchos Rastafari decidieron separarse del resto de la sociedad para ir a vivir a las montañas, fue entonces que construyeron los primeros pueblos Rastafari, los cuales, se parecían mucho al lugar en donde ahora ustedes están”

La presentación de Mikael nuevamente deja entrever el uso discursivo sobre el manejo y la presentación de la historia de la comunidad. A diferencia de First Man quien hasta entonces había hablado sobre la esclavitud negra en América como una historia común a todas las culturas afrodescendientes de América, Mikael apuntó el contexto histórico jamaicano en el que surgieron los Rastafari. A través de ello, podemos observar la peculiar forma en la que los Rastafari miembros de la villa se autodefinen, ya que por una parte, reivindican su identidad africana al autoperibirse como los herederos culturales y los descendientes biológicos de los esclavos africanos transportados a la isla durante los siglos XVI al XIX, mientras que por otra, hacen hincapié en su identidad y ciudadanía jamaicana (principalmente con fines políticos y legales) al recordar la historia de su surgimiento dentro del territorio nacional jamaicano.

Tras la presentación de Mikael, el grupo fue dividido en dos partes con la finalidad de tener una relación más cercana y personal entre los participantes; uno de los grupos tomó el camino hacia la zona herbaria y el otro hacia la cocina. Mi grupo pasó por el lado izquierdo del Tabernáculo y continuó el sendero hasta llegar a la zona en donde se exponen

diferentes plantas medicinales; desde este sitio, Isenega Lion, el Rastafari especialista en medicina tradicional de la villa, explicó a grandes rasgos la importancia de la medicina tradicional y la forma en la que ciertas plantas son utilizadas para curar diferentes tipos de enfermedades; durante su explicación, Isenega Lion puntualizó que:

“Los Rastafari utilizamos la medicina tradicional ya que es un legado que nos dejaron nuestros antepasados africanos; nosotros curamos nuestras enfermedades con medicamentos naturales y únicamente en casos muy extremos, acudimos al hospital; en este lugar, tenemos algunas de las plantas médicas que utilizamos para curarnos, por ejemplo, esta planta es llamada ‘leaf of live’ y la razón por la que es llamada así, es porque si tú cortas su raíz y la plantas en cualquier lugar, ella crece sin importar el lugar que sea; esta planta es utilizada para dolores de colon y estómago. Esta de acá es llamada ‘dandelion’ y su raíz es utilizada para tratar problemas de próstata; esta de aquí es llamada ‘search my heart’, es endémica de Jamaica y es utilizada para tratar problemas relacionados a las enfermedades cardíacas; aquí tenemos un árbol de “avocado” y además de que su fruto es una muy buena fuente de potasio, sus hojas son utilizadas para limpiar el estómago; esta se llama ‘nuni’ y la forma más tradicional de utilizarla es extrayendo su jugo que sirve como agente anticancerígeno; esto es ‘lemon grass’ y se puede usar como repelente de insectos pero también se utiliza en infusiones de té para curar enfermedades respiratorias; esta de aquí se llama ‘Pycnogenol’ y es buena para los cólicos y los dolores de menstruación; y esto es ‘Guinea’ y se utiliza para los dolores de muela; estas son sólo algunas de las plantas que se pueden utilizar para diferentes enfermedades, pero lo importante que quiero que recuerden es que nosotros, los Rastafari, nos curamos con lo que la naturaleza nos da; no es necesario tomar químicos, inyectarse, ir al hospital; en la naturaleza podemos encontrar lo necesario para sanar todos nuestros males”.

En esta parte del recorrido, al igual que la presentación de la comida y la música tradicional Rastafari que veremos en unos momentos más, hacen alusión a otra característica que de acuerdo a Valerie Smith (2007) es típica dentro de los proyectos del turismo indígena. Ésta, se refiere al manejo y presentación de las tradiciones culturales, que en este caso, se exponen no únicamente mediante el discurso de los guías Rastafari sino que también, mediante la estimulación sensorial de los turistas para que a través de

ello, perciban la importancia (de acuerdo a la visión de los Rastafari miembros de la villa) de ingerir alimentos *Ital*, utilizar medicina tradicional para curar los malestares más comunes, y la interpretación de la música Nyahbinghi como un aspecto fundamental de su espiritualidad, entre otras muchas tradiciones.

Tras la presentación del *Bush Doctor*⁹² el grupo fue dirigido por Sister Arline hacia una rotonda laberíntica ubicada a escasos metros de la zona herbaria y cuando todos los miembros se encontraban frente al círculo formado por piedras y bambú, la anfitriona explicó que se trataba de un lugar para la relajación y la meditación e invitó a todos los presentes a que caminaran en círculos desde la entrada hasta el centro de la rotonda, en donde con pies descalzos y llevándose las manos hacia el corazón, los turistas hacían una reverencia como símbolo de respeto. Este acto no duró más que cinco minutos y al finalizar, el grupo rodeó el Tabernáculo para pasar sobre su flanco derecho y llegar hasta la cocina.

Sobre la barra del inmueble, los comensales se acomodaron para escuchar la presentación de Sista Maureen, cocinera de la Rastafari Indigenous Village:

“Nosotros no matamos animales para comer, nosotros comemos *Ital*; le decimos *Ital* a nuestra comida porque es natural, fresca, sin preservantes y sin fertilizantes; todo lo que crece de la tierra de forma natural es bueno para nuestro consumo; la leche de coco es buena porque ayuda a limpiar el intestino, además por ejemplo, del coco obtenemos sodio de manera natural; nosotros sólo utilizamos azúcar natural, es decir, no agregamos más azúcar a los alimentos de lo que ya contienen naturalmente; nosotros utilizamos la cáscara de coco y *calabash* para hacer nuestros utensilios de cocina; nuestra comida es natural, sin procesamientos químicos, por ejemplo, aquí tenemos café, café natural, sin proceso alguno; nosotros no tomamos o comemos cosas que se encuentran en el supermercado porque todo eso lleva un proceso químico; otras frutas, legumbres, verduras, semillas y raíces además de ser ricas para cocinar, son buenas para la salud, por ejemplo, aquí tenemos ajo, que además de ser importante para sazonar la comida, es antibacteriano; esto es ‘tuna’ [nopal], a esto primero se le tiene que quitar las espinas, y después se puede cocinar, esto mismo también se puede mezclar con el agua de coco y luego de dejarlo reposar por un rato, se puede untar en

⁹² Término utilizado dentro del vocabulario Rastafari para denominar a los médicos tradicionales.

cualquier parte del cuerpo en donde exista algún dolor muscular; esto de aquí es jengibre y es una raíz muy fuerte que se utiliza como energético pero también es bueno para limpiar el sistema digestivo; lo importante de todo esto, es que teniendo una buena dieta, una buena alimentación, nuestro cuerpo se mantiene limpio y saludable; si ingerimos cosas malas, cosas no saludables, si contaminamos nuestro cuerpo con alimentos no aptos para nosotros, corremos el riesgo de contraer enfermedades, así que una buena dieta es una buena forma de prevenir cualquier tipo de enfermedad”.

Tras esperar algunos minutos para que el otro grupo terminara su recorrido por la zona herbaria, Sister Arline reunió a los dos grupos y les explicó que ahora era tiempo de entrar al Tabernáculo de la villa en donde tendrían la oportunidad de escuchar la música tradicional Rastafari y de aprender algunos de los cantos más representativos que se interpretan durante las ceremonias rituales.

El Tabernáculo es uno de los lugares más emblemáticos en toda comunidad Rastafari ya que es en este lugar, en donde se llevan a cabo las ceremonias rituales en los días de celebración y por ende, tiene una carga simbólico-espiritual de relevancia para la comunidad/congregación.

Al entrar al Tabernáculo de la Rastafari Indigenous Village, el grupo de orientales se acomodó en las bancas y sillas que estaban dispuestas al interior frente a los hombres Rastafari que no habían dejado de tocar y cantar durante todo el recorrido, y mientras los visitantes se acomodaban, Mikael se daba a la tarea de repartir maracas hechas de cáscara de coco a todos los turistas a la vez que Sista Arline comenzaba a dar una pequeña explicación sobre el Tabernáculo y la música Rastafari:

“En este lugar es donde nos reunimos para tocar y cantar alabanzas todos juntos; antes de comenzar, quiero presentarles a los miembros de la banda y los instrumentos que tocarán; el primer instrumento que les quiero presentar es el ‘Seker’ que es lo que Mikael les está repartiendo a todos ustedes, –y a continuación, Arline comienza a mover un ‘Seker’ imitando el ritmo de los latidos del corazón e invitando a los turistas a que intenten reproducir el mismo sonido– bien, el ‘Seker’ está hecho de la cáscara de coco o *calabash* y dentro de él, hay pequeñas semillas que hacen el sonido al moverlo. Este tambor de acá, es el ‘Basse Drum’ y la persona que lo tocará es ‘Jah B’. Este

tambor se llama 'Repiter' y 'Tiva' es quien lo tocará. 'Alldren' toca el tambor llamado 'Funde'; el 'Seker' y estos tres tambores que les acabo de presentar son los instrumentos tradicionales de la música Rastafari que es llamada música Nyahbinghi y tanto ésta música como los instrumentos, son sagrados para nosotros los Rastafari puesto que son utilizados para tocar y cantar alabanzas a Dios. De este lado tenemos a 'National' y él es un Maroon de Jamaica y toca los tambores Kumina. 'FiyaLocks' también es Maroon y toca el 'Djambe' y el 'Keté'. Antes de que nuestros músicos comiencen a tocar nuevamente, First Man tiene otra cosa importante que decirles”.

Y mientras los turistas se entretienen moviendo de un lado al otro las sonajas y esperan con ansias a que la música comience nuevamente a sonar, First Man comienza a hablar:

“Ahora yo quiero presentarles algo muy, muy, muy, muy, muy, muy, muy, pero muy, importante para los Rastafari y esto tan importante es la hierba [marihuana] –y mientras dice estas palabras, les enseña un poco de marihuana a los turistas–, nosotros no usamos la hierba para fiestas, para diversión, para crear problemas; nosotros usamos la hierba para razonar, para tener una meditación elevada; la hierba es nuestra conexión con Dios, con lo espiritual y con la conciencia, pero recuerden que no por fumar marihuana, los Rastafari somos malos o drogadictos; Rastafari es paz, Rastafari es amor, Rastafari es armonía; quiero aclarar que aunque la hierba es muy importante en nuestra cultura, hay muchos Rastafari que no la fuman y por tanto, ustedes tienen que tener claro, que la hierba no es un sinónimo de Rastafari y que esta tradición dentro de nuestra cultura es opcional para quien sienta la necesidad de tener una conexión más elevada o más rápida con el creador, ¿entienden?; a diferencia de todo lo demás que les hemos presentado en la villa, no les daremos a probar la marihuana pero queremos que se relajen y que disfruten de nuestra música; por favor cuando estemos cantando, no tomen fotos ni videos; después de esta sesión, habrá un momento en donde podrán tomar fotos, pero en este momento, por favor, no lo hagan”.

Luego de esta explicación, los miembros de la banda comenzaron a tocar mientras los turistas acompañaban el ritmo de la música con las maracas; la primera ronda musical fue de estilo Kumina, pero al finalizar se dio espacio para interpretar música y cantos

tradicionales Nyahbinghi mientras Sister Arline y Sister Maureen entraban y salían del Tabernáculo con bandejas llenas de fruta y jugo para los comensales, quienes alternando su degustación seguían moviendo las maracas mientras escuchaban la entonación de la clásica canción *Rivers of Babylon*:

*By the rivers of Babylon, there we sat down
And there we wept and we remembered Zion.
Oh the wicked carried us away captivity
Required from us a song
How can we sing King Alpha's song in a strange land?
Let the words of our mouth
and the meditation of our heart
be acceptable in thy sight
O Jah Ras Tafari.*

Luego de la sesión musical que duró aproximadamente 20 minutos, mientras los miembros de la villa acomodaban algunas sillas delante de los tambores para que los turistas pudieran acercarse a tomar algunas fotografías, First Man comenzó a dar el discurso final del recorrido:

“¿Se sienten *Irie*? Quiero dar las gracias porque son pocos los lugares en Jamaica en donde se puede enseñar a las personas qué es la cultura Rastafari tal y como nosotros lo hacemos aquí en la Villa Rastafari; hace muchos años, cuando Rastafari comenzó a desarrollarse durante las décadas de los treinta y cuarentas, esto que estamos haciendo ahora era totalmente imposible, hubo un tiempo en que el gobierno de este país nos reprimía, nos encarcelaba, nos asesinaba; ellos no nos querían porque nosotros amamos la hierba; ellos no nos querían porque nosotros pensamos que Haile Selassie I es Dios; ellos no nos querían porque nosotros no consumimos carne; pero ahora, las cosas han cambiado, ahora el mundo entero sabe quiénes somos nosotros, nosotros somos personas indígenas, que trabajamos por la paz mundial, que deseamos vivir y tener derechos que garanticen nuestro desarrollo y preserven nuestra cultura, entonces siempre recuérdelo, Rastafari es paz, Rastafari es amor, Rastafari es armonía. Muchas gracias por haber estado con nosotros e interesarse por aprender de nuestra cultura; ahora pueden tomar fotografías y en un momento les serviremos la comida”.

La incorporación del Tabernáculo y la interpretación de la música Nyahbinghi, son aspectos importantes dentro del tour que se ofrece en la Rastafari Indigenous Village ya que mediante ello, los turistas son instruidos en aspectos básicos de la espiritualidad Rastafari, pero a la vez, y haciendo alusión a Cheong (2008) sobre los aspectos desfavorables en este tipo de proyectos, es importante mencionar que la incorporación de un Tabernáculo y las actividades que dentro de este se realizan mediante los recorridos turísticos en la villa Rastafari, descontextualizan las ceremonias rituales y las manifestaciones hierofónicas de la espiritualidad Rastafari.

El Tabernáculo, dentro de la tradición Rastafari es observado como un lugar sagrado, un “territorio etíope” dentro de la diáspora, y el simbolismo inserto en su estructura y en las ceremonias que se realizan dentro de él, en el caso de la Rastafari Indigenous Village, es secularizado y folclorizado ya que se torna en un simple escenario en donde se ofrece un espectáculo musical. Ras Kremlin, lo explica en los siguientes términos, “los estatutos de la Orden Nyahbinghi son claros cuando se refieren al Tabernáculo, ante todo, se tiene que entrar de manera reverencial, es obligatorio que las mujeres entren con la cabeza cubierta y falda larga, y que los hombres entren con la cabeza descubierta; además, se tiene que entrar sin ningún tipo de arma, dinero y objeto electrónico entre otras regulaciones, cosas que no se regulan dentro del Tabernáculo de la Rastafari Indigenous Village” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 8 de 2012).

En cuanto a la música Nyahbinghi, Ras Kremlin opina que ésta, dentro de los recorridos turísticos, “es descontextualizada y pierde su carácter sagrado ya que no se está utilizando para alabar a JAH, sino para entretener a los turistas” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 8 de 2012), es decir que es secularizada y folclorizada ya que aunque funge como un importante acto para explicar la importancia de la música Rastafari, la interpretación de los cantos, al estar descontextualizados y no ser interpretados específicamente dentro de una celebración Nyahbinghi tal y como establece la tradición, se vuelven un simple espectáculo musical para los turistas, quienes además tienen la oportunidad de percutir y sacarse fotos con los tambores, cuestión que también está prohibida por la tradición Rastafari.

Luego de la explicación de First Man sobre la marihuana, mientras los turistas esperaban a que les sirvieran la comida, aprovecharon el momento para posar y tomarse fotografías

tocando los tambores al lado de los Rastafari hasta que finalmente se les sirvió una sopa de verduras acompañada de té helado de *lemon grass*, y posteriormente, se les invitó para que pasaran a la zona en donde se exhibían algunas artesanías que a decir verdad, se asemejaban demasiado a las encontradas en los mercados de artesanías de las zonas más turísticas del país.

Dentro de este punto, es importante mencionar el otro aspecto fundamental que Smith (2007) define como característico en los proyectos del turismo indígena: el de la producción de artesanías, pero a la vez, es necesario recordar lo que Cheong (2008) denomina como características poco favorables dentro de este tipo de proyectos que en este caso, se observan en la producción de cierto tipo de artesanías que satisfacen la demanda comercial de los turistas ya que si bien, en la actualidad no existe un consenso sobre cuáles son las características que una artesanía debería de tener para ser considerada como Rastafari y aunque como veremos en otro apartado de este capítulo, la implementación de una marca personalizada y registrada oficial y legalmente podría fungir como solución a este dilema; durante la década de los 90's un panfleto de una organización hoy en día desaparecida que llevaba por nombre *Rastafari International Trading Corporation* sentaba las bases para lo que la organización catalogaba como artesanías Rastafari de entre las que destacan:

- Arte genuino y artesanías para usos funcionales, inspiracionales, ornamentales e históricos hechos de bambú, *calabash*, coco y fibras naturales.
- Esculturas en madera para fines ornamentales o funcionales.
- Joyería de coral y productos minerales.
- Instrumentos de cocina hechos en barro, madera y fibras naturales.
- Infusiones y alimentos naturales que provean una alimentación saludable para mantener limpios el cuerpo y el espíritu. (*Rastafari International Trading Corporation*, panfleto. Archivo personal de Ras Cover, miembro del EADUMC).

Las artesanías vendidas dentro de la Rastafari Indigenous Village son dijes, collares, pulseras y aretes de chaquiras con diseños en colores verde, amarillo y rojo, *tams* fabricados en estambre, banderas del antiguo imperio de Etiopía y del movimiento Garveyista,

maracas con leyendas grabadas en donde se lee: Rastafari Indigenous Village, velas aromáticas, bolsas hechas de cáscara de coco, playeras, shorts y vestidos con estampados que incorporan símbolos asociados a la cultura Rastafari.

Como podemos observar, dentro de este rubro no se ofrece algo diferente o característico que se pudiera encontrar únicamente en los proyectos gestados por los Rastafari como es el caso de la Rastafari Indigenous Village y por ende, este mercado sólo legitima y reproduce la estrategia mercantil inserta en el etnoturismo hegemónico.

No obstante, como pudimos observar, la etnografía en la Rastafari Indigenous Village nos proporciona las bases para observar la estrategia gestada por los propios Rastafari para promover su cultura en el sector turístico y analizando estas estrategias desde el enfoque del turismo indígena, podemos observar que existe una gran diferencia sobre la información que se brinda a los usuarios con respecto a las estrategias del etnoturismo.

En cuanto al ámbito monetario, aunque si bien, la mayoría de los recursos recaudados dentro de la Rastafari Indigenous Village son distribuidos entre los miembros de la organización, un porcentaje de las ganancias es depositado en el *Rastafari Trust Fund* y administrado por el Rastafari Millennium Council. Desde esta perspectiva, la comunidad Rastafari de Jamaica en general mediante la administración del MC y los Rastafari de Montego Bay miembros del proyecto en particular, han generado su propia fuente económica al no existir mediadores en el negocio. Esta estrategia se ha vuelto uno de los principales negocios para el autosustento de los Rastafari miembros de la Indigenous Village⁹³, ya que no sólo generan sus propios trabajos y estrategias mercantiles sino que además, tienen la posibilidad de elegir la información que se presentará a los turistas y por tanto, de influir en la forma en la que los turistas perciben su cultura a partir de la experiencia generada dentro del recorrido en la villa.

Además del aspecto económico, la interacción sociocultural entre los participantes (comensales y anfitriones) genera mayor compromiso entre ellos mismos por comprender y respetar la diversidad cultural. Desde el punto de vista de los turistas que acudieron a este recorrido específico, la generación del conocimiento empírico brindado por los Rastafari de la villa, cambia la percepción y marca un parte aguas entre el antes y el después de

⁹³ La membresía de esta organización, contando a hombres, mujeres y niños asciende a aproximadamente 40 personas.

visitar el recinto; esto se puede observar en algunos de los comentarios que los turistas japoneses hicieron al finalizar el recorrido:

“Es bueno aprender sobre los Rastafari, saber que es cierto que fuman marihuana y que es algo muy importante para ellos, pero saber que eso no los hace malas personas, que son personas que aman la naturaleza y que tienen sus propias ideas sobre Dios; fue bueno aprender sobre su música, sobre la forma en que atienden sus enfermedades, sobre su alimentación; yo sabía algunas cosas sobre ellos, pero ahora me quedo con más ganas de aprender sobre esta cultura” (Entrevista con Nasuro, Rastafari Indigenous Village, Montego Bay, Jamaica. Octubre 17 de 2012).

“Yo sólo sabía que Bob Marley era Rastafari; mi imagen sobre los Rastafari era sobre personas con trenzas en la cabeza, que fumaban marihuana, tocaban *reggae* y les gustaba el fútbol y las mujeres; nunca me imaginé que hubiera toda una cultura y filosofía detrás de ello, nunca pensé que fueran personas religiosas, que su vida fuera tan apegada a la naturaleza, nunca pensé que tuvieran su propio dialecto, su propia bandera, sus símbolos, sus héroes; sin duda alguna mi visión sobre los Rastafari ha cambiado mucho; me quedo muy contenta y satisfecha de saber ahora quiénes son los Rastafari” (Entrevista con Azumi, Rastafari Indigenous Village, Montego Bay, Jamaica. Octubre 17 de 2012).

Estos testimonios manifiestan la efectividad de la estrategia en el turismo indígena para que a partir de la particular experiencia, los turistas cambien la percepción estereotipada de la cultura en cuestión, y amplifiquen su comprensión y respeto por “los otros”; pero a la vez, y dado que los turistas asumen un monto económico por acceder a la villa y por ende, manifiestan su entusiasmo e interés por conocer de cerca a los Rastafari, la acción genera en estos últimos un sentimiento de orgullo cultural y autoseguridad frente a los demás; Arline Mackenzie lo explica en los siguientes términos:

“Además de todos los aspectos económicos, nuestra empresa también nos beneficia en un plano espiritual y cultural ya que no sólo aprendemos de los demás, sino que al ver la satisfacción de los otros por despejar sus dudas referentes a nuestra cultura, nos damos cuenta de que ellos nos perciben de otra forma y que nos respetan; en el pasado

nadie nos respetaba, nos teníamos que esconder o negar que éramos Rastafari para no sufrir la brutalidad en contra nuestra, pero ahora con orgullo decimos que somos Rastafari, que somos gente indígena porque ya muchas personas saben quiénes somos y saben que somos buenas y talentosas personas; quizá ese sea uno de los principales beneficios que hemos obtenido de todo esto, que las personas nos reconozcan tal y como somos”. (Entrevista con Arline Mackenzie; Bogue Hill, Montego Bay, Jamaica. Octubre 31 de 2012).

Como podemos observar, dentro de este proyecto del turismo indígena, existen muchos aspectos favorables tanto para la Rastafari Indigenous Village en el plano económico, como para la comunidad Rastafari jamaicana en general ya que aunque esta última no se beneficia de manera directa, este tipo de proyectos contribuye de manera indirecta a la forma en la que los turistas ven y entienden la cultura Rastafari.

Hasta aquí hemos observado las estrategias políticas y económicas que los Rastafari miembros de la Rastafari Indigenous Village y del EADUMC, han implementado desde el reconocimiento no oficial de su identidad indígena. A continuación, nos centraremos en discutir las estrategias legales que los Rastafari del Millennium Council han retomado dentro del marco legal de las leyes jamaicanas para exigir sus derechos y con ello, garantizar la reproducción de sus tradiciones, la autonomía económica y la agencia sobre la información que se genera y brinda al exterior sobre su cultura.

5.3: LA LUCHA JURÍDICA DE LOS RASTAFARI BAJO LOS MARCOS DE LA LEY NACIONAL JAMAICANA.

Como ya hemos vengo mencionando, Jamaica no es un país que reconozca la ciudadanía multicultural de su población y por ende, este es un indicio más sobre la forma en la que el gobierno ha construido el discurso de las poblaciones indígenas nacionales únicamente con fines económicos y de folclore. Es por ello que la ley nacional jamaicana no estipula derechos colectivos y/o específicos para las minorías étnicas y las poblaciones indígenas que conforman la nación y por tanto, hasta el presente, los Rastafari únicamente pueden luchar por sus derechos dentro del marco de las garantías individuales, los derechos

humanos y ciertas leyes específicas sobre derechos de propiedad intelectual y cultural que les ofrece la ley nacional al ser considerados como ciudadanos jamaicanos.

Este último aspecto es importante de destacar ya que mediante la lucha actual de los Rastafari miembros del Millennium Council, lucha que se enmarca en las leyes nacionales, podemos observar que aunque ideológicamente siempre se han auto considerado como africanos en el extranjero y niegan su identidad y pertenencia a la nación jamaicana, pugnando por tanto, el derecho a la repatriación. Como lo hemos visto en los capítulos anteriores, a lo largo de su historia desde 1930 hasta la actualidad, ellos han hecho uso de diferentes estrategias que la coyuntura política y el marco legal les ofrece sobre el discurso de su ciudadanía jamaicana. A través de ellos pretenden, conseguir ciertos derechos que los beneficien, siendo la más reciente estrategia la de las cláusulas legales que les permitan controlar el mercado que los explota culturalmente con fines económicos, para a través de ello, tener mayor agencia sobre su cultura e independencia económica. A la vez, proyectan sus deseos por ser considerados como un pueblo indígena con la finalidad de percibir ciertos derechos colectivos insertos dentro de los tratados internacionales.

En Jamaica existen muchos Rastafari que utilizan los símbolos y tradiciones de su cultura con fines comerciales; desde los restaurantes de comida *Ital*, pasando por los vendedores individuales de ropa y ornamentos, y los *bush doctors* que se dedican a hacer remedios caseros para comercializarlos en diferentes ámbitos, hasta los Rastafari que cuentan con locales especializados en donde se puede encontrar toda una gama de artículos referentes a su cultura. El ejemplo más claro de este tipo de comercialización lo acabamos de analizar en la Rastafari Indigenous Village, pero para enriquecer nuestro horizonte de posibilidades, a continuación presentaremos una pequeña etnografía sobre el comercio individualista Rastafari.

En la zona noreste de Kingston conocida como Papine, caminando río arriba sobre la ampliación de *Old Hope Road* a los pies de la montaña *Hart*, frente a *Skyline Dr Drive*, se encuentra un local llamado “Mount Debre Zeit Records and Variety Store, a Cultural Experience” cuya fachada está pintada en color amarillo y vivos en verde, amarillo y rojo.

Este local es propiedad de Ras Haile Malekot, Rastafari miembro de la Iglesia Ortodoxa Etíope, y Poeta Dub⁹⁴.

Ras Malekot registró su negocio en 2006 en la *Companies Office of Jamaica*. En este negocio se pueden encontrar discos de reggae, *tams* de estambre y piel, botones decorativos con imágenes de Haile Selassie I, la emperatriz Woizero Menen y Marcus Garvey, cruces ortodoxas etíopes, estrellas de David, playeras con ilustraciones de Haile Selassie I y Marcus Garvey, inciensos, ropa africana para mujer y hombre, bolsas hechas en cáscara de coco con motivos y grabados Rastafari, tónicos de medicina tradicional hechos por *Bush Doctors* Rastafari, collares, pulseras y aretes de concha y chaquira, entre otros. Pero además, el local sirve como centro cultural ya que en algunas ocasiones, se realizan exhibiciones culturales (conciertos y conferencias) gratuitas con la finalidad de dar a conocer la cultura Rastafari. Ras Haile Malekot explica la importancia de este tipo de negocios en los siguientes términos:

“La finalidad es exportar la cultura Rastafari, ¿me entiendes? Hacer que en todos los rincones del mundo la gente conozca nuestra cultura; también se trata de tener un negocio propio, un autosustento; hoy en día Rastafari es “conocido” en todo el mundo, pero este conocimiento generado por occidente está malversado, la gente conoce cosas que no son ciertas sobre nosotros, así que esta tienda tiene la finalidad de presentar lo que verdaderamente es nuestra cultura, hay muchas personas que tienen una apariencia Rasta y no lo son, nosotros deseamos ser sinceros, auténticos y que en cualquier lugar en donde un Rastafari se levante, sea igualmente sincero y auténtico [...] cuando la gente extranjera viene a conocer la tienda, ellos se van maravillados de aquí, porque conocen cosas nuevas, no sólo a partir de los productos que vendo, sino porque yo trato de entablar una conversación para enseñarles las cosas básicas de nuestra cultura; esa también es una tarea importante que tenemos que realizar, es la misión que su Majestad nos ha ordenado hacer, no se trata únicamente de negocio, se trata de promover nuestra cultura, la unidad, el amor, de esparcir el mensaje Rastafari” (Entrevista con Ras Haile Malekot, Hart Hill, Kingston, Jamaica. Noviembre 22 de 2012).

⁹⁴ Estilo musical interpretado principalmente por Rastafari en donde se recitan poemas que generalmente hablan sobre problemas sociales, sobre bases musicales acústicas.

La tienda de Ras Haile Malekot, es uno de tantos ejemplos sobre la forma en la que los Rastafari se valen de su propia cultura para tener un trabajo y autosustento económico. Este tipo de negocios es bien visto por los Rastafari en general y por el MC en particular, quienes no tienen problema alguno sobre la comercialización de su cultura realizada por miembros de la comunidad. Como lo deja entrever Ras Haile Malekot, en muchas ocasiones, aunque en este tipo de negocios individuales sólo se obtienen ganancias económicas para el propietario y trabajadores del sitio, existe una ganancia simbólica para toda la comunidad Rastafari ya que a través de estos negocios, el mensaje de los Rastafari se da a conocer y con ello, las malinterpretaciones y los estereotipos creados por personas externas a la cultura se van desvaneciendo.

Desde esta perspectiva, los Rastafari con negocios propios son responsables de la comercialización de su propia cultura y de la forma en la que representan su identidad frente a los agentes ajenos a su comunidad, pero a la vez, la ideología, imagen, simbolismo y tradiciones son entendidas como propiedad colectiva de toda la comunidad y por tanto; cuando personas ajenas a la cultura, comienzan a comerciar sus símbolos y tradiciones, es responsabilidad de toda la comunidad luchar por sus derechos y parar este tipo de comercialización.

Es por ello que las acciones legales que los Rastafari miembros del Millennium Council han tomado frente a la problemática, están encaminadas hacia la regulación del mercado y el cese a la explotación comercial por parte de agentes no Rastafari, y una de las formas que han encontrado para encausar esta lucha en términos legales es mediante la ley del *Passing Off*.

El *Passing Off* es el proceso por el que una entidad transurre para proteger el mal uso y tergiversación de los bienes y servicios de su propiedad por agentes externos a esta, es decir que la acción de *Passing Off* puede ser descrita como un remedio legal para aquellos casos en los que los bienes o servicios de una persona se encuentran representados como si fueran aquellos de otra persona, o en otras palabras, cuando estos bienes y servicios han sido apropiados, manipulados y explotados por entes ajenos, causando con ello, un perjuicio en niveles económicos, culturales, sociales y políticos a la entidad que originalmente ha sido la creadora de los bienes y servicios en cuestión (*Sistemas Legales de Protección del IGs*, documento en línea: http://www.origin-gi.com/index.php?option=com_content&view

=article&id=63&Itemid=43&lang=es, consultado el 2 de marzo de 2013).

De acuerdo a las leyes nacionales jamaicanas, para que una entidad sea susceptible de aplicar el *Passing Off*, en este caso los Rastafari, tendrían que conformar y registrar una cooperativa, asociación de benevolencia o microempresa (Goffe, 2009:598) que les permita garantizar los derechos colectivos de la propiedad intelectual.

Desde esta posibilidad, los Rastafari podrían implementar la creación de una marca certificada que distinga los bienes y servicios aprobados oficialmente por la comunidad para su comercio, y en este sentido, el principal objetivo de la creación de una marca certificada además de garantizar el derecho al *Passing Off* regularía el mercado, no en el sentido de que desaparecerían los productos no oficiales o rechazados por los Rastafari como parte de su cultura, pero sí en la de certificar que los productos (mayoritariamente artesanías, comida *Ital* y tónicos medicinales) y los servicios (por ejemplo en recorridos turísticos) estarían avalados por la comunidad. No únicamente serían productos originales que además, proveerían a la comunidad de cierta autosuficiencia económica, sino que garantizarían la calidad del producto y/o la información brindada en los servicios.

Pero además de ello, dentro del proceso que garantice el derecho de los Rastafari al *Passing Off*, la comunidad tendría que registrar sus productos en el Acta de Patentes para que a través de ello, tuviera el derecho exclusivo de producir y comercializar sus productos bajo la garantía de la marca certificada.

De esta forma, desde la ley de los patentes, los métodos de producción, la maquinaria, manufactura y materiales de composición de los productos (Patents, documento en Línea: <http://www.jipo.gov.jm/?q=node/45>, consultado el 3 de marzo de 2013) como por ejemplo los tónicos de medicina tradicional y las recetas de bebidas y comidas *Ital*, podrían ser susceptibles de tener una regulación mercantil. Sin embargo, de acuerdo a Marcus Goffe, este recurso sobre la ley de los Patentes, “no proporciona la protección eficaz del conocimiento tradicional como un recurso de la comunidad. Siendo más apropiado para proteger la invención o el avance en los conocimientos de un doctor tradicional pero de manera individual y no para conceder el derecho y resguardar los conocimientos tradicionales de una comunidad” (Goffe, 2009:609); o en todo caso, los productos y servicios registrados por la cooperativa, asociación de benevolencia o microempresa Rastafari en cuestión. Ello monopolizaría el mercado en un sector específico de la

comunidad Rastafari y no otorgaría el resguardo legal y oficial de los productos y servicios a toda la comunidad.

No obstante, la EADUMC actualmente lleva a cabo una negociación con la JIPO “para conseguir el registro de una marca certificada y la creación de un mercado interno que facilite el registro de la mayoría de los productos y servicios desarrollados por los Rastafari a nivel nacional; con la finalidad de incorporarlos a una acta constitutiva para que todos éstos, funjan como productos certificados por la comunidad y puedan ser comercializados bajo el logotipo y marca oficial de la comunidad” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 8 de 2012). Aunque todavía no existe resolución alguna, esta gestión deja entrever los esfuerzos del Millennium Council que bajo los estatutos de la ley nacional y el reclamo de la aplicación de éstos, bajo la nómina de la ciudadanía nacional, ejecutan con la finalidad de garantizar los derechos que la comunidad Rastafari en Jamaica debería de tener sobre la comercialización de su cultura.

Otro marco legal del que los Rastafari pueden hacer uso bajo los derechos que les otorga su ciudadanía jamaicana, es el de la *Copyright Act*. Bajo esta ley, los derechos de propiedad intelectual concernientes a la literatura, la gramática, la música y el trabajo artístico en general, así como la grabación de audiovisuales, tomas fotográficas, emisión de programas informativos por cualquier medio, y tipografías (que incluye símbolos no alfabetizables) inserta en diseños y publicaciones de todo tipo, palabras y cantos, danzas y música tradicional, entre otros (Copyright Act 1993, Part 1, Clause 2) son susceptibles de ser salvaguardados por los autores intelectuales de los mismos.

Bajo estos parámetros, la música Nyahbinghi entendida como un tipo de música sacramental, podría ser susceptible de resguardo, al igual que las danzas que giran en torno a ella. En el ámbito del lenguaje, las palabras creadas dentro del argot lingüístico Rastafari también serían susceptibles de resguardo, aspecto que por ejemplo, ayudaría en la lucha legal en contra de *Nestlé Ice Cream* concerniente a la comercialización del helado llamado *Irie Vibes*. En el ámbito de la tipografía, este derecho podría ser utilizado para dismantelar el comercio ilegal de una gran cantidad de productos de uso cotidiano que se venden como souvenirs en las zonas turísticas y que incorporan un número importante de simbología que en su conjunto, dan como resultado el significado de Rastafari. Por otro lado, concerniente a la reproducción fotográfica, este derecho podría afrontar legalmente el uso indiscriminado

de fotografías en donde se plasman a mujeres, niños y hombres Rastafari para adornar la cubierta de libros-guía sobre las vacaciones y el turismo jamaicano.

Este tipo de derecho, incluye sanciones económicas para quienes utilizan y comercian los productos protegidos bajo la ley, y derechos morales para reconocer la autoría de los agentes creadores del producto, pero nuevamente, de acuerdo a Marcus Goffe esta figura legal tiene ciertas desventajas para el beneficio total de la comunidad Rastafari de Jamaica.

Primero porque las obras literarias, dramáticas y musicales, para ser susceptibles de protección bajo el *Copyright*, deben de haber sido creadas originalmente de forma escrita, y dado que las tradiciones y conocimientos Rastafari (entre ellos la historia, surgimiento y desarrollo de su cultura; los cantos sacramentales, las fechas de celebración y la realización de los rituales) son transmitidos de forma oral, no existen las condiciones idóneas bajo esta figura legal para proteger los derechos de la propiedad intelectual de la comunidad Rastafari.

En segunda instancia, el acta del *Copyright* únicamente garantiza la protección de los productos durante los 50 años posteriores a la muerte del autor o la misma temporalidad cumplida luego de la creación y registro del producto, momento en el que posteriormente los productos protegidos se vuelven de dominio público, es decir que la regulación se vuelve totalmente incompatible con el concepto de las *expresiones culturales tradicionales* ya que éstas, son expresiones que se van reproduciendo generación tras generación y por ende, la caducidad de 50 años únicamente garantizarían el derecho de las normas a una o dos generaciones de la comunidad. (Goffe, 2009:299).

Es por ello que al igual que la ley de *Passing Off*, las leyes inscritas en la *Copyright Act*, beneficiarían a individuos Rastafari pero no a toda la colectividad, debido a que ésta instancia legal, garantiza la membrecía de la propiedad intelectual como autor, pero no la membrecía de la propiedad de derechos universales intransmisibles y perpetuos sobre los productos; estatus que garantizaría la reproducción y supervivencia de las tradiciones, así como la inalterabilidad de las mismas por personas ajenas a la comunidad.

En otras palabras, la ley de la propiedad intelectual garantizaría la titularidad de los derechos a individuos Rastafari para percibir las comisiones de las multas que se pueden hacer a individuos que utilizan de manera ilegal los productos resguardados. Sin embargo, no garantizaría de ninguna forma, la titularidad de los derechos de la comunidad Rastafari

jamaicana, derechos que además de ser económicos, ocuparían un lugar particular en los derechos morales sobre el reconocimiento de la autoría de la comunidad de las bases ideológicas, simbólicas y materiales que giran en torno a su cultura. Como tal, deberían de tener el derecho para ser los únicos en poderlas explotar de la manera que más les convenga y en tener agencia para decidir la forma en la que desean reproducir sus tradiciones y cultura.

Es por todo lo anterior, que las instancias legales que la *Copyright Act* ofrece a los ciudadanos jamaicanos, no son una opción plausible para que la comunidad Rastafari de Jamaica obtenga los derechos colectivos de autoría sobre sus tradiciones, para a partir de ello, implementar las medidas necesarias que acaben con el comercio ilegal y la explotación de su cultura a manos del sector turístico hegemónico de la nación. Pero antes de pasar a analizar otra estrategia más plausible para lograr estas demandas, será necesario examinar las posibilidades que las leyes nacionales otorgan a los Rastafari para conseguir sus derechos a la restitución del Pinnacle.

La importancia histórica de este sitio ya la hemos hecho notar en el segundo capítulo de esta investigación, a la vez que dentro del primer capítulo, hemos hecho referencia a los proyectos que la EADUMC tiene en mente realizar, si es que consigue que el gobierno de Jamaica le regrese a la comunidad Rastafari los derechos de la propiedad territorial del sitio. A continuación, haremos una breve revisión sobre la lucha legal que los Rastafari han llevado a cabo para conseguir este último objetivo, y revisaremos las posibilidades enmarcadas dentro las leyes nacionales que podrían ser utilizadas para garantizar el derecho ya mencionado.

Luego de las constantes incursiones militares al Pinnacle durante la década de los cincuentas que trajeron como consecuencia la devastación total de la primera comunidad Rastafari jamaicana, y tras la internación de Leonard P. Howell en el *Jamaica's Mental Institution* hasta su repentina muerte en el *Hotel Sheraton* de Kingston el 12 de febrero de 1981, el gobierno de Jamaica expropió a los Rastafari las más de 500 hectáreas del Pinnacle y comenzó a vender la propiedad parcelando las tierras.

Desde ese entonces, la presión por parte de la comunidad Rastafari para exigir la restauración y restitución del Pinnacle como un espacio comunal autosuficiente y lugar emblemático para su historia, tradiciones y espiritualidad, ha sido sostenida desde

diferentes ángulos de acción. Sin embargo, la lucha legal oficial “comenzó en 1997 mediante el activismo de un Rastafari llamado JAH Lloyd, miembro de la Orden Nyahbinghi en Spanish Town. Aunque tras la muerte de éste, el diálogo con los representantes gubernamentales se rompió” (Entrevista con Michael Lorne, Kingston, Jamaica. Diciembre 1 de 2012) y no se llegó a ningún acuerdo ni proyecto que conjuntara las expectativas de los Rastafaris y los planes gubernamentales para vender la tierra.

Sin embargo, en junio de 2002, la Orden Nyahbinghi nuevamente comenzó el proceso para la restauración del Pinnacle y bajo la representatividad de Clinel Robinson, la comunidad Rastafari realizó la primera petición a la *Jamaica National Heritage Trust*⁹⁵ (JNHT por sus siglas en inglés) para declarar el sitio como un “monumento del patrimonio cultural Rastafari”⁹⁶ y a partir de ello, tener la posibilidad de recuperar los derechos de propiedad. No obstante, esta medida nuevamente fue rechazada por el gobierno en turno. (Blake, 2008:8).

Para el 2005 los intentos de negociación se volvieron a retomar, pero antes de este proceso, el 9 de noviembre de 2002, el gobierno otorgó los derechos de propiedad territorial del Pinnacle a dos empresas privadas: *St. Jogo Hills Development Company Limited* y *Stroll Property Services*; empresas que hasta la actualidad, continúan la promoción y venta de las tierras parceladas del Pinnacle.

Fue entonces que en 2006, se comenzó la lucha legal para recuperar el Pinnacle bajo la tutela de Katherine Howell (hija de Leonard Howell) y Ras Howie Wright (hasta entonces presidente de la EADUMC), logrando llevar el caso a juicio en la *Catherine Resident Magistrate’s Court*.

Sin embargo, luego de dos años de juicio, la resolución no avanzó y entonces, la comunidad Rastafari comenzó a hacer presión para llevar el caso directamente a las oficinas de la Primer Ministro Portia Simpson Miller y aunque ella dio instrucciones a las

⁹⁵ Agencia gubernamental del Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, encargada de gestionar legalmente la protección y preservación del patrimonio nacional mediante la declaración y designación de lugares y objetos con un valor histórico de relevancia para la nación, como monumentos de patrimonio nacional protegidos por la ley. (Documento en línea: http://jnht.com/the_trust/divisional_profiles/overview.php, consultado el 19 de agosto de 2012).

⁹⁶ Ni en la *Jamaica National Heritage Trust Act*, ni en ninguna otra ley nacional, existe la figura legal para proclamar el “patrimonio cultural Rastafari”, pero esta idea e iniciativa de los Rastafari, que a su vez está retomada de las leyes y procesos para la proclamación y salvaguardo del “patrimonio cultural nacional jamaicano”, refleja su deseo por ser considerados bajo leyes específicas dentro de los estatutos legales de la nación jamaicana.

autoridades necesarias para que realizaran un reporte sobre el caso, el trabajo fue interrumpido por las elecciones generales del 2007 en las que Miller perdió la reelección y con ello, las aspiraciones de los Rastafari por recuperar el Pinnacle, nuevamente se desvanecieron (*The Daily Gleaner*, 2009, September 27, p. 53); pero a pesar de ello, una luz dentro de la obscuridad que hasta entonces había acompañado el proceso, comenzó a brillar puesto que durante este mismo año, se consiguió el permiso oficial por parte de *St. Jogo Hills Development Company Limited* y *Stroll Property Services* para que la comunidad Rastafari bajo la tutela de la Orden Nyahbinghi, celebrara dentro del Pinnacle, algunas de las celebraciones rituales de acuerdo a su calendario festivo (Blake, 2008:9).

Para diciembre del 2007, el Rastafari Millennium Council hizo un llamado a la *Tourism Product Development Company Limited* para considerar el Pinnacle como un potencial sitio para el patrimonio turístico y desarrollar un proyecto bajo la tutela de los Rastafari para restaurar y utilizar el sitio como una zona ecoturística, “esta iniciativa buscaba sentar las bases para tener una reunión con integrantes del gobierno de Jamaica para facilitar la realización del ‘Proyecto Económico de la Villa Rastafari’ como una microempresa que garantizara la autosustentabilidad económica de la comunidad, pero la iniciativa del Millennium Council fue y ha sido ignorada por las autoridades gubernamentales” (Entrevista con Marcus Goffe, Kingston, Jamaica. Septiembre 27 de 2012).

Dentro de este contexto de lucha, fue que a finales de 2008, la JNHT inspeccionó el sitio con la finalidad de crear un proyecto económico en el que no se pidió la participación y opinión de la comunidad Rastafari. El 23 de Abril de 2009, la agencia gubernamental publicó una carta en el *Daily Gleaner* en donde se proponía la declaración del Pinnacle como un sitio del patrimonio nacional bajo el carácter de “monumento nacional⁹⁷”; pero de acuerdo a la minuta, se pretendía declarar únicamente las secciones 198, 200 y 201⁹⁸ del Pinnacle, secciones que representan no más de una hectárea del territorio. (*The Daily Gleaner*, April 23, 2009. p. 33).

⁹⁷ Dentro de la *Jamaica National Heritage Trust Act*, un monumento nacional es definido como cualquier edificio, estructura, objeto o trabajo humano y/o natural o cualquier parte o restos de estos mismos o cualquier sitio, caverna o excavación declarado por el fideicomiso como un sitio de relevancia histórica para la nación. (*The Jamaica National Heritage Trust Act*; clause 2, digression a) and b)).

⁹⁸ Cuando el Pinnacle fue parcelado por las empresas probadas, sus secciones fueron numeradas y ahora éstas son conocidas por el número particular que se les asignó.

Tras esta declaratoria, la EADUMC expresó su desacuerdo alegando que las tierras del Pinnacle originalmente ascendían a más de 500 hectáreas y que por tanto, la declaración de una sola hectárea como patrimonio nacional, atentaba contra la integridad material de la comunidad Rastafari. Sin embargo, lo peor aún estaría por llegar.

Dentro de la declaratoria de inconformidad firmada por Ras Howie, se expresaba entre otras cosas que: la comunidad Rastafari de Jamaica tiene el derecho indisputable de recobrar los títulos de propiedad del sitio y por tanto, ningún proyecto comercial o cultural debería de ser implementado sin tomar en cuenta los protocolos de la comunidad Rastafari [...] si el gobierno realmente quiere ayudar a la comunidad Rastafari con esta propuesta de declaración, deberían de revisar la propuesta para el Proyecto del Pinnacle en donde la EADUMC sugiere la recuperación de 50 hectáreas como una porción de tierra que podría sustentar el proyecto económico para la comunidad y desarrollar el proyecto de la *Rastafari Village/Heritage Site*, como un lugar histórico y sagrado para los Rastafari, que permitiría la continuidad comunal de las prácticas culturales y espirituales de los Rastafari. (*The Daily Gleaner*, 2009, September 27, p. 53)

Pero además de ello, en la declaratoria firmada por el Millennium Council el 7 de mayo del 2009, Marcus Goffe, representante legal del MC, argumentó que el intento gubernamental por declarar al Pinnacle como un monumento del patrimonio nacional, atentaba contra los intereses y derechos de la comunidad Rastafari debido a que:

- El Pinnacle es un sitio que durante años ha presenciado la guerra gubernamental en contra de los Rastafari que tradicionalmente han vivido y sobrevivido de manera comunal dentro de este sitio por más de 60 años. Históricamente el gobierno de Jamaica ha privado a los Rastafari de su derecho al Pinnacle pero además, históricamente los ha privado de sus derechos fundamentales constitucionales y humanos a la vida, la libertad, la existencia como comunidad, la libre asociación, la libre realización de asambleas, libertad de movimiento y libertad religiosa.
- La misión, visión, objetivos y funciones del JNHT como una organización pública encomendada a iniciar el plan gubernamental concerniente al Pinnacle, no concuerda con los objetivos y planes a realizar por parte de la comunidad Rastafari

dentro del Pinnacle, objetivos y planes que la comunidad Rastafari ha presentado al gobierno con años de antelación.

- Tomando en cuenta estos objetivos y planes, la declaración del Pinnacle como un monumento nacional bajo el proyecto gubernamental, está enfocada a las prioridades e intereses de éste último, pasando por encima de los intereses y derechos de la comunidad Rastafari.
- Las noticias sobre las intenciones gubernamentales a través de la JNHT para declarar el sitio como un monumento nacional se realizaron sin la consideración de los derechos y aspiraciones legítimas de la comunidad Rastafari.
- Con la finalidad de hacer cumplir la igualdad de derechos para todos los ciudadanos jamaicanos, que entre otros, establecen el derecho a un territorio; la comunidad Rastafari exige el derecho al Pinnacle como un territorio ocupado histórica y tradicionalmente por los Rastafari.
- Disfrutar de nuestra propia cultura y profesar libremente nuestra religión, es un derecho humano fundamental, y para estar garantizado, debería de existir un lugar en el que podamos disfrutar de nuestra cultura y profesar nuestra religión, y este lugar debería de ser el Pinnacle.
- Nuestro derecho a existir como una comunidad, a la libre asociación, la libre realización de asambleas, libertad de movimiento, libertad religiosa y derecho a practicar y mantener nuestra propia cultura, tradiciones e identidad, puede y debe ser cumplido a través de la restitución del Pinnacle como tierra comunal de los Rastafari. (Goffe, 2009:3-5).

El 27 de Mayo del 2009, como respuesta a la objeción por parte del MC, se desarrolló una reunión entre los representantes de esta organización y la JNHT, pero la situación no fue favorable para los Rastafari. Lisa Grant, representante legal del JNHT argumentó que el proyecto del Millennium Council era totalmente diferente al proyecto gubernamental puesto que este último, ofrece la declaración como un sitio de patrimonio nacional pero en consecuencia, prohíbe cualquier tipo de proyecto que altere la apariencia física del sitio y que perjudique la integridad histórica del mismo. A la vez, la declaración, no confiere los

derechos de propiedad a ningún particular o comunidad (en este caso la comunidad Rastafari) para ocupar o explotar la tierra de ninguna forma (Grant, 2009:2-3).

Gracias a la apelación del Rastafari Millennium Council, desde 2009 hasta la fecha, el caso nuevamente ingresó a la corte. Aunque aún no se tiene resolución alguna sobre la problemática, por lo menos, las intenciones de la expropiación definitiva del Pinnacle a la comunidad Rastafari por parte del gobierno nacional, expropiación disfrazada bajo la figura legal de la declaración del inmueble como un monumento del patrimonio nacional, ha sido frenada, aunque las actividades de *St. Jogo Hills Development Company Limited* y *Stroll Property Services* por promover, parcelar y vender las tierras del Pinnacle, siguen en pie.

Hasta el momento hemos analizado algunas de las figuras legales que se ofrecen dentro de las leyes nacionales jamaicanas para que los Rastafari puedan hacer frente como comunidad a los agravios que el gobierno y el sector privado han cometido en contra de su cultura y tradiciones. Durante los últimos años y especialmente tras el surgimiento de la EADUMC, es decir del 2007 a la fecha, los esfuerzos de los Rastafari para hacer valer los derechos que se les otorga o debería de otorgar como ciudadanos jamaicanos, se han incrementado para a través de ello, exigir alguna resolución sobre dos de las problemáticas principales que los aquejan hoy en día y que como lo hemos venido subrayando, son las referentes a la regulación del mercado turístico de la isla con respecto a la promoción y explotación económica de su cultura, y a la restitución del Pinnacle.

También hemos apuntado que aunque las resoluciones de estas luchas legales han sido mínimas y los estatutos legales que la ley nacional ofrece, encuentran muchas restricciones que favorecen muy poco o en nada a los Rastafari como comunidad, el Rastafari Millennium Council continua los procesos legales dentro de éstos ámbitos para que a través de ello, se pueda garantizar a corto plazo el reconocimiento y la salvaguarda de sus tradiciones.

No obstante, además de luchar dentro de los parámetros legales de la ley nacional jamaicana, la EADUMC ha planteado durante los últimos años, la necesidad de ser reconocidos oficial y legalmente como un pueblo indígena, para que a través de ello, los Rastafari puedan acceder a ciertos derechos comunitarios y a tener la posibilidad de insertarse dentro de una variada gama de proyectos sociales encaminados al desarrollo y la salvaguarda de las culturas indígenas a nivel mundial, como lo es el caso de la ONU, pero

también, de otras organizaciones internacionales que aunque dentro de sus estatutos no requieren el reconocimiento legal de la identidad indígena (WIPO y UNESCO), debido a que el Millennium Council no ha estudiado con certeza éstos, y únicamente tiene en mente las gestiones que los pueblos indígenas han desarrollado bajo su identidad indígena, son de importancia dentro de los horizontes exploratorios futuros, que la organización Rastafari pretende desarrollar.

Sin embargo, para que este proceso de pueda dar, es necesario primero, que Jamaica modifique sus leyes nacionales sobre el reconocimiento de la ciudadanía multicultural y la otorgación de los derechos diferenciados y comunitarios para las minorías étnicas y los pueblos indígenas de la isla. Proceso que los Rastafari han estado impulsando mediante la constante presión hacia las autoridades gubernamentales y mediante la incorporación del discurso político sobre su indigeneidad, discurso que como ya hemos observado, es gestado desde la misma organización y desde los recorridos turísticos que la Rastafari Indigenous Village realiza en las inmediaciones de Montego Bay.

Es por ello que en el siguiente apartado, analizaé el uso discursivo de la identidad indígena como un recurso político que los Rastafari comienzan a retomar con la finalidad de poder acceder a las oportunidades que los pactos internacionales y los proyectos de las agencias ya mencionadas, otorgan mediante las legislaciones nacionales particulares, a los grupos sociales considerados como minorías étnicas y/o pueblos indígenas; pactos y proyectos que como observaremos, podrían facultar a los Rastafari de Jamaica para desarrollar algunos de los proyectos que tienen en mente.

5.4: EL RECONOCIMIENTO DE LOS RASTAFARI COMO UN PUEBLO INDÍGENA DE JAMAICA: NUEVOS DISCURSOS POLÍTICOS PARA EL ACCESO A LOS DERECHOS COLECTIVOS.

Desde finales del siglo XX la etnicidad y la indigeneidad, se han convertido en una de las principales armas para lograr el reconocimiento y la aplicación de ciertos derechos diferenciados para las sociedades que ostentan este tipo de identidad. Dentro de estos derechos, destacan los derechos territoriales y políticos (autodeterminación) en el caso de los pueblos indígenas, y la autonomía cultural o el derecho a ostentar una cultura propia y diferenciada; derechos que se apegan a las reformas constitucionales nacionales y al

derecho internacional que fundamentan el carácter multicultural de algunas naciones y otorgan un reconocimiento especial a las minorías étnicas y/o los pueblos indígenas que se encuentran dentro de su territorio.

Estos derechos, se reconocen generalmente por el legado histórico que los pueblos indígenas debieran mantener, es decir, como los dueños originales de la tierra, como sujetos de esclavización y como víctimas del racismo, legado que en su conjunto, representa una continuidad social, cultural y política que data desde antes de la época colonial.

Jamaica no es un país que reconozca oficialmente la pluriculturalidad de su población y por ende, a pesar de los tratados internacionales de los cuales forma parte, las leyes nacionales no proveen a las minorías étnicas y los pueblos indígenas al interior de la nación, de derechos específicos que pudieran garantizar su supervivencia. No obstante, durante los últimos años, algunas minorías étnicas y pueblos indígenas de la isla catalogados como tal por el propio discurso hegemónico gubernamental, hasta antes consideradas como apolíticas, han iniciado una movilización política que se inscribe dentro del contexto de la politización identitaria que busca la aplicación y garantía de ciertos derechos; una de estas poblaciones indígenas, son los Rastafari.

Bajo estas nociones, el Rastafari Millennium Council han comenzado a generar un discurso político en el que reivindican su identidad bajo los parámetros de la indigeneidad como un recurso que responde a procesos hegemónicos nacionales en detrimento de ellos; pero también, como una acción reflejada de la movilización indígena latinoamericana que apunta a una distribución más equitativa entre el Estado y los ciudadanos, pero también, entre la igualdad y la diferencia.

Desde este enfoque, la actual movilización de los Rastafari por buscar el reconocimiento oficial y legal de su identidad como pueblo indígena, puede analizarse desde la corriente teórica del instrumentalismo, en donde se plantea que la identidad indígena “es básicamente un recurso para la movilización política, dentro del cual, es manipulada para obtener determinados fines” (Bartolomé, 2009:57).

Como ya hemos mencionado, bajo la creación de la nueva identidad posterior a la independencia de la isla, el discurso hegemónico figuró a los Rastafari junto con otras minorías sociales, como grupos indígenas sin reconocerles derechos diferenciados a los del resto de la sociedad; discurso en el que se presentaban algunas manifestaciones culturales

Rastafari como parte esencial de la jamaicanidad y que posteriormente, fue retomado para la implementación del etnoturismo jamaicano. Este hecho, fue uno de los principales factores para que los Rastafari miembros del Millennium Council, al observar los movimientos indígenas latinoamericanos, vieran en la indigenización de su identidad, una salida plausible para luchar en contra de dicho discurso. Ras Iyah V, director actual del *Rastafari Coral Gardens Committe for Reparations*, expresa la importancia de luchar por el reconocimiento indígena de los Rastafari en los siguientes términos:

“Desde hace tiempo las comunidades indígenas de habla hispana en el continente americano han estado luchando por sus derechos, ellos tienen tradiciones, gobierno y territorio diferentes a los del resto de la sociedad en la que viven, y esto, lo han logrado por su lucha para que el gobierno los reconozca como indígenas originarios del país; nosotros hemos observado esto y aunque nosotros somos originarios de África, buscar que se nos reconozca nuestra pertenencia como un grupo específico y diferente al resto de los jamaicanos, es un camino que podríamos tomar para a partir de ello, buscar los mismos derechos que otros pueblos indígenas tienen en América Latina” (Entrevista con Ras Iyah V; Octubre 27 de 2012; Savanna-la-Mar, Westmoreland, Jamaica).

Un autor clave del instrumentalismo, es Abner Cohen, quien define taxativamente al grupo indígena como “una colectividad con intereses en común, que manipula sus formas culturales (parentesco, mitos, ritos, etc.) para competir o defender dichos intereses” (Bartolomé, 2009:57); y de acuerdo a Daniel Bell, la opción por la indigeneidad, constituye "una elección estratégica por parte de individuos que, en otras circunstancias, elegirían otros tipos de membrecía grupal como medio de obtener cierto poder y privilegio” (Briones, 1998:84).

Es por ello que tomando en consideración estos apuntes y teniendo en cuenta las diferentes luchas que los Rastafari de Jamaica han librado bajo la implementación discursiva de su pertenencia a la nación jamaicana, podemos observar que su lucha actual en términos de la identidad como pueblo indígena, apunta a las necesidades que los Rastafari demandan y que dentro de las leyes nacionales no pueden ser solventadas, siendo los tratados internacionales una de las vías factibles que podrían ayudar a encauzar las

demandas por la tierra y por la regulación en el mercado que los Rastafari demandan. En este sentido, la lucha actual de los Rastafari por buscar su reconocimiento indígena, puede rotularse como instrumentalista ya que éstos, ven a la indigeneidad como un arma para la competencia social y un factor que por tanto, es político, contingente, situacional y circunstancial. Es decir, un camino que a corto plazo, puede contribuir con la creación de una mejor forma de vida para los miembros de la comunidad, mientras que a la vez, continúan con su lucha a largo plazo que les permita la posibilidad de la repatriación hacia algún lugar de África en general y de Etiopía en particular.

En este sentido, son tres las organizaciones internacionales que por medio de proyectos para la salvaguarda de las culturas y pueblos indígenas del mundo, de acuerdo a la visión del Millennium Council, a través de la regulación nacional y el reconocimiento legal de las comunidades étnicas y los pueblos indígenas en Jamaica, podrían ayudar a que la comunidad Rastafari jamaicana, perciba los derechos y beneficios que el ostentar una identidad indígena les garantizaría.

Estas tres organizaciones son la WIPO, la UNESCO y la ONU; organizaciones de carácter internacional de las cuales Jamaica es miembro activo y que como veremos a continuación, mediante la implementación de sus programas de cooperación y ayuda social bajo sus estatutos de carácter legal, podrían garantizar las demandas que los Rastafari exigen si es que estos, pudieran ser considerados oficial y legalmente como un grupo indígena de Jamaica.

5.5: LA WIPO Y EL COMITÉ INTERGUBERNAMENTAL SOBRE PROPIEDAD INTELECTUAL Y RECURSOS GENÉTICOS PARA LA IMPLEMENTACIÓN DE LA PROTECCIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES Y EL FOLCLOR.

La WIPO es un organismo internacional que tiene como finalidad regular, promover y garantizar los derechos de propiedad intelectual de las empresas, individuos y organizaciones de los países registrados dentro de sus estatutos, con la finalidad de promover la cooperación mutua entre las naciones aliadas, para legalizar los productos que se insertan en el mercado nacional e internacional.

En octubre del 2000, la WIPO creó el Comité Intergubernamental sobre la Propiedad Intelectual y los Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclor, con la finalidad de crear un proyecto que funja como instrumento internacional de carácter jurídico, para garantizar la protección eficaz de los conocimientos tradicionales, las expresiones culturales tradicionales, el folclor y los recursos genéticos de las comunidades indígenas y locales de los países miembros de la organización.

En 2009, la comunidad Rastafari de Jamaica “mediante la EADUMC logró que la WIPO los reconociera como miembros observadores en su Comité Intergubernamental sobre los conocimientos tradicionales; ganando con ello, no sólo el respeto de la comunidad Rastafari a nivel internacional puesto que es la primera vez que los Rastafari tiene representatividad en este tipo de organizaciones, sino que además, siendo miembros observadores, se ha logrado durante los proyectos del estatuto, que se tomen en cuenta las demandas de los Rastafari como demandas que una gran cantidad de comunidades indígenas a nivel internacional exigen para garantizar su desarrollo y supervivencia” (Entrevista con Marcus Goffe, Kingston, Jamaica. Septiembre 27 de 2012).

Así, en la treceava sesión del Comité Intergubernamental sobre la Propiedad Intelectual y los Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclor de la WIPO, realizada el 30 de abril de 2009, la comunidad Rastafari de Jamaica, mediante la representatividad del Millennium Council, hizo escuchar sus expectativas sobre el proyecto argumentando que:

“El principal objetivo de la Ethio-Africa Diaspora Union Millenium Council es detener la malversación de la cultura Rastafari, así como brindar apoyo a los esfuerzos nacionales e internacionales para detener la malversación de las culturas indígenas y sus conocimientos tradicionales a escala mundial. En este sentido, apoyamos los proyectos del Comité Intergubernamental y esperamos complementar los trabajos de la WIPO tal como la WIPO ha complementado nuestros trabajos en Jamaica. Por ello, agradecemos oficialmente a la WIPO por los documentos informativos que nos han proporcionado y por su importante papel para el avance de los intereses de los pueblos indígenas del mundo” (EADUMC Opening Statement to WIPO IGC 13th Session; Archivo personal de Ras Cover, miembro del EADUMC).

Aunque el proyecto para la protección de los recursos genéticos, el conocimiento tradicional y el folclor, aún no ha sido aprobado legalmente por los países miembros de la WIPO y por tanto, aun no existe una figura legal y oficial que garantice la propiedad intelectual y el manejo regulado de los conocimientos tradicionales por parte de los pueblos indígenas; dentro del proyecto de ley de la WIPO, podemos observar ciertas medidas que garantizarían a los Rastafari las demandas que actualmente no pueden ser gestionadas mediante las leyes nacionales jamaicanas.

En este sentido, algunos de los objetivos de la regulación de ley propuesta por la WIPO, resuenan de manera contundente dentro de las aspiraciones y proyectos a corto plazo que los Rastafari miembros del EADUMC promueven actualmente en Jamaica, ya que por ejemplo, los borradores del acta constitutiva para la protección de los conocimientos tradicionales de la WIPO, plantean entre otros:

- I) reconocer el carácter distintivo y el valor intrínseco de los conocimientos tradicionales, en particular, *su valor social, espiritual, económico, intelectual, científico, ecológico, tecnológico, comercial, educativo y cultural* y admitir que los sistemas de conocimiento tradicional [...] *revisten una importancia fundamental intrínseca para los pueblos indígenas;*
- II) *promover el respeto de los sistemas de conocimiento tradicional, así como de la dignidad, la integridad cultural y los valores intelectuales y espirituales de conocimientos tradicionales que preservan, desarrollan y mantienen esos sistemas;*
- III) *adecuarse a las aspiraciones y expectativas expresadas directamente por los poseedores de los conocimientos tradicionales, respetar sus derechos en tanto poseedores y custodios de los conocimientos tradicionales [...]*
- VIII) *luchar contra la apropiación indebida de los conocimientos tradicionales y contra otros actores desleales, comerciales y no comerciales, reconociendo la necesidad de adaptar la lucha contra la apropiación indebida de los conocimientos tradicionales a las necesidades nacionales y locales;*
- XV) *aumentar la seguridad, la transparencia, la comprensión y el respeto en las relaciones entre los poseedores de conocimientos tradicionales, por un lado, y*

los miembros de los círculos académicos, comerciales, educativos, gubernamentales y demás usuarios de conocimientos tradicionales, por otro; por ejemplo, promoviendo la adhesión a códigos éticos de conducta; (WIPO, Enero de 2012:3-6; énfasis mío)

Esta suma de objetivos, encuentran una gran similitud en las demandas que el Millennium Council plantea frente a la comercialización y el uso indebido de los símbolos y tradiciones Rastafari gestadas por el gobierno, el sector privado y el sector público en diferentes esferas de la vida nacional jamaicana, y plantea la necesidad no únicamente de regular el mercado para la promoción y comercialización de estos conocimientos, sino además, la imperiosa necesidad de tratar con respeto y sin tergiversaciones a los conocimientos tradicionales y a las comunidades detentoras de dichos conocimientos. Pero, ¿cuáles son los conocimientos tradicionales que dentro del proyecto y proposición de ley de la WIPO, serían susceptibles de resguardo?

El proyecto de ley de la WIPO, entiende por conocimientos tradicionales a los “conocimientos dinámicos y en constante evolución, que se crean en un contexto tradicional, se preservan colectivamente y se transmiten de generación en generación, y que incluyen, entre otros, los conocimientos especializados, las capacidades, las innovaciones, las prácticas y el aprendizaje, que perviven por medio de sistemas de conocimientos codificados, orales, verbales o de otra índole [...], los conocimientos tradicionales pueden ser de carácter sacro o mantenidos en secreto por sus beneficiarios, o de carácter abierto y disponibles para todos [...], los conocimientos especializados tradicionales sobre arquitectura y tecnología de edificación [...], los conocimientos tradicionales forman parte del patrimonio colectivo, ancestral, territorial, cultural, intelectual y material de los pueblos indígenas y las comunidades locales [...] y son inalienables, indivisibles e imprescriptibles” (WIPO, Febrero de 2012: 2; WIPO, Enero de 2012:10).

Además de ello, el artículo 1 de la propuesta de ley, establece que la gama de conocimientos tradicionales que deberá de ser resguardada por dicha constitución, debe de contemplar entre otros:

- a) *expresiones fonéticas y verbales*, como los relatos, las gestas épicas, las leyendas, la poesía, los enigmas y otras narraciones; *las palabras, los signos, los nombres y los símbolos*;
- b) las expresiones musicales o sonoras, como las canciones, los ritmos o la música instrumental, *los sonidos que son expresiones rituales*
- c) las expresiones corporales, como la danza, la representación escénica, *las ceremonias, los rituales, los rituales en lugares sagrados* y las peregrinaciones, los deportes y juegos, las funciones de marionetas y otras interpretaciones y ejecuciones, independientemente de que estén o no fijadas en un soporte; y
- d) las expresiones tangibles, como las manifestaciones artísticas tangibles, obras de *artesanía, obras arquitectónicas y formas espirituales tangibles y lugares sagrados*. (WIPO, Julio de 2012:2; énfasis mío).

Desde este artículo, podemos observar que distintas expresiones culturales Rastafari que con el transcurrir de los años han sido retomadas en el proyecto del etnoturismo nacional jamaicano, podrían ser susceptibles de resguardo.

Por ejemplo, desde la propuesta del inciso “a)” los signos, símbolos y diseños asociados a la cultura Rastafari, que son insertados dentro de artículos de uso cotidiano para su venta en los mercados de artesanía, podrían ser regulados para impedir su utilización desimbolizada, al igual que los nombres y las palabras creadas y utilizadas por el argot Rastafari como por ejemplo, la palabra *Irie* que funge como el nombre de una de las paletas de la compañía *Nestlé Ice Cream*.

Desde el inciso “b)” los sonidos rituales Rastafari, es decir, la música tradicional Nyahbinghi, también podría ser regulada para que por ejemplo, se reglamente su utilización en los recorridos turísticos que se ofrecen en el Museo-Mausoleo de Bob Marley, entre otros. Y por otra parte, las propuestas de los incisos “c) y d)” permitirían la regulación para la realización de los rituales y ceremonias Rastafari, que por ejemplo, aunque son los propios miembros de la comunidad, quienes realizan este tipo de *performance* para los turistas que visitan la Rastafari Indigenous Village, como ya hemos observado, son actividades que folclorizan las tradiciones Rastafari y secularizan la

música, instrumentos, cantos, espacios y tiempos que la tradición Rastafari observa como sagrados.

El artículo 3 de la propuesta constitutiva, referente al ámbito y alcances de la protección, establece que los beneficiarios/propietarios de los derechos tradicionales, es decir, los pueblos indígenas y las comunidades locales⁹⁹ gozarán entre otros, de los siguientes derechos colectivos:

1.

c) proteger las expresiones culturales tradicionales contra la utilización ofensiva y toda deformación, mutilación u otra modificación de las mismas, o cualquier atentado a las mismas, incluida *toda indicación falsa, engañosa o confusa que en relación con bienes o servicios, sugiera algún tipo de aprobación o vínculo de los beneficiarios en relación con dichas expresiones culturales que perjudique el prestigio o la integridad de los beneficiarios*; (WIPO, julio de 2012:3; énfasis mío).

2.

- a) disfrutar, *controlar*, utilizar, mantener, desarrollar, *preservar y proteger* sus conocimientos tradicionales;
- b) *autorizar y/o denegar el acceso a los conocimientos tradicionales y su utilización*;
- c) *tener una participación justa y equitativa en los beneficios derivados del uso comercial de sus conocimientos tradicionales* sobre la base de condiciones mutuamente acordadas;
- d) *impedir la apropiación y el uso indebido, con inclusión de todo tipo de adquisición, apropiación, utilización o aplicación práctica, de sus conocimientos tradicionales* sin su consentimiento fundamentado previo y que se hayan establecido condiciones mutuamente acordadas;
- f) garantizar que los conocimientos tradicionales se utilizan* *respetando las normas y prácticas culturales de sus poseedores/propietarios*; (WIPO, Enero de 2012:13-14; énfasis mío)

⁹⁹ En ningún momento dentro de la propuesta constitutiva de la ley para la protección de los recursos genéticos, los conocimientos tradicionales y el folclore, se explicita lo que la WIPO y el Comité Intergubernamental entiende como comunidades indígenas y comunidades locales.

* entendiendo el término utilización, cuando los conocimientos tradicionales sean un producto:

- a) fabricación, importación, oferta para la venta, venta, almacenamiento o *uso del producto al margen del contexto tradicional*;
- b) estar en posesión del producto a los fines de su oferta a la venta, su venta o su uso *al margen de su contexto tradicional*; (WIPO, Febrero de 2012:3; énfasis mío).

Como podemos observar, este artículo también beneficiaría la causa Rastafari ya que en primera instancia, otorgaría derechos colectivos a la comunidad, derechos que como ya hemos observado, no son posibles de obtener mediante los aparatos jurídicos de las actuales leyes jamaicanas; pero además de ello, otorgaría el derecho a controlar, preservar y proteger los conocimientos tradicionales, en este caso, el de las tradiciones y símbolos Rastafari utilizados dentro del mercado tuestístico, con la finalidad de garantizar la información fidedigna así como la autenticidad y calidad de los productos y servicios ofrecidos para a través de ello, presentar los conocimientos tradicionales y con ello, la identidad de la comunidad que los ostenta, sin ningún tipo de tergiversación en detrimento de la comunidad y sin dar cabida a la mala interpretación y a la producción y reproducción de estereotipos surreales creados por personas externas a la comunidad; así mismo, el derecho a denegar o autorizar bajo previas condiciones la utilización de estos símbolos y tradiciones y a poder obtener retribuciones económicas de su comercialización cultural, e impedir la apropiación y el uso indebido y descontextualizado de los productos, ayudaría a la disminución de los actos folclorizantes y secularizantes insertos dentro de las estrategias comerciales gestadas por agentes Rastafari y no Rastafari dentro del sector turístico de la isla.

Finalmente, el artículo 7 de la declaratoria, reconoce la importancia de mantener y garantizar perpetuamente los derechos que las comunidades creadoras y portadoras de los conocimientos tradicionales deberían de tener:

- a) los conocimientos tradicionales son transmitidos entre generaciones y por lo tanto, *son imprescriptibles*;

- b) la protección se aplicará y durará *mientras existan los pueblos indígenas y las comunidades locales*;
- d) la protección de *los conocimientos tradicionales secretos, espirituales y sagrados no tendrá plazo de duración*; (WIPO, Enero de 2012:25; énfasis mío).

Aspecto este último, que como ya hemos observado, también carece de validez dentro de las posibilidades legales nacionales que los Rastafari de Jamaica podrían conseguir, y que por tanto, es un aspecto relevante para que los Rastafari busquen su reconocimiento legal como comunidad indígena con la finalidad de poder acceder a los derechos colectivos que en caso de ser aprobada, el acta constitutiva para la protección de los Conocimientos Tradicionales y Folclore de la WIPO les ofrecería bajo la aplicación, modificación y regulación de las leyes nacionales jamaicanas.

5.6: LA UNESCO Y LA PROCLAMACIÓN DE LAS OBRAS MAESTRAS DEL PATRIMONIO ORAL E INMATERIAL DE LA HUMANIDAD.

El 23 de febrero de 2012 el EADUMC redactó y envió una carta dirigida al Comité del Patrimonio Cultural de la UNESCO, para proponer la declaración de tres sitios históricos como patrimonio cultural de la humanidad. Los sitios propuestos por los Rastafari eran Ejersa Goro y Kombolcha en Etiopía, y el Pinnacle en Jamaica (*Ras Apeal to the UNESCO Heritage committee*; documento en línea: <http://dutchrasta.suddenlaunch.com/index.cgi?board=way&action=display&num=1330368666>, consultado el 11 de marzo de 2013). De acuerdo al documento escrito por el MC, la importancia de estos sitios radica en que Ejersa Goro fue el sitio de nacimiento del Emperador Haile Selassie I, mientras que Kombolcha fue el sitio en donde éste pasó gran parte de su niñez y en donde recibió su educación básica. Por su parte, el Pinnacle fue el sitio histórico que vio nacer a la cultura Rastafari y dentro del cual, se construyó la primera comunidad Rastafari de Jamaica.

Aunque aún no existe respuesta alguna dada por el comité de la UNESCO, la propuesta del Rastafari Millennium Council hacia dicha organización, no es la única medida que los Rastafari jamaicanos tienen en mente sobre las formas en la que ésta organización internacional podría apoyar sus actuales demandas.

En junio de 1997, la División del Patrimonio Cultural y la Comisión Nacional de Marruecos para la UNESCO, celebraron en Marrakech una Consulta Internacional sobre la preservación de los espacios culturales populares. Los expertos que participaron en la reunión, recomendaron a la UNESCO la creación de un proyecto internacional que revisara, aprobara y distinguiera las manifestaciones del patrimonio cultural inmaterial y los espacios culturales conexos; proyecto que tras la celebración de la 29ª Conferencia General de la UNESCO en 1997, derivó en la creación del programa para la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, programa que como veremos más adelante, podría apoyar a los Rastafari de Jamaica con la realización de sus proyectos, si es que éstos últimos fueran considerados como un pueblo indígena.

Una de las finalidades del programa para la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO, es la de fomentar que los diversos países y sus respectivos gobiernos “reconozcan, documenten y salvaguarden el patrimonio cultural intangible de los diferentes grupos culturales que se encuentran al interior de sus fronteras, y en particular, de los espacios y expresiones culturales que están en peligro de desaparecer, *que han sido o son amenazadas por la industria turística*, de poblaciones que están migrando y/o, que tienen deterioros medioambientales como consecuencia de la extracción de recursos naturales” (UNESCO, 2008:1; énfasis mío).

Bajo esta iniciativa, en noviembre de 2003, la Dirección General de la UNESCO proclamó a la cultura Maroon de Jamaica, como un pueblo indígena merecedor de ser parte del proyecto como miembro de los trabajos para la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad y con ello, se inició el plan para la Protección del Patrimonio Cultural Maroon de *More Town* por medio del cual, con el apoyo financiero internacional, se fomentaron las siguientes actividades:

- Capacitación de un grupo de Maroons, para que sean capaces de hacer proyectos de investigación y de producción documental (audiovisual) sobre su propia cultura, con la finalidad de crear un archivo sobre la cultura y el patrimonio de los Maroons.
- Realización de encuestas, entrevistas e investigaciones con los miembros ancianos de la comunidad, con la finalidad de preservar sus conocimientos ancestrales, antes de que éstos, se pierdan.

- Creación de una reserva específica en donde los Maroon puedan ir a practicar su música y transmitir su cultura a las generaciones jóvenes, y exhibir y almacenar artefactos y documentos de relevancia sobre su historia y cultura.
- Concientización de la sociedad jamaicana sobre la importancia de preservar y transmitir la cultura Maroon, para que ésta, sea reconocida y aceptada como una cultura íntegra de Jamaica (UNESCO, 2008:7).

La declaración de los Maroons como un grupo indígena de Jamaica por parte de la UNESCO y a partir de ello, la inclusión de éstos al programa para la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, es un hecho histórico que los Rastafari de Jamaica tienen presente y por el cual, tomando en consideración que una de las finalidades del programa de la UNESCO, es la de asistir a las comunidades locales que han sido o son amenazadas por la industria turística. Además de ello, los miembros del Millennium Council, han observado que también dentro de los proyectos de esta organización internacional, podrían acceder a los beneficios que la institución otorga, y por ende, este es un incentivo más para que la organización Rastafari, busque en la actualidad, el reconocimiento oficial y legal de los Rastafari como un pueblo indígena.

El acta constitutiva de la UNESCO sobre la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad reconoce que “las comunidades indígenas, los grupos y en algunos casos, los individuos desempeñan un importante papel en la producción, la salvaguarda, el mantenimiento y la recreación del patrimonio cultural inmaterial, contribuyendo con ello a enriquecer la diversidad cultural y la creatividad humana” (*Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*; documento en línea: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>, consultado el 11 de marzo de 2013).

A partir de ello, establece algunos objetivos que será importante mencionar, con la finalidad de observar en qué medida los proyectos del EADUMC encuentran eco dentro del programa de la UNESCO:

- sensibilizar al público de la importancia del patrimonio oral e inmaterial y a la necesidad de salvaguardarlo;

- evaluar y documentar el patrimonio oral e inmaterial mundial;
- alentar a los países a crear inventarios nacionales y a *adoptar medidas jurídicas y administrativas para proteger su patrimonio oral e inmaterial*;
- fomentar la participación de artistas tradicionales e intérpretes locales en la definición y revitalización de su patrimonio inmaterial; (*Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*; documento en línea: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>, consultado el 11 de marzo de 2013; énfasis mío).

Y además, establece que la candidatura de las expresiones culturales para su proclamación, deberán de tener las siguientes características:

- *dar pruebas suficientes de su arraigo en la tradición cultural o la historia cultural de la comunidad interesada*;
- *ser un medio de afirmación de la identidad cultural de las comunidades culturales interesadas*;
- *afirmar su valor de testimonio único de tradiciones culturales vivas*;
- *estar en peligro de deteriorarse o desaparecer*; (*Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*; documento en línea: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>, consultado el 11 de marzo de 2013; énfasis mío).

Desde esta información básica del proyecto gestado por la UNESCO, podemos observar que las demandas del Millennium Council, también pueden ser encausadas dentro de los objetivos y finalidades del acta constitutiva de la UNESCO. En primera instancia, porque es necesario sensibilizar a la población nacional y sobre todo, a los extranjeros que visitan la isla, sobre la importancia cultural, social, económica, política e ideológica que los Rastafari han jugado en la conformación del Estado independiente jamaicano, y sobre el desarrollo y ejecución de sus prácticas culturales, las cuales, van más allá de la poca información que se presenta sobre ellos en los diferentes rubros del turismo jamaicano.

En segunda instancia porque no únicamente las organizaciones internacionales deberían de brindar el apoyo a este grupo socio-cultural distinguido del resto de la población jamaicana, sino que mejor aún, debería de ser el propio Estado jamaicano, quien tendría que preocuparse por adoptar medidas jurídicas y administrativas que permitan la supervivencia de la cultura y garanticen la calidad de vida de la comunidad que la ostenta mediante la implementación de leyes específicas en términos colectivos hacia todos los grupos sociales que representan las raíces culturales y tradicionales de la jamaicanidad, que como ya hemos observado, dentro del propio discurso gubernamental, son calificadas como poblaciones indígenas.

En tercera instancia, porque es una figura jurídica legítima a nivel internacional, que se encarga de mantener y reivindicar el patrimonio cultural de aquellos grupos sociales que por diferentes circunstancias se encuentran en peligro de deterioro o desaparición, escenario en el que los Rastafari de Jamaica se encuentran actualmente debido al deterioro y tergiversación de sus tradiciones y símbolos como consecuencia de la manipulación estatal, de empresas privadas y del sector público, que han utilizado la identidad Rastafari con fines comerciales.

Así por ejemplo, el artículo 2 del acta constitutiva establece qué:

1. Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los *usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes-* que las comunidades indígenas, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que *se transmite de generación en generación*, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, *infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad* y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana;
2. El “patrimonio cultural inmaterial”, según se define en el párrafo 1 supra, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes: a) *tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma* como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; b) artes

del espectáculo; c) usos sociales, *rituales y actos festivos*; (*Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*; documento en línea: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>, consultado el 11 de marzo de 2013; énfasis mío).

Desde las subdivisiones de este artículo, podemos observar que los conocimientos orales transmitidos de generación en generación mediante el lenguaje específico de los Rastafari, y con ello, las palabras, signos y símbolos utilizados para la transmisión de sus conocimientos, así como la realización de sus rituales y actos festivos junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales inherentes a ellos, pueden ser materia de protección dentro de los estatutos establecidos por la UNESCO y por ende, estas leyes pueden constituir una vía factible para detener el comercio y la representación artificial y externa de la cultura e identidad Rastafari; pero además, como veremos a continuación, los estatutos de la UNESCO también podrían hacer que en el plano jurídico nacional, los Rastafari y sus tradiciones pudieran ser susceptibles de resguardo:

Artículo 11: Funciones de los Estados Partes.

Incumbe a cada Estado Parte:

- a) *adoptar las medidas necesarias para garantizar la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial presente en su territorio;*
- b) entre las medidas de salvaguarda mencionadas en el párrafo 3 del Artículo 2, identificar y definir los distintos elementos del patrimonio cultural inmaterial presentes en su territorio, *con participación de las comunidades*, los grupos y las organizaciones no gubernamentales pertinentes.

Artículo 13: Otras medidas de salvaguarda

Para asegurar la salvaguarda, el desarrollo y la valorización del patrimonio cultural inmaterial presente en su territorio, cada Estado Parte hará todo lo posible por:

- a) adoptar una política general encaminada a realzar la función del patrimonio

cultural inmaterial en la sociedad y a *integrar su salvaguarda en programas de planificación;*

Artículo 14: Educación, sensibilización y fortalecimiento de capacidades

Cada Estado Parte intentará por todos los medios oportunos:

3. *promover la educación sobre la protección de espacios naturales y lugares importantes para la memoria colectiva, cuya existencia es indispensable para que el patrimonio cultural inmaterial pueda expresarse; (Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial; documento en línea: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>, consultado el 11 de marzo de 2013; énfasis mío).*

Esta serie de artículos son fundamentales ya que establecen la necesidad de crear cuerpos jurídicos específicos por los Estados miembros del pacto, con la finalidad de que los conocimientos tradicionales no únicamente sean resguardados y supervisados por las organizaciones y pactos internacionales, sino que se promueve el resguardo de los conocimientos desde instancias gubernamentales nacionales.

En este sentido, el Estado jamaicano, como miembro activo del pacto, debería de implementar proyectos y reformas a las leyes nacionales que permitan la salvaguarda no únicamente de los conocimientos tradicionales Rastafari, sino de todos los grupos socio-culturales del país que ostentan dichas prácticas, pero además, haciendo referencia al inciso “b)” del artículo 11, los proyectos, creación y reformas de las leyes nacionales sobre la salvaguarda de los conocimientos tradicionales, que antes de su aprobación y mejor aún, dentro del proceso para la creación de las leyes y reformas, deberían de tomar en cuenta las observaciones y los deseos de las comunidades en cuestión; es de suma importancia ya que mediante él, en este caso la de los Rastafari, se podría garantizar el mutuo acuerdo de las reformas y la aplicación beneficiosa de los derechos con la finalidad de que los Rastafari tengan la oportunidad de recobrar su dignidad humana, de transmitir sus conocimientos de una manera fidedigna y de regular y administrar el mercado referente a la promoción y mercantilización de su cultura.

Finalmente, el artículo 18 del pacto; garantizaría a los Rastafari de Jamaica el apoyo financiero para el desarrollo de algunos de los proyectos primordiales del EADUMC:

Artículo 18: Programas, proyectos y actividades de salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial

1. Basándose en las propuestas presentadas por los Estados Partes, y ateniéndose a los criterios por él definidos y aprobados por la Asamblea General, el Comité seleccionará periódicamente y *promoverá los programas, proyectos y actividades de ámbito nacional, subregional o regional para la salvaguardia del patrimonio que a su entender reflejen del modo más adecuado los principios y objetivos de la presente Convención, teniendo en cuenta las necesidades particulares de los países en desarrollo.*
2. A tal efecto, recibirá, examinará y aprobará las solicitudes de *asistencia internacional formuladas por los Estados Partes para la elaboración de las mencionadas propuestas (Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*; documento en línea: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>, consultado el 11 de marzo de 2013; énfasis mío).

En este sentido, es importante recordar los proyectos realizados por la comunidad Maroon de Jamaica que fueron patrocinados por la comunidad internacional a través del programa para la Proclamación de las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad y la inserción de los Maroon a dicho programa por medio de la proclamación del pueblo Maroon como un grupo indígena por parte de la UNESCO. Y es que la importancia de este hecho, radica en que existen bastantes similitudes entre los proyectos desarrollados por los Maroon a través de esta iniciativa, y los proyectos del EADUMC.

Desde este enfoque, mediante la inserción de los Rastafari al proyecto de la UNESCO, la comunidad Rastafari jamaicana se podría beneficiar económicamente y sobre todo, garantizar el derecho a la manutención y administración de su cultura y sus conocimientos tradicionales mediante la elaboración de los siguientes proyectos propuestos por el MC:

1. **El proyecto económico de la Villa Rastafari.** Haciendo referencia al artículo 14 del acta constitutiva ya mencionada, sería plausible la restitución del Pinnacle como un sitio histórico de importancia para la memoria colectiva y la reproducción de las tradiciones comunitarias Rastafari; que además fungiría como un centro de recreación nacional y de villa agro-ecoturística administrada por la comunidad Rastafari; lo que a su vez, permitiría el desarrollo económico de la comunidad, la salvaguarda de las tradiciones y conocimientos tradicionales Rastafari al ser transmitidos de generación en generación dentro de un espacio apropiado para la reproducción de los conocimientos, y la difusión de primera mano y fidedigna de los conocimientos tradicionales Rastafari.
2. **La franquicia de Villas Rastafari.** Este proyecto reforzaría la economía de los Rastafari alrededor de la isla, pero a la vez, garantizaría la salvaguarda y reproducción comunitaria de los conocimientos tradicionales Rastafari y la difusión fidedigna de los mismos.
3. **El museo y centro cultural Rastafari.** Garantizaría la difusión de primera mano y fidedigna de los conocimientos Rastafari además de que fungiría como un centro cultural en donde se podrían realizar convenciones y festividades Rastafari que permitan la reproducción de sus conocimientos, y por otra parte, funcionaría como un centro informativo y de archivo histórico en donde cualquier persona, organización o institución, podría acudir para realizar investigaciones de cualquier índole referente a las tradiciones y cultura Rastafari.
4. **La Marca comercial de Productos Rastafari.** Garantizaría el mejor manejo y administración de los productos Rastafari comercializados en diferentes rubros, pero además, respaldaría la calidad de los servicios y productos puestos a la venta.

Esta serie de iniciativas, no necesariamente son susceptibles de aplicar única y explosivamente a los pueblos indígenas, sino a comunidades locales y tradicionales, pero como ya lo hemos mencionado, debido a que el Millennium Council no ha estudiado a ciencia cierta estos estatutos, sino que únicamente tiene en cuenta que por medio de el reconocimiento legal de su identidad étnica, es que podrían acceder a este tipo de regulaciones, al igual que en proyecto de ley de la WIPO, desde el sentir actual del

EADUMC, las iniciativas de la UNESCO podrían ser susceptibles de aplicar, si es que el gobierno de Jamaica reformara sus leyes y a través de ello, reconociera el estatus legal de la indigeneidad Rastafari.

Es bajo esta noción, que la difusión e implementación del discurso político de los Rastafari miembros del MC y de la Rastafari Indigenous Village tienen un peso especial ya que mediante ello, se prevé que en un futuro, dicho discurso tenga un impacto nacional e internacional que sienta las bases para el reconocimiento oficial y legal de la identidad Rastafari en tanto pueblo indígena jamaicano.

5.7: LA ONU Y LA DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS.

La apelación de los Rastafari jamaicanos a la ONU para hacer escuchar sus demandas y buscar alguna solución a los conflictos que los aquejan dentro de la isla caribeña, es de larga data. En el capítulo 2 ya hemos mencionado algunas de las peticiones que los Rastafari han hecho a la ONU durante las décadas de los sesentas y ochentas, pero a continuación, nos centraremos en la declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y los beneficios que los Rastafari podrían obtener si éstos, pudieran ser considerados como un pueblo indígena de Jamaica.

El 13 de septiembre de 2007 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas que corroboró así, el inalienable derecho de los pueblos a una vida digna y la protección y fomento de sus instituciones, culturas y tradiciones.

Los sujetos de derecho del tratado internacional de la ONU, históricamente han sido los grupos sociales definidos como pueblos indígenas de acuerdo al convenio 169 de la OIT, el cual establece que:

1. El presente convenio se aplica:
 - a) a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

- b) a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (OIT, 2006: 24).

De acuerdo a esta definición, los Rastafari de Jamaica no podrían ser considerados como una población indígena debido a que su surgimiento en 1930 durante el sistema colonial inglés, determina su establecimiento en Jamaica posterior a la colonización de la isla. No obstante, los Rastafari miembros del Millennium Council, han generado un discurso que justifica su indigeneidad de acuerdo a los parámetros de la OIT en los siguientes términos: “si se interpretan las leyes internacionales bajo el entendido de que nosotros somos descendientes de las primeras poblaciones africanas traídas por los españoles, y si se entiende que para 1930 Jamaica ya no era una colonia española, sino inglesa; entonces podríamos ser considerados como población indígena, pues descendemos de esclavos africanos, es decir, de población que se asentó y vivió en Jamaica antes de que los colonizadores ingleses llegaran a la isla” (Entrevista con Ras Kremlin, Kingston, Jamaica. Septiembre 8 de 2012).

Aunque en la actualidad, los derechos insertos en el manifiesto de la ONU, no pueden ser susceptibles de aplicarse a los Rastafari por el hecho de no ser considerados como un pueblo indígena de manera legal y por el hecho de que Jamaica no ha aplicado este tratado dentro de su regulación legislativa, es justamente este hecho, uno de los factores para que los Rastafari busquen su reconocimiento oficial y legal como un pueblo indígena de Jamaica, para a través de ello, tener acceso a los derechos que la declaratoria de la ONU, a través de los tratados internacionales y las legislaciones nacionales, otorgan o deberían de otorgar a los pueblos indígenas del mundo, y mediante los cuales, como veremos a continuación, los Rastafari jamaicanos podrían encontrar un aparato legal que les permitiera la posibilidad de recuperar el Pinnacle, y poder administrar como mejor les convenga la difusión y mercantilización de su cultura. Es decir que bajo esta noción, los Rastafari del MC, se encuentran dentro de una lucha en dos frentes de batalla. Por un lado, la de hacer

que mediante la esencialización de su cultura e identidad y la presión social nacional e internacional, se amplíe la interpretación que se le da a la definición de pueblo indígena; mientras que por otro lado, mediante la presión social en el ámbito nacional y el diálogo con los representantes de Estado, Jamaica modifique sus marcos legales en cuanto a la regulación de los derechos comunitarios para los pueblos indígenas de la nación.

En principio de cuentas, la declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, afirma que los pueblos indígenas, son iguales a todos los demás pueblos del mundo, pero a la vez, reconoce el derecho de los pueblos a considerarse a si mismos como diferentes cultural y políticamente. Afirma además, que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de un pueblo, de una nación, raza, religión, etnia o cultura, son manifestaciones racistas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas; reafirmando por tanto, el derecho de los pueblos indígenas por manifestar sus peculiaridades socio-culturales y políticas como una forma de resarcir el sufrimiento que estas comunidades han padecido históricamente como resultado, entre otras cosas, de la colonización (ONU, 2007:1-2).

Es importante mencionar esto ya que intrínsecamente, la declaratoria de la ONU reconoce los derechos igualitarios que los individuos indígenas deberían de poseer en cuanto a los derechos humanos y las garantías individuales que la constitución nacional del Estado en que los pueblos se encuentren garantiza a todos sus ciudadanos por igual. A la vez, reconoce los derechos específicos de las poblaciones indígenas en tanto derechos colectivos que les permitan y garanticen su supervivencia, y les restituyan las tierras, recursos naturales y prácticas socio-culturales que en algún momento fueron expropiadas por los colonizadores. Aterrizando estos argumentos en el caso específico de los Rastafari, este sector de la población jamaicana debería de gozar de los mismos derechos, recursos y posibilidades que todo ciudadano jamaicano ostenta como por ejemplo, el derecho a la educación, a la seguridad social y al trabajo entre otros; derechos que comúnmente han sido violentados por cuestiones de racismo y discriminación como un lastre que se arrastran desde la sociedad colonial jamaicana. Además, los Rastafari como pueblo indígena, podrían y deberían de ostentar ciertos derechos colectivos que les permitan la supervivencia de su cultura y tradiciones como una entidad diferenciada del resto de la población jamaicana. En este sentido, los artículos de la declaración de la ONU a tomar en consideración como

fundamentales para que los Rastafari puedan tener las retribuciones necesarias, los he clasificado por temáticas específicas y a continuación, presentaré los argumentos para observar cómo mediante la aplicación de estos artículos, los Rastafari miembros del Millennium Council, podrían encontrar una salida a sus demandas:

Artículo 5

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez, *su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.*

Artículo 14

2. Los Estados adoptaran medidas eficaces, conjuntamente con los pueblos indígenas, para que las personas indígenas, en particular los niños, incluidos los que viven fuera de sus comunidades, *tengan acceso, cuando sea posible, a la educación en su propia cultura y en su propio idioma.*

Artículo 15

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a que *la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación y la información pública.*

Artículo 16

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y *a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación.*

Artículo 17

1. Los individuos y los pueblos indígenas tienen derecho a *disfrutar plenamente de todos los derechos establecidos en el derecho laboral internacional y nacional aplicable.*
3. Las personas indígenas tienen derecho a *no ser sometidas a condiciones discriminatorias de trabajo* y, entre otras cosas, de empleo o salario (ONU, 2007; énfasis mío).

La aplicación de los artículos anteriores en el caso de los Rastafari jamaicanos, permitiría un mayor diálogo y cooperación mutua entre éstos y los representantes e instituciones gubernamentales.

Así por ejemplo, desde el artículo 5, se podría garantizar la inclusión y representatividad de algún Rastafari dentro del Parlamento de Jamaica; cuestión que aunque es punto de debate para los propios Rastafari; sería una acción que garantizaría que las demandas de los Rastafari sean escuchadas y tomadas en cuenta dentro de las sesiones parlamentarias en el congreso; además de que los Rastafari, tendrían voz y voto dentro de las cuestiones políticas, sociales y económicas que atañen a la población en general y a su propia comunidad en particular.

Por otra parte, los artículos 14, 15 y 17; garantizarían la aplicación de los derechos en dos de los rubros que han sido una constante dentro de la lucha de los Rastafari: la educación y el trabajo.

Si bien, desde las décadas de los ochentas y noventas con la continua discriminación en las escuelas públicas y privadas hacia los niños Rastafari, éstos últimos lograron obtener sus derechos educativos mediante frecuentes marchas y la deliberación de un juzgado y el Comité para los Derechos Humanos de por medio; los artículos 14 y 15 de la declaración de la ONU, les permitirían por una parte, contar con el derecho a asesorar la información que se publica en los libros de texto gratuito ya analizados en el capítulo 3, con la finalidad de brindar información fidedigna sobre su cultura para que ésta, sea mejor comprendida por los estudiantes de enseñanza básica que hacen uso de estos materiales, y por otra parte, les permitiría desarrollar sus propios centros de enseñanza reconocidos y avalados oficialmente por el Ministerio de Educación y mediante ello, por ejemplo, el proyecto de la EADUMC sobre el *Africa Diaspora Institute* sería más plausible. Por otra parte, en referencia al artículo 17, se podría garantizar la mejor competencia laboral y el acceso igualitario a los trabajos sin ningún tipo de discriminación y restricción para los Rastafari.

Así mismo, el artículo 16, podría garantizar un derecho que los Rastafari han venido buscando desde décadas atrás, tal como lo plasma el reporte sobre los Rastafari de Kingston de 1960, es decir, su derecho a poder utilizar los medios de comunicación masiva estatales (Augier, Smith and Nettleford, 1960:37), radio, televisión y periódicos entre otros, con la

finalidad de poder informar a la población en general, sobre su cultura, necesidades y demandas.

Artículo 8

2. Los Estados establecerán mecanismos eficaces para la prevención y el resarcimiento de:

a) Todo acto que *tenga por objeto o consecuencia privarlos de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica;*

b) Todo acto que tenga por objeto o consecuencia *desposeerlos de sus tierras, territorios o recursos;*

Artículo 12

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; *a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente;* a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos.

Artículo 26

1. Los pueblos indígenas tienen *derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado, utilizado o adquirido.*

2. Los pueblos indígenas tienen *derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otro tipo tradicional de ocupación o utilización,* así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.

3. *Los Estados aseguraran el reconocimiento y protección jurídicos de esas tierras, territorios y recursos. Dicho reconocimiento respetará debidamente las costumbres, las tradiciones y los sistemas de tenencia de la tierra de los pueblos indígenas de que se trate.*

Artículo 28

1. Los pueblos indígenas tienen *derecho a la reparación, por medios que pueden incluir la restitución o, cuando ello no sea posible, una indemnización justa y equitativa por las tierras, los territorios y los recursos que tradicionalmente*

hayan poseído u ocupado o utilizado y que hayan sido confiscados, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado.

Artículo 32

1. Los pueblos indígenas tienen *derecho a determinar y elaborar las prioridades y estrategias para el desarrollo o la utilización de sus tierras o territorios y otros recursos.*
2. Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado *antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos*, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo (ONU, 2007; énfasis mío).

En este caso, los artículos presentados podrían ayudar en su conjunto a la restauración y restitución del Pinnacle como uno de los principales derechos de reparación que los Rastafari jamaicanos exigen como forma de resarcir las atrocidades cometidas en contra de ellos durante las pasadas décadas. En otros momentos he mencionado la importancia histórica y espiritual que dicho asentamiento tiene para los Rastafari, y por ende, desde el artículo 8, se podría pugnar por la devolución de los títulos de propiedad, ya que la expropiación del territorio por parte del Estado desde la década de los cincuentas, es una clara acción gubernamental que atenta sobre la integridad cultural y espiritual de los Rastafari puesto que es en este territorio tradicional y sagrado, en donde las tradiciones Rastafari podrían sobrevivir, mediante la vida comunitaria y las relaciones políticas, sociales, económicas y culturales que ésta traería consigo para la comunidad Rastafari jamaicana.

En este sentido, los artículos 12 y 26 garantizarían el acceso libre y legal a los Rastafari dentro de estas tierras y a llevar a cabo dentro de ellas, sus tradiciones, costumbres, ceremonias rituales y en general, su vida comunitaria.

Así mismo, el artículo 32 garantizaría el derecho que los Rastafari deberían de tener para ocupar y explotar las tierras del Pinnacle como mejor les convenga, y de acuerdo a esto, el

proyecto Económico de la Villa Rastafari del Millenium Council, entre otros, podría desarrollarse dentro de ésta propiedad comunal.

Finalmente, el inciso 2 del mismo artículo, podría avalar la voz y el voto de la comunidad sobre todos aquellos proyectos estatales y privados que se quieran desarrollar sobre el territorio, aspecto que por ejemplo, podría haber ayudado en la problemática suscitada desde 2009 sobre las intenciones gubernamentales por proclamar al Pinnacle como un “Monumento Nacional” que como ya observamos, traería consigo implicaciones desfavorables para los intereses comunales de los Rastafari.

Artículo 11

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el *derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.*

Artículo 13

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, *idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos.*

Artículo 31

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a *mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales* y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, *las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.*

2. Conjuntamente con los pueblos indígenas, *los Estados adoptarán medidas eficaces para reconocer y proteger el ejercicio de estos derechos* (ONU, 2007; énfasis mío).

Finalmente esta serie de derechos podrían utilizarse para detener y prevenir el mal uso que se le da a sus símbolos, diseños, arte, lenguaje, ceremonias y artefactos rituales entre otros, como parte activa del comercio nacional y especialmente, dentro de la comercialización de su cultura en el sector turístico; pero además, forzaría a los representantes gubernamentales, para la creación de nuevas leyes en donde se regule el comercio Rastafari y se respete la agencia que estos deberían de tener sobre los recursos monetarios obtenidos por esta mercantilización, a la vez que garantizaría el reconocimiento de autoría comunitaria sobre las tradiciones y cultura de los Rastafari jamaicanos.

A través de este capítulo, hemos planteado la lucha actual en la que los Rastafari miembros del Millennium Council se encuentran insertos, como resultado de una tradición de resistencia por parte de los Rastafari jamaicanos que dio inicio desde los tempranos años de la década de los treinta.

La lucha que los Rastafari miembros del Millennium Council desarrollan en la actualidad, no se enfoca dentro de un sólo campo de acción, sino que como hemos observara, se desarrolla simultáneamente en diferentes frentes de batalla. Por una parte, haciendo uso de su discurso político, ha generado la idea de su indigeneidad para a partir de ello, luchar dentro del campo político al introducir y diseminar dentro de sus discursos y actividades de la vida cotidiana y dentro de los recorridos turísticos de la Rastafari Indigenous Village, la idea de sus especificidades culturales en tanto pueblo indígena, idea que tiene por objetivo, sentar las bases ideológicas para ejercer presión nacional e internacional sobre el gobierno jamaicano con la finalidad de que éste, reforme sus leyes y a partir de ello, reconozca la calidad indígena de los Rastafari y otorgue los derechos comunitarios que demandan.

Por otra parte, también mediante la articulación del proyecto de la Rastafari Indigenous Village en Montego Bay, han generado un proyecto de autosustento económico que no únicamente es rentable para la obtención de recursos monetarios/materiales, sino para la difusión de su cultura en los términos que ellos mismos han generado, es decir, para

presentar a los turistas, los rasgos culturales Rastafari que de acuerdo a su percepción, una percepción esencializada de manera estratégica, fungen como aspectos centrales de su etnicidad y mejor aun, de su indigeneidad.

Y finalmente, continúan con su lucha legal, dentro de los marcos jurídicos de las leyes nacionales jamaicanas, para a través de ello, encontrar los caminos que les permitan la obtención de sus derechos comunitarios sobre el territorio del Pinnacle y sobre la propiedad intelectual de su patrimonio cultural material e inmaterial, caminos que como ya hemos observado, son bastante estrechos y accidentados, siendo ésta, otra de las razones que impulsen a los Rastafari miembros del Millennium Council a buscar de manera legal, su reconocimiento como población indígena para así, poder tener acceso a los beneficios que los tratados internacionales en combinación y aplicación bajo las normas nacionales, podrían ayudar a que no únicamente los miembros del Millennium Council, sino la comunidad Rastafari jamaicana, adquiera sus derechos colectivos diferenciados de los del resto de la sociedad.

CONCLUSIONES.

La creación del Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council, marcó el inicio de una nueva lucha Rastafari por la búsqueda de sus derechos. Si bien, esta organización, entre sus objetivos centrales, ha continuado los esfuerzos que por décadas otros individuos y organizaciones Rastafari alrededor de Jamaica han desarrollado, principalmente referentes a la búsqueda de la repatriación y la obtención de derechos diferenciados para los ciudadanos jamaicanos Rastafari, el giro que el Millennium Council ha desarrollado durante los últimos años ha sido novedoso. Este giro en términos de la politización identitaria Rastafari por medio del discurso sobre la indigeneidad de éstos últimos, como una herramienta que de

acuerdo al contexto latinoamericano podría ser de gran funcionalidad para la conquista de los derechos diferenciados en forma de derechos comunitarios, es una idea plausible y novedosa dentro del histórico desarrollo social, cultural y político de la comunidad Rastafari jamaicana.

Cuando en 2007, diferentes líderes Rastafari coincidieron en la creación de una organización que unificara los esfuerzos Rastafari para su lucha comunitaria a nivel nacional, la idea central era que ésta, entre sus principales objetivos, volcara sus esfuerzos para conseguir el registro legal de diferentes manifestaciones culturales materiales e inmateriales Rastafari, como propiedad intelectual de la comunidad Rastafari jamaicana, para que a través de ello, no únicamente fueran los propios miembros de la comunidad quienes tuvieran la potestad de administrar, difundir y comercializar los aspectos de su cultura como más les conviniera, sino además, para regular la información que se genera y divulga sobre su cultura dentro y fuera de la nación jamaicana, y así, terminar con los estereotipos e información peyorativa e inauténtica sobre su identidad.

No obstante, al encontrar la imposibilidad legal para desarrollar dicho objetivo en términos de la búsqueda por la propiedad intelectual comunitaria, y al conocer, aunque de manera muy superficial, las luchas de diferentes poblaciones indígenas latinoamericanas por el reconocimiento de sus derechos comunitarios, el Millennium Council, comenzó a generar un discurso contrahegemónico sobre su indigeneidad para a través de ello, sentar las bases ideológicas que les permitan luchar por sus derechos diferenciados al interior de la nación jamaicana.

Si bien, Jamaica no es una nación que reconoce la ciudadanía pluricultural de su población y por ende, no existen legislaciones sobre la heterogeneidad cultural de su población para que por medio de ello, las minorías étnicas y los pueblos indígenas puedan gozar de derechos diferenciados bajo la nómina de los derechos comunitarios, el Millennium Council, ha optado por generar el discurso sobre su indigeneidad. Ello con la finalidad de ejercer la debida presión nacional e internacional para que el gobierno jamaicano modifique su legislación y reconozca finalmente de forma legal y oficial, el derecho que los Rastafari, los Maroon y otras minorías étnicas y/o indígenas, tienen a la diferenciación cultural y organizacional dentro del territorio nacional.

Esta movilización, es un claro ejemplo de la forma en la que durante la última década, como resultado del reconocimiento y expansión cada vez mayor de los Estados nacionales sobre el carácter pluricultural de su población, diferentes comunidades, en este caso de origen afrodescendiente, han optado por politizar su identidad bajo los términos de la indigeneidad para así, encontrar las bases legales que les permitan un mejor desarrollo social, cultural, económico y político mediante la obtención de los derechos comunitarios que cada vez más, las poblaciones indígenas de América Latina ostentan.

Dentro de este panorama, uno de los obstáculos más importantes que las comunidades afrodescendientes en la zona han encontrado, es el de generar un lenguaje/discurso lo bastante convincente, en términos de su construcción identitaria histórica, para persuadir la opinión pública, la de las esferas gubernamentales y la de las organizaciones internacionales, con la finalidad de legitimar la validez de los derechos diferenciados y derechos colectivos, que las comunidades afrodescendientes en diáspora, deberían de tener dentro de los respectivos territorios en los que se asentaron como consecuencia de la esclavitud negra en América durante el periodo colonial.

Bajo este contexto, la lucha de los Rastafari jamaicanos en términos de su indigeneidad, no es algo nuevo dentro del contexto latinoamericano, ya que por ejemplo, los Garifunas, los Créole y otros grupos afrodescendientes, han logrado conquistar los derechos colectivos como pueblos indígenas en países como Nicaragua, Brasil y Colombia, por lo que, aun teniendo en cuenta las particularidades legislativas de cada país, y el desarrollo histórico identitario con sus matices particulares de cada una de estas culturas, dentro del imaginario de los Rastafari miembros del Millennium Council, existen las nociones básicas y la esperanza de que si estas poblaciones lograron conquistar los derechos colectivos por la vía de la indigeneidad, otras poblaciones con características similares, como por ejemplo, ellos mismos, podrían lograr a corto, mediano o largo plazo, los mismos objetivos.

Es así que los Rastafari de Jamaica, bajo esta lucha, en algún momento dado, con el debido argumento, y la constante presión social, podrían conseguir los derechos que demandan bajo la nómina de su identidad en tanto pueblo indígena.

Bajo este contexto, fue que se inscribió mi investigación. La llegada al Millennium Council y la oportunidad para trabajar de cerca con ellos, se dio gracias a mi identidad como Rastafari, pero además, porque desde el inicio, los miembros ejecutivos de la

organización me pidieron explícitamente que mi investigación contribuyera de alguna forma para la realización y cumplimiento de sus objetivos. En este sentido, debo de reconocer que aunque antes de llegar a Jamaica, mi idea ya era la de trabajar en el análisis sobre la forma en la que los Rastafari podían ser considerados bajo los parámetros de la etnicidad, la petición que el Millenium Council me encargó, acentuó aun más mi énfasis por trabajar bajo una metodología colaborativa.

Este hecho, por un lado, ayudo a delimitar mi problema de estudio al etnografiar y analizar el discurso univocal del Millennium Council en tanto organización Rastafari hegemónica, pero por otra parte, no me permitió plasmar la variada gama de posibilidades y discursos que otros Rastafari jamaicanos no miembros del MC vislumbran como caminos plausibles para la búsqueda de los derechos diferenciados de los Rastafari, no únicamente dentro de la nación jamaicana sino a nivel internacional.

Sólo por poner un ejemplo, la vía del reconocimiento legal y oficial de los Rastafari como una religión, puede ser otro de los senderos que los Rastafari jamaicanos podían recorrer bajo la movilización política, con el fin de exigir algunos derechos diferenciados, y aunque dentro los derechos que podrían adquirir, no se encuentran los referentes a los derechos comunitarios, con esta imagen podemos observar que en la actualidad, la lucha política y jurídica que el Millennium Council realiza en términos de la indigeneidad Rastafari, no es la única vía plausible para buscar la reivindicación de los Rastafari jamaicanos.

Con lo anterior, quiero expresar que mi investigación, en tanto una herramienta que de alguna forma podrá ayurar a los Rastafari miembros del Millennium Council dentro de su lucha actual por el reconocimiento de su indigeneidad, herramienta que ha sido el producto de un proyecto que se ha insertado dentro de la metodología colaborativa, no puede ni debe verse como un trabajo de investigación que presenta la lucha actual de la totalidad Rastafari jamaicana, ni la homogeneidad de la movilización política Rastafari al interior de la isla, sino que por el contrario, es una modesta aportación hacia el terreno de los estudios Rastafari en particular y de los estudios de las ciencias sociales en general sobre la creciente movilización política de un sector de las llamadas comunidades /culturas negras de América, por la búsqueda de los derechos diferenciados y comunitarios en términos de la etnización e indigeneidad de sus identidades; por tanto, como toda investigación social,

la presente, estuvo sujeta a su propia temporalidad y contexto sociohistórico (la de la lucha específica del Millennium Council en términos de su politización identitaria) y pero más allá del momento coyuntural que se ve reflejado en ella, espero que este trabajo, permita visualizar a través del pasado y del presente de mi comunidad de estudio (los Rastafari), algunas luces y lindiresos sobre su futuro próximo.

Así, a lo largo de este trabajo, hemos observamos las formas en las que ciertos acontecimientos históricos, forjaron la creación de marcadores culturales diferenciados entre la población jamaicana Rastafari y no Rastafari. Mediante algunas teorías antropológicas de la etnicidad, sostuvimos el argumento sobre la forma en la que estos marcadores culturales, pudieran ser analizados como marcadores generadores de etnicidad bajo la construcción histórica identitaria de los Rastafari de acuerdo a contextos sociales, políticos, culturales y económicos particulares.

Dentro de las teorías del multiculturalismo, se podrían rastrear principalmente dos formas de justificar la obtención o lucha por los derechos diferenciados de las minorías étnicas y los pueblos indígenas al interior de los Estados nacionales. Por una parte, están los derechos que las minorías étnicas, en tanto poseedoras de una lengua y cultura diferenciada de la del resto de la población, deberían de poseer para la preservación de sus culturas bajo programas de educación bilingüe, de la reproducción y conservación de sus saberes y tradiciones, y en algunos casos, del autogobierno dentro de los territorios que habitan. Este tipo de derechos, generalmente se han otorgado a las minorías étnicas consideradas como una nación dentro de los límites políticos de un Estado nacional, como por ejemplo, el caso de los quebequenses en Canadá y de los vascos y catalanes en España (Kymilca: 1995).

Desde otro enfoque, los derechos comunitarios y derechos diferenciados que las minorías étnicas y las poblaciones indígenas deberían de tener al interior de una nación, han sido justificados por las injusticias que éstos grupos, han sufrido durante el pasado a manos de los conquistadores, o continúan sufriendolas en el presente a manos de las corporativas transnacionales o de las propias formas de gobierno que los Estados nacionales han implementado al interior de sus territorios políticos.

Este tipo de derechos enmarcados desde el resarcimiento y las reparaciones, encuentran una menor aplicación en forma de derechos colectivos, pero también bajo esta nomina, es plausible una lucha legal que genere la obtención de compensaciones como por ejemplo, en

nuestro caso particular de estudio, del Pinnacle, no únicamente como una forma de regresar el territorio que por cuestiones históricas y espirituales les pertenece a los Rastafari, sino como un gesto que permita el desarrollo de la comunidad Rastafari bajo un lugar común, como una forma de subsanar la violencia e injusticias ejercidas en contra de la comunidad durante las pasadas décadas.

Como quiera que sea, estos dos argumentos, han sido incorporados dentro de las demandas y el discurso politizado de la identidad Rastafari mediante la tutela del Millennium Council para a partir de ello, buscar el reconocimiento legal de su etnicidad y generar los argumentos que le permitan la obtención de sus derechos colectivos dentro de la nación Jamaicana.

Como hemos observado, los derechos colectivos a los que apela el Millennium Council, no tienen que ver con un autogobierno o la implementación de escuelas bilingües, entre otros, como es un caso generalizado, aunque con sus matices particulares, dentro del contexto de lucha indígena latinoamericano.

En este sentido, la lucha de los Rastafari en términos de su indigeneidad, atiende a una problemática peculiar y contextualizada dentro de una situación social bastante singular. Bajo estos hechos, es que los Rastafari miembros del Millennium Council, básicamente apelan a sus derechos comunitarios en términos de la obtención de derechos sobre la propiedad intelectual colectiva de sus manifestaciones culturales materiales e inmateriales, y sobre la gestión para la restauración del Pinnacle como un territorio apropiado para el desarrollo cultural de la comunidad.

En contadas ocasiones, los movimientos de indigenización afrodescendiente, han encontrado un obstáculo en el discurso hegemónico que plantea que a diferencia de las poblaciones indígenas en tanto poblaciones ancestrales, las culturas afrodescendientes han nacido como respuesta a procesos de discriminación y colonización, siendo por tanto, inauténticas. En nuestro caso particular de estudio, hemos observado que esta discurso hegemónico puede ser aplicable debido a que los Rastafari, nacieron bajo un proceso de etnogénesis en donde como respuesta al orden colonial inglés que alienaba a la población de su herencia cultural y biológica africana, fueron creando una nueva cultura con tradiciones diferenciadas de las del resto de la sociedad a partir, de diferentes rasgos y manifestaciones culturales (africanas, judeocristianas y *sadhus* entre otras).

No obstante, lo irónico de este argumento hegemónico, es que de acuerdo a la perspectiva teórica del constructivismo (Anderson: 1993 y Hobsbawm: 1983), no existen identidades “auténticas” ya que todas son imaginadas e inventadas desde diferentes niveles de acción.

Bajo esta problemática, los Rastafari miembros del Millennium Council, han generado un discurso esencializado sobre su identidad, para a partir de ello, determinar qué y quiénes son los auténticos Rastafari. El análisis de esta problemática, rebasa los objetivos de la presente investigación, pero es necesario decir, que únicamente bajo éstas medidas, es que los Rastafari miembros del EADUMC han encontrado las bases para generar un discurso homogeneizante sobre la identidad indígena de los Rastafari jamaicanos.

En este sentido, podemos observar que la indigenización de los Rastafari, es un recurso político que los miembros del MC, han retomado para buscar la forma de poder obtener ciertos derechos que a corto plazo les garanticen la supervivencia de su cultura y la independencia económica, mientras un proyecto de mayor envergadura, encuentra el camino para lograr llegar a desarrollarse: el de la repatriación.

Así, que podemos observar, que dentro del discurso implementado por los miembros del Millennium Council, no necesariamente existe una contradicción con respecto a los antiguos deseos y proyectos de los Rastafari jamaicanos por la búsqueda de la repatriación.

El hecho de que en la actualidad, el Rastafari Millennium Council genere la idea de su pertenencia a la nación jamaicana bajo el discurso de su indigeneidad, forma parte de un proyecto mayor de largo alcance; ya que mediante la búsqueda y lucha por los derechos colectivos de la comunidad Rastafari, éstos últimos garantizarían una mejor forma de vida y reproducción de su cultura, mientras los proyecto de repatriación, como fin último de la comunidad Rastafari jamaicana es susceptible de desarrollo.

BIBLIOGRAFÍA.

- ✓ **Afari**, Yasus. (2007). *Overstanding Rastafari. Jamaica's Gift to the World*. Jamaica, Senya-Cum.
- ✓ **Anderson**, Benedict. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la diffusion del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ✓ **Anderson**, Mark. (2007). "When Afro Becomes (like) Indigenous: Garifuna and Afro-Indigenous Politics in Honduras" en *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 12, No. 2, 2007. California, University of California Press. Pp. 384-413.
- ✓ **Baker**, Christopher P. (1996). *Jamaica Lonely Planet travel survival kit*. Kingston. Lonely Planet Jamaica.

- ✓ Banks, Marcus. (1996) *Ethnicity: Antropological Constructions*. London, Routledge.
- ✓ **Banton**, Michael. (1987). *Racial Theories*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ✓ **Banton**, Michael. (1988). *Racial Consciousness*. London and New York, Longman.
- ✓ **Bender**, Wolfgang. (1992). *Rastafarian Art*. Kingston, Ian Randel Publishers.
- ✓ **Barrett**, Leonard. (1997) [1977]. *The Rastafarians*. Boston, Beason Press.
- ✓ **Barth**, Frederik. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ✓ **Bartolomé**, Miguel Alberto. (2009). “Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas” en Laura Valladares, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coordinadores), *Estados plurales: Los retos de la diversidad y la diferencia*. México, UAM. Pp. 51-78.
- ✓ **Blake**, Hannah Barbara. (2008). *Pinnacle-History and Current Status*. Archivo personal de Ras Kremlin.
- ✓ **Blindel**, Julie. (2003). “The price of a holiday fling”. *Guardian Weekend*, July 5, 2003.
- ✓ **Briones**, Claudia. (1998). *La alteridad del “cuarto mundo”: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- ✓ **Brophy**, Alfred L. (2006). *Reparations Pro&Con*. New York. Oxford University Press.
- ✓ **Burgess**, Vincent E. (2007). *Indian Influences on Rastafarianism*. A Senior Honors Thesis. The Ohio State University.
- ✓ **Calsamiglia**, Balcanfort Helena y Amparo Tusón Valls. (1999). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona, Editorial Ariel.
- ✓ **Campbell**, Horace. (1985). *Rasta and Resistance. From Marcus Garvey to Walter Rodney*. London, Hansib Publications.
- ✓ **Camus**, Manuela. (2006). *Las ideas detrás de la etnicidad, una selección de textos para el debate*. Guatemala, Cirma.
- ✓ **Carey**, Bev. (1997). *The Maroon Story. The authentic and Original History of the Maroons in the History of Jamaica. 1490-1880*. Jamaica, Agouti Press.

- ✓ **Cheong**, Caroline S. (2008). *Sustainable Tourism and Indigenous Communities: The Case of Amantani and Taquile Islands*. Thesis in Historic Preservation, Master of Science in Historic Preservation. USA, University of Pennsylvania.
- ✓ **Chevannes**, Barry. (1994). *Rastafari Roots and Ideology*. United States of America, Syracuse University Press.
- ✓ **Chevannes**, Barry. (2006). *Between and Between. Explorations in an African-Caribbean Mindscape*. Jamaica, Ian Randle Publishers.
- ✓ **Colomines**, Agustin. (2005). “Cataluña en la España contemporánea. Interpretaciones sobre la identidad nacional” en Colom González, Francisco. (2005). *Relatos de nación. La construcción de los estados nacionales en el mundo hispánico*. Madrid, Instituto de Filosofía. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Pp. 507-532.
- ✓ **Comaroff**, John L., and Jean Comaroff. (2009). *Ethnicity, INC*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- ✓ *Constitution of the Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council*. Archivo personal de Ras Nicko aka Bongo One E.
- ✓ **Copyright Act of Jamaica** (1993). Jamaica Intellectual Property Office.
- ✓ **Cumes**, Aura. “Esencialismos estratégicos y discursos de descolonización” Artículo presentado en *Congreso de Estudios Mayas*, realizado en agosto de 2009 en Guatemala.
- ✓ **De Juan**, Adelaida. (1977). “Las artes plásticas en las Antillas, México y América Central”, en Moreno Fraginals, Manuel. (1977). *África en América Latina*. México, Siglo Veintiuno Editores. Pp.304-324.
- ✓ **Del Socorro Herrera**, Maria B. (1995). “Los Rastafari de Jamaica: movimiento social de resistencia”, en *América Negra*, Número 9. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1995. Pp. 109-132.
- ✓ **Dijk**, Frank Jan van. (1993). *Jahmaica Rastafari and Jamaican society 1930-1990*. New York. One Drop Books.
- ✓ **EADUMC**. (2009). *Opening Statement to WIPO IGC 13th Session*; Archivo personal de Ras Cover, miembro del EADUMC.
- ✓ **EADUMC**; *Repatriation-Reparations program*. Archivo personal de Ras Kremlin.
- ✓ *Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council Report 2008*. Archivo personal de Ras Kremlin.

- ✓ **Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council Report 2009**. Archivo personal de Ras Kremlin
- ✓ **Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council, Letter to Jamaica Afro-Centric Commission**. Archivo personal de Ras Kremlin.
- ✓ **Fornet-Betancourt**, Raúl (1999). “Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica” en *Revista Pasos* (1999). No. 83, Mayo-Junio. San José. Editorial DEI.
- ✓ **Giménez**, Gilberto. (2000). “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en Reina, Leticia (2000). *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. CIESAS, México.
- ✓ **Giovannetti**, L. Jorge. (2001). *Sonidos de condena, sociedad. Historia y política en la música reggae de Jamaica*. México, Siglo veintiuno Editores.
- ✓ **Goffe**, Marcus. (2009). *Pinnacle legal report*. Archivo personal de Ras Kremlin. Dread Nyahbinghi Militar Council, miembro de la EADUMC.
- ✓ **Goffe**, Marcus. (2009). “Protecting the Traditions of the Maroons and Rastafari: An Analysis of the Adequacy of the Intellectual Property Laws of Jamaica and Proposals for Reform” en *Scripted Magazine*. Volume 6, Issue 3, August 2009. London.
- ✓ **Grant**, Lisa. (2009). Response to Proposed Declaration of Pinnacle as a National Monument. Letter from Jamaica National heritage Trust legal officer, to Ras Howie Wright (Acting Chairman) Ethio-Africa Diaspora Union Millennium Council. Archivo Personal de Ras Cover, miembro de la EADUMC.
- ✓ **Gutiérrez** Martínez, Daniel y Helene Balslev Clausen (coordinadores). (2008). *Revisitar la Etnicidad; miradas cruzadas en torno a la diversidad*. México, Siglo XXI.
- ✓ **Habermas**, Jürgen. (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós.
- ✓ **Harris**, Marvin. (2005). *Bueno para comer*. Madrid, Alianza Editorial.
- ✓ **Heintze**, Hans-Joachim. (1992). “International Law and Indigenous Peoples” en *Law and State*, No. 45, Pp. 37-67.
- ✓ **Hernández** Castillo, Rosalva Aida. (2010). *La Construcción de lo Indígena como Campo de Poder: Posibilidades y Limitaciones de las Identidades Indígenas en las Luchas Emancipatorias* (Documento inédito). Versión ampliada en español del texto “Indigeneity as a Field of Power: Possibilities and Limits of Indigenous Identities in Political Struggles” Publicado en *Handbook of Identities*. 2010.

- ✓ **Hill**, Oliver. (2007). *Handbook JAMAICA*. USA. MOON.
- ✓ **Hill**, Robert A. (2001). *Dread History. Leonard P. Howell and Millenarian Vision in the Early Rastafarian Religion*. Jamaica, Frontline Distribution/Miguel Lorne Publishers.
- ✓ **Hobsbawm**, Eric and Terece Ranger (eds.). (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ✓ **Hoffmann**. Orile (Coordinadora). (2010). *Política e Identidad. Afrodescendientes en México y América Central*. México, Instituto Nacional de ANtropología e Historia.
- ✓ **Hooker**, Juliet. (2005). “Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America” en *Journal of Latin American Studies* No. 37, 2005. Cambridge University Press. Pp. 285-310.
- ✓ **Hooker**, Juliet. (2010). “La lucha por los derechos colectivos de los afrodescendientes en América Latina”, en Odile Hoffman (coordinadora). (2010). *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Pp. 31-64.
- ✓ **Immanuel-I**, Java. (2009). *Reggae Sunsplash 1978-1998*. Philadelphia. Reggae Calendar Publishing.
- ✓ **Izard**, Gabriel. (2004). “ Herencia y etnicidad entre los garífuna de Belice” en *Revista Mexicana del Caribe* No. 17. Chetumal, Universidad de Quintana Roo. Pp. 95-127.
- ✓ **Jabari** Reynolds, Ras Denniss. (2006). *Jabari Autentic Jamaican Dictionary of the Jamic Language. Jamaican patwa and Rasta Iyaric Pronunciations and Definitions*. Unites States of America, Around the Way Books Waterbury.
- ✓ **Jamaica Archives**, 1B/5; May 14, 1933. “Sedition in St. Thomas”. From Inspector of pólice, Morant Bay, St. Thomas, to Inspector General, Kingston. (Confidential).
- ✓ **Jayawardena**, C. & D. Ramajeessingh (2003). “Performance of tourism analysis: A Caribbean perspective” en *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, Vol. 15, No. 3 2003. Emerald Group Publishing Limited. Pp. 176-179.
- ✓ **Keene**, Michael & Dennis McKoy. (2004). *Primary Steps in Religious Education for the Caribbean*. United Kingdom, Nelson Thornes Ltd.
- ✓ **Kymlicka**, Will. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press.

- ✓ **Lara**, Gloria. (2010) “Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000)”, en Hoffman, Odile, *Política e identidad, afrodescendientes en México y América Central*. México, INAH. Pp. 307-329.
- ✓ **Lee**, Hélèn. (2003). *The First Rasta. Leonard Howell and the Rise of Rastafarianism*. United States of America, Lawrence Hill Books.
- ✓ **Mack**, Douglas R.A. (1999). *From Babylon to Rastafari. Origin and History of the Rastafari Movement*. United States of America, Frontline Distribution Int'l Inc.
- ✓ **Marcus**, George. (2001). “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal” en *Revista Alteridades*. No 22, 2001. México, Departamento de Antropología UAM. Pp. 111- 127.
- ✓ **Martínez Heredia**, Fernando. (2009). “La cuestión racial en Cuba y este numerous de Caminos” en Esther Pérez y Marcel Lueiro (compiladores) (2009). *Antropología de Caminos. Raza y Racismo*. La Habana, Editorial Caminos. Pp. 15-21).
- ✓ **McCrone**, David. (2002). *The Sociology of Nationalism*. London, Routledge.
- ✓ **Manget-Johnson**, Carol Anne. (2008). *Dread Talk: The Rastafarian's Linguistic Response to Societal Oppression*. A Thesis Submitted in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Master of Arts in the College of Arts and Sciences Georgia State University, Georgia.
- ✓ **Mansingh**, Ajai and Laxmi Mansingh (2008). “Hindu Influences on Rastafarianism” en Rex Nettleford and Veronica Salter (2008) *Rastafari*. Kingston, Caribbean Quarterly Cultural Studies Initiative University of the West Indies. Pp. 105-133.
- ✓ **Mastalia**, Francesco & Alfonse Pagano. (1999). *Dreads*. New York, Artisan.
- ✓ **Morales**, Magdalena. (2008). “¿Etnoturismo o turismo indígena?” en *Revista Teoría y Praxis*. No. 5; 2008. Cozumel. Universidad de Quintana Roo. Pp. 123-136.
- ✓ **Nangwaya**, Ajamu. (2007). *Rastafari as a Catalytic Force in Ecotourism Development in Jamaica: Development as Economic And Social Justice*. Kingston. University of the West Indies Press.
- ✓ **Muqbil**, Imtiaz. (2009). *Turismo indígena: Mucho más que otro mercado más*. Berlin. ITB Berlín.
- ✓ **Nettleford**, Rex M. (1970). *MIRROR MIRROR, Identity, Race and Protest in Jamaica*. Kingston. LHM Publishing Limited.
- ✓ **Niaah**, Jahlani and Sonjah Stanley Niaah. (2008). “Bob Marley, Rastafari and the Jamaican Tourism Product” en Daye, Marcella; Donna Chambers and Sherma

Roberts (Editors) (2008) *New Perspectives in Caribbean Tourism*. New York. Routledge. Pp.44-60.

- ✓ **Nicholas**, Tracy & Bill Sparrow. (1996). *Rastafari a Way of Life*. Chicago, Frontline Distribution International Inc & Research Associates School Times Publications.
- ✓ **OIT**. (2006). *Convenio 169 de la OIT, Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*. Organización Internacional del Trabajo. Santiago de Chile.
- ✓ **ONU**. (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Organización de las Naciones Unidas.
- ✓ **Owens**, Joseph. (1972). *Dread: The Rastafarians of Jamaica*. London, Heinemann.
- ✓ **Palacio**, Joseph. (2005). *The Garifuna. A Nation Across the Border. Essays in Social Anthropology*, Belice, Cubola Books
- ✓ **Pineda**, Migdalia, *et al.* (2003). “La sociedad de la información como una sociedad en transición: Características, tendencias y paradojas” en *Revista de Ciencias Sociales*. (2003). Vol IX, No. 2, Mayo-Agosto. Maracaibo-Venezuela. Universidad del Zulia, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Pp. 252-270.
- ✓ **Pollard**, Velma. (2000). *Dread Talk. The language of Rastafari*. Jamaica. Canoe Press.
- ✓ **Pruitt**, D. And La Font. (1995). “For love and Money- Romance Tourism in Jamaica” en *Annals of Tourism Research*, Vol. 22, No. 2, 1995. United Kingdom. Elsevier.
- ✓ **Pulis**, John W. (2003). “Word-Sound-Power: Language, Social Identity, and the Worldview of Rastafari” en Blot, Richard, K. (2003). *Language and Social Identity*. USA Praeger Publishers. Pp. 243-260.
- ✓ **Rastafari Economic Village Project, Proposal**. Archivo personal Ras Irie Lion.
- ✓ **Rastafari International Theocracy Assembly**. July 18-25, Jamaica, UWI. Summary Resolutions. Archivo personal de Ras Flako. Miembro de la Orden Nyahbinghi.
- ✓ **Rastafari International Tradin Corporation**, panfleto. Archivo personal de Ras Cover, miembro del EADUMC.
- ✓ **Rastafari Trust Found Outline & Process**. Archivo personal de Ras Kremlin.

- ✓ **Rhiney**, Koven Christopher. (2012). “The Negril tourism industry: growth, challenges and future” en *Caribbean Journal of Earth Science*. Vol. 43 July 2012. Pp.25-34.
- ✓ **Río Ruiz**, Manuel Ángel. (2002). Visiones de la etnicidad, en *Revista Reis* No. 98 Abril-Junio 2002. España, Centro de Investigaciones Sociológicas. Pp. 79-106.
- ✓ **Santos**, Boaventura de S. (1998). *La Globalización de Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá. Instituto Latinoamericano de Servicios legales Alternativos, Universidad Nacional de Colombia.
- ✓ **Shils**, Edward. (1957). “Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties” en *British Journal of Sociology*, Vol. 8, No.2 Jun, 1957. The London School of Economics and Political Science. pp. 130-145.
- ✓ **Simpson**, George E. (1955). “Political Cultism movement in Kingston, Jamaica” en *Social and Economic Studies* Vol. 4 No. 2 (1955). Pp. 133-149.
- ✓ **Smith M.G., et al.** (1960). “Report of the Rastafari Movement in Kingston, Jamaica” en Augier, Roy and Veronica Salter. (2010). *Rastafari The Reports*. Caribbean Quarterly Cultural Studies Initiative University of the West Indies. Jamaica. Pp. 1-45.
- ✓ **Spivak**, Gayatri. (1987). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York, Methuen.
- ✓ **Tafari I**, Jabulani. (1995). *A Rastafari View Of Marcus Mosiah Garvey. Patriarch, Prophet, Philosopher*. U.S.A. Typesetting & Graphic Layout.
- ✓ **Taylor**, Don. (2001). *Marley and me. The Real Story*. Kingston. LMH Publishing.
- ✓ **The Jamaica National Heritage Trust Act**. (1985).
- ✓ **Torquillo** Cavalcanti, Maria Cristina. (1984). *Rastafari Filosofía de Resistencia*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia INAH-SEP.
- ✓ **UNESCO**, Studies and documents on cultural policies. (1977). *Cultural policy in Jamaica*. Jamaica, Intitute of Jamaica.
- ✓ **UNESCO**. (2008). *Program for the Proclaimed Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. Safeguarding of the Maroon heritage of Moore Town*. Jamaica. African Caribbean Institute of Jamaica.
- ✓ **Van Dijk** A. Teun. (2007). *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona, Gedisa Editorial.

- ✓ **Villapoll**, Nitza. (1977). “hábitos alimentarios africanos en América latina” en Moreno Fragnals, Manuel, (1977). *África en América Latina*. México Siglo Veintiuno Editores.
- ✓ **Wade**, Peter. (1997). *Gente negra, Nación mestizo. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Colombia, Editorial Universidad de Antioquia.
- ✓ **Wade**, Peter. (2000). *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- ✓ **Wade**, Peter. (2006). “Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones Afrolatinas (e indígenas)” en *Tabula Rasa*, enero-junio, No.4, 2006. Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Pp. 59-81.
- ✓ **Waters**, Anita M. (1985) *Race, class and political symbols: Rastafari and reggae in Jamaica*. New Jersey. Transaction Books.
- ✓ **Waters**, Anita M. (2012). “Reluctant Candidates? Rastafari and Partisan Politics in Jamaica and Elsewhere” en Barnett, Michael (Editor) (2012) *Rastafari in the New Millennium*. New York. Syracuse University Press. Pp.291-299.
- ✓ **Weber**, Max. (1922; edición de 1984). *Economía y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- ✓ **Wiltshire-Brown**, Colinnet *et al.* (2012). *Carlong Primary Religious Education. Years 5&6*. Kingston, Carlong Publishers Caribbean Limited.
- ✓ **WIPO**. (Enero 2012). *La Protección de los conocimientos tradicionales: Proyecto de artículo*.
- ✓ **WIPO**. (Febrero 2012). *Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore. Vigésima primera sesión*. Ginebra.
- ✓ **WIPO**. (Julio 2012). *Comité Intergubernamental sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore. Vigésima primera sesión*. Ginebra.

Entrevistas.

- ✓ **Arline Mackenzie**; Bogue Hill, Montego Bay, Jamaica. 31 de Octubre de 2012.
- ✓ **Azumi**, Rastafari Indigenous Village, Montego Bay, Jamaica. 17 de Octubre de 2012.

- ✓ **Bobo Greg**, Kingston, Jamaica. 29 de Noviembre de 2012.
- ✓ **Bongo Vin**; Pitfour, Montego Bay, Jamaica. 5 de Noviembre de 2012.
- ✓ **Daniel**; Scotts Pass, Clarendon, Jamaica. 10 de Septiembre de 2012.
- ✓ **Dueño de la “Plantación Bob Marley”**; Nine Miles, Saint Ann’s Bay, Jamaica. 10 de Noviembre de 2012.
- ✓ **Frank Robertson**; Mona-Kingston, Jamaica. 20 de Septiembre de 2012.
- ✓ **Marcus Goffe**; Kingston, Jamaica. 27 de Septiembre de 2012.
- ✓ **Mark Upton**; Montego Bay, Jamaica. 17 de Octubre de 2012.
- ✓ **Miguel Lorne**; Kingston, Jamaica. 9 de Octubre de 2012; 1 de Diciembre de 2012.
- ✓ **Nasuro**; Rastafari Indigenous Village, Montego Bay, Jamaica. 17 de Octubre de 2012.
- ✓ **Ras Astor Black**; Falmout, Trelawny, Jamaica. 26 de Octubre de 2012.
- ✓ **Ras Cover**; Kingston, Jamaica. 6 de Septiembre de 2012.
- ✓ **Ras Flako**; Kingston, Jamaica. 16 de Noviembre de 2012.
- ✓ **Ras Garth**; Kingston, Jamaica. 20 de Noviembre de 2012.
- ✓ **Ras Haile Malekot**; Hart Hill, Kingston, Jamaica. 22 de Noviembre de 2012.
- ✓ **Ras Iyah V**; Pitfour, Montego Bay, Jamaica. 8 de Noviembre de 2012. Savanna-la-Mar, Westmoreland, Jamaica. 27 de Octubre de 2012.
- ✓ **Ras Kremlin**; Kingston, Jamaica. 14 de Octubre de 2012; 8 de Septiembre de 2012; 13 de Septiembre de 2012; 18 de Septiembre; 1 de Octubre de 2012.
- ✓ **Ras Kush**, Montego Bay, Jamaica. 21 de Octubre de 2012.
- ✓ **Ras Niko**, aka Bongo One E; Kingston, Jamaica. 29 de Septiembre de 2012.
- ✓ **Ras Paul**; Pinnacle, Saint Chaterine, Jamaica. 4 de Octubre de 2012.
- ✓ **Ras Samuel Clayton**, Kingston, Jamaica. 5 de Octubre de 2012.
- ✓ **Ras Wakei**, Scotts Pass, Clarendon, Jamaica. 11 de Septiembre de 2012.

- ✓ **Señor Jefferson**; Montego Bay, Jamaica. 19 de Octubre de 2012.

Fuentes Electrónicas.

- ✓ **Bagshaw**, Alan (1998). *Rastafari Symbolism in the Visual Arts*. Documento en línea: <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/bagshaw.html>, consultado el 26 de mayo de 2013.
- ✓ **Boxel**, David. *Art of a new nation*; documento en línea: <http://www.clients.artboyz.com/JMB/Books/4433DJ06Art.PDF>, consultado el 10 de abril de 2010.
- ✓ **Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial**; documento en línea: <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00006>, consultado el 11 de marzo de 2013.
- ✓ **Elias**, Adam. *The Commercialization and Westernization of Rastafari and Reggae Music* Documento en línea <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/Elias.htm>, consultado el 8 de febrero de 2013).
- ✓ **Hill**, Margaret. “Michael Manley and Rastafarianism”, Documento en línea <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/hill.html>, consultado el 10 de agosto de 2012).
- ✓ <http://groups.yahoo.com/group/Ital-list/message/12572>, consultado el 20 de marzo de 2013.
- ✓ <http://rastaites.com/news/archives/ET2001/01.htm>, consultado el 20 de marzo de 2013.
- ✓ <http://www.jamaicatourguide.com/tours.html>; consultado el 29 de mayo de 2013.
- ✓ http://www.jnht.com/fast_facts_people.php, consultado el 13 de junio de 2013.
- ✓ http://jnht.com/the_trust/divisional_profiles/overview.php, consultado el 19 de agosto de 2012.
- ✓ <http://www.refworld.org/docid/4954ce122d.html>, consultado el 13 de Junio de 2013.
- ✓ **Patents**, documento en Línea: <http://www.jipo.gov.jm/?q=node/45>, consultado el 3 de marzo de 2013.
- ✓ **Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos**, documento en línea: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/ccpr.htm>, consultado el 6 de marzo de 2013.

- ✓ *Ras Apeal to the UNESCO Heritage committe*; documento en línea: <http://dutchrasta.suddenlaunch.com/index.cgi?board=way&action=display&num=1330368666>, consultado el 11 de marzo de 2013.
- ✓ *Sistemas Legales de Protección del IGs*, documento en línea: http://www.origingi.com/index.php?option=com_content&view=article&id=63&Itemid=43&lang=es, consultado el 2 de marzo de 2013.
- ✓ **Tarver** Bailey, John. "Ras Political: The Emergence of the Political Rastafarian through Ras Samuel L Brown". Documento en línea <http://www.123helpme.com/view.asp?id=40241>, consultado el 12 de Agosto de 2012.

Fuentes Hemerográficas.

- ✓ *Jamaica Daily News.*
 - ❖ 1978: February 22,25.
 - ❖ 1979: January 20.
- ✓ *The Daily Gleaner.*
 - ❖ 1933: December 16.
 - ❖ 1934: March 14,17.
 - ❖ 1935: July 30. August 19.
 - ❖ 1937: January 18.
 - ❖ 1940: November 23.
 - ❖ 1941: July 9,15,31. August 19.
 - ❖ 1951: June 13,14.
 - ❖ 1953: April 8. May 5.
 - ❖ 1954: April 8,14. May 25.
 - ❖ 1958: March 22.
 - ❖ 1959: May 8,11.
 - ❖ 1960: May 6. August 9,26,30. September 16, October 11.
 - ❖ 1962: July 22.
 - ❖ 1963: April 13,14,16.
 - ❖ 1968: January 24. July 15.
 - ❖ 1969: October 14.
 - ❖ 1970: February 10.
 - ❖ 1972: February 24.
 - ❖ 1976: January 12. March 11. July 6.
 - ❖ 1978: January 19. February 18.
 - ❖ 1979: April 7.
 - ❖ 1982: August 4.

- ❖ 1984: August 8. October 9,20.
- ❖ 1985: August 22.
- ❖ 1988: January 11.
- ❖ 2007: September 16.
- ❖ 2008: September 21.
- ❖ 2009: September 20,27.
- ❖ 2011: July 23. December 30.
- ❖ 2012: January 17.

✓ ***The London Observer.***

- ❖ 2006: July 23.
- ❖ 2013: April 7.

Videos.

- ✓ **Hill, Oliver.** (2012) *Coping with Babylon. The Proper Rastology.* MVD Visual.
- ✓ **Thomas, Debora A, et al.** (2011). *Bad Friday Rastafari after Coral Gardens.* Third World Newsreel.
- ✓ **Macdonald, Kevin.** (2012) *MARLEY.* USA. Cowboy Films, Shangri-La Entertainment and Tuff Gong Pictures.