



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

---

---

**ETÍOPES EN EL EXTRANJERO ¿CIUDADANOS EN CASA?  
LA REPATRIACIÓN DE LA DIÁSPORA RASTAFARI A  
SHASHEMANE, ETIOPIA.**

**TESIS**

**PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA.**

**PRESENTA**

**ALBERTO ROMERO CONTRERAS.**

**DIRECTORA DE TESIS: Dra. NAHAYEILLI  
JUÁREZ HUET.**

Tesis realizada con el apoyo económico de CONACYT 2013-2017.

Ciudad de México, Febrero de 2018.



## *Agradecimientos*

---

Quiero expresar mi agradecimiento a la planta docente del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CDMX); en especial, a las doctoras Rachel Sieder, Teresa Sierra y Mariana Mora, quienes me acompañaron en el desarrollo de mi investigación aportándome valiosos consejos. Así mismo, extendo mi gratitud a la doctora Nahayeilli Juárez Huet (CIESAS-Peninsular), quien me guió en diferentes aspectos de mi investigación y me apoyó en todo lo necesario para el mejor desarrollo de mi trabajo.

A mi familia, el pilar moral que me ha sostenido en todo momento y me ha impulsado a continuar adelante. Patricia, Luis, Haide, Rodrigo, Gabriela y Dominic, gracias por estar siempre presentes aún cuando en ocasiones hemos estado separados por cientos de kilómetros de distancia.

Expreso un reconocimiento a la doctora Giulia Bonacci y a los doctores Gabriel Izard y Carlos Antaramián; sus comentarios y sugerencias fueron fundamentales para el desarrollo de mi investigación; estoy profundamente agradecido con su disposición, paciencia e interés, y sobre todo, por el tiempo invertido para leer mis avances de investigación.

A mi familia en Etiopía, Tarikwa, Ras Kawintseb, Bethlehem, Adam y Eden, gracias por su confianza y por hacer más amena mi vida en Shashemane; así mismo, extendo mi gratitud a todos los repatriados de Shashemane, pues sin ellos hubiera sido imposible la realización de esta investigación. Gracias por abrirme las puertas de sus casas y de sus vidas, por depositar en mí su confianza y por brindarme su tiempo, conocimientos y experiencias.

Mark y Wanda realizaron una gran labor al corregir el borrador de mi tesis, les estoy muy agradecido por ello, y también expreso mi reconocimiento a mis compañeros(as) de la línea de investigación de “diversidad cultural, etnicidad y poder”, pues sus comentarios en el salón de clase y fuera de él, fueron fundamentales para mejorar mi trabajo.

También quiero agradecer el apoyo económico que entre 2013 y 2017 me brindó el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT); y el que por su parte, me otorgó el *Institut de Recherche pour le Développement* (IRD) a través del departamento de *Unité de Recherches Migrations et Société* (URMIS) de la *Université Nice Sophia Antipolis* entre 2015 y 2017, pues sin dicho apoyo, esta investigación no hubiese sido posible.

## *Índice.*

---

<b><i>INTRODUCCIÓN.</i></b>	<b>1</b>
EN EL CAMINO A SIÓN .....	1
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA .....	8
SHASHEMANE: ACERCAMIENTO CONTEXTUAL A MI CAMPO DE ESTUDIO .....	14
LOS RASTAFARI DE SHASHEMANE .....	18
RASTAFARI: ¿UNA IDENTIDAD CON CONCIENTIZACIÓN DIASPÓRICA? .....	23
METODOLOGÍA Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN .....	45
RESUMEN DEL CAPITULADO .....	47

### **PARTE I. RASTAFARI: RAÍZ Y FUNDAMENTO DE UNA CONCIENTIZACIÓN DIASPÓRICA.**

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>52</b>
---------------------------	-----------

#### ***CAPÍTULO 1: LOS DESCENDIENTES DE CAM EN EL NUEVO MUNDO. GÉNESIS DE LA CONCIENTIZACIÓN DIASPÓRICA RASTAFARI.***

---

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>55</b>
<b>1.1. DE ESCLAVOS DESTERRADOS A LOS ELEGIDOS DE DIOS. EL DESARROLLO DE UNA IDENTIDAD DIASPÓRICA EN EL CONTEXTO DE LA ESCLAVITUD NEGRA JAMAICANA DE 1494 A 1841 .....</b>	<b>61</b>
<b>1.2. MARCUS GARVEY Y LA CONCIENTIZACIÓN RACIAL DEL NEGRO. PROLEGÓMENOS PARA EL SURGIMIENTO DE LOS RASTAFARI JAMAICANOS .....</b>	<b>68</b>
<b>1.3. RASTAFARI: EL DESARROLLO DE UNA CONCIENTIZACIÓN DIASPÓRICA DENTRO DEL CONTEXTO JAMAICANO .....</b>	<b>77</b>
<b>1.3.2. EL SURGIMIENTO DE LA DISTINCIÓN IDENTITARIA RASTAFARI COMO UNA FORMA DE CONCIENTIZACIÓN DIASPÓRICA .....</b>	<b>81</b>
<b>1.3.3. ETIOPÍA: LA TIERRA PROMETIDA .....</b>	<b>87</b>

#### ***CAPÍTULO 2. LA INTERNACIONALIZACIÓN DE RASTAFARI Y EL DESARROLLO DE LA CONCIENTIZACIÓN DIASPÓRICA DE LOS DESCENDIENTES DE SEM Y JAFET.***

---

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>94</b>
<b>LA CASA NYAHBINGHI DEL GOBIERNO TEOCRÁTICO DE RASTAFARI .....</b>	<b>96</b>
<b>EL CONGRESO INTERNACIONAL ETÍOPE NEGRO AFRICANO (BOBO ASHANTI) .....</b>	<b>98</b>
<b>LA ETHIOPIAN WORLD FEDERATION INC. ....</b>	<b>99</b>
<b>LA CASA DE LAS 12 TRIBUS DE ISRAEL .....</b>	<b>101</b>
<b>EL DESARROLLO DE LAS SUBJETIVIDADES IDENTITARIAS RASTAFARI .....</b>	<b>103</b>
<b>2.1. LA MIGRACIÓN JAMAICANO/CARIBEÑA A INGLATERRA Y EL INICIO DEL ESPARCIMIENTO INTERNACIONAL DE LA IDENTIDAD DIASPÓRICA RASTAFARI .....</b>	<b>108</b>
<b>2.2. LA GLOBALIZACIÓN DE LA MÚSICA REGGAE Y EL DESARROLLO DE LA IDENTIDAD DIASPÓRICA RASTAFARI COMO UNA TEOLOGÍA DE LA NEGRITUD .....</b>	<b>120</b>

2.2.2. RASTAFARI: EL DESPERTAR POLÍTICO Y SOCIAL DE LOS BLANCOS OPRIMIDOS .....	121
2.2.3. RASTAFARI: EL DESARROLLO DE UNA TEOLOGÍA DE LA NEGRITUD .....	125

**PARTE II. LOS RASTAFARI REPATRIADOS, ¿MIEMBROS DE LA DIÁSPORA ETÍOPE? LA CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA DEL NACIONALISMO Y LA CIUDADANÍA.**

INTRODUCCIÓN .....	135
--------------------	-----

***CAPÍTULO 3: DE REPATRIADOS A MIGRANTES INDOCUMENTADOS. EL STATUS JURÍDICO DE LOS RASTAFARI RESIDENTES EN SHAHEMENE.*** 144

INTRODUCCIÓN .....	144
3.1. EL DESARROLLO DEL CONSTITUCIONALISMO Y LA PAULATINA INTRODUCCIÓN DEL STATUS JURÍDICO DE LA CIUDADANÍA EN ETIOPÍA .....	148
3.1.2. LA JURISPRUDENCIA DEL IMPERIO SALOMÓNICO COMO ANTECEDENTE DE LA CIUDADANIZACIÓN EN EL ESTADO MODERNO ETÍOPE .....	149
3.1.3. LA REVOLUCIÓN SOCIALISTA Y EL DEBUT DEL STATUS JURÍDICO DE LA CIUDADANÍA EN ETIOPÍA .....	151
3.1.4. LA CONSTITUCIÓN DE 1995 Y LAS ENMIENDAS A LA LEY DE LA NACIONALIDAD Y LA CIUDADANÍA ETÍOPE .....	154
3.1.4.2. LOS RASTAFARI REPATRIADOS Y SUS DESCENDIENTES NACIDOS EN ETIOPÍA; ¿INDIVIDUOS ELEGIBLES PARA LA OBTENCIÓN DE LA CIUDADANÍA ETÍOPE? .....	158
3.2. DE REPATRIADOS A MIGRANTES INDOCUMENTADOS .....	161
3.2.2. LA JURISPRUDENCIA ETÍOPE DE LA MIGRACIÓN Y EL PROCESO PARA LA OBTENCIÓN DE VISAS .....	163
3.2.2.2. LAS VISAS DE NEGOCIOS Y LA OBTENCIÓN DE LOS PERMISOS DE RESIDENCIA .....	164
3.2.2.3. LAS VISAS TURÍSTICAS Y LA IMPOSIBILIDAD PARA LA OBTENCIÓN DE LOS PERMISOS DE RESIDENCIA .....	166
3.2.2.4. LAS VISAS DE MIGRANTES Y EL MARIDAJE COMO POTENCIAL ACCESO AL PERMISO DE RESIDENCIA .....	170
3.2.3. LOS PERMISOS DE RESIDENCIA Y LA CAPACIDAD JURÍDICA DE LOS RASTAFARI REPATRIADOS PARA ACCEDER A ELLOS .....	173
3.3. LOS RASTAFARI REPATRIADOS EN SHASHEMANE: MIGRANTES INDOCUMENTADOS SIN DERECHOS CIUDADANOS .....	176
3.3.2. EL DERECHO VEDADO A LA EDUCACIÓN SUPERIOR .....	178
3.3.3. EL DERECHO VEDADO AL TRABAJO DENTRO DEL SECTOR DE LA ECONOMÍA FORMAL.....	182

***CAPÍTULO 4: CIUDADANÍA Y PROPIEDAD DE LA TIERRA: SHASHAMANE ¿TIERRA DE LOS RASTAFARI?.*** 185

INTRODUCCIÓN .....	185
4.1. LA TENENCIA DE LA TIERRA BAJO EL RÉGIMEN IMPERIAL .....	191
4.1.2. UN REGALO DIVINO: LA CONCESIÓN DE LAS TIERRAS DE SHASHEMANE Y EL DESARROLLO DE UN NUEVO CACICAZGO.....	196
4.2. TIERRA PARA QUIEN LA TRABAJA: LA NACIONALIZACIÓN DEL TERRITORIO NACIONAL BAJO EL RÉGIMEN DEL DERG, Y LA REDISTRIBUCIÓN DEL REGALO DIVINO .....	200
4.3. EL DERECHO CIUDADANO DEL ACCESO A LAS TIERRAS DENTRO DEL CONTEXTO POLÍTICO DE LA REPÚBLICA FEDERAL DEMOCRÁTICA DE ETIOPÍA .....	203

4.3.2. EL REGALO DIVINO BAJO LA ADMINISTRACIÓN DE LA MUNICIPALIDAD, Y LA PROLIFERACIÓN DE CAMINOS ILEGÍTIMOS PARA LA OBTENCIÓN DE NUEVAS TIERRAS .....	208
4.4. LOS EFECTOS JURÍDICOS DE LA EXTRANJERÍA. PÉRDIDA DE LAS PROPIEDADES Y DESVENTAJAS CONSTITUCIONALES .....	213
4.5. MUERTE EN LA TIERRA PROMETIDA. LA IMPOSIBILIDAD JURÍDICA PARA EL ACCESO A LA TIERRA FÚNEBRE .....	220

***CAPÍTULO 5. LOS RASTAFARI REPATRIADOS: ¿CONCIUDADANOS DE LOS ETÍOPES? PROCESOS DE INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN COMO EFECTOS ESTATALES DEL NACIONALISMO Y LA CIUDADANIZACIÓN.*** **229**

---

INTRODUCCIÓN .....	229
5.1. EL NACIONALISMO ETÍOPE Y SUS EFECTOS DE IDENTIFICACIÓN-INCLUSIÓN IDENTITARIA .....	234
5.1.2. LA EXPANSIÓN Y CONTRACCIÓN DE LAS FRONTERAS ÉTNICAS COMO ELEMENTOS DE DISTINCIÓN .....	240
5.2. EFECTOS DE IDENTIFICACIÓN-EXCLUSIÓN IDENTITARIO A PARTIR DEL PROCESO ESTATAL DEL NACIONALISMO ETÍOPE .....	249
5.3. LA CIUDADANIZACIÓN ETÍOPE Y SUS EFECTOS DE IDENTIFICACIÓN-INCLUSIÓN JURÍDICA .....	260
5.4. EFECTOS DE IDENTIFICACIÓN-EXCLUSIÓN JURÍDICA A PARTIR DEL PROCESO ESTATAL DE LA CIUDADANIZACIÓN ETÍOPE .....	265

**PARTE III. PROCESOS DE RESIGNIFICACIÓN IDENTITARIA Y ALTERACIÓN DE LA CONCIENTIZACIÓN DIASPÓRICA RASTAFARI.**

INTRODUCCIÓN .....	270
--------------------	-----

***CAPÍTULO 6: REPATRIADOS EN RESISTENCIA. ESTRATEGIAS EN LOS MÁRGENES DEL ESTADO FRENTE A LA DENEGACIÓN JURÍDICA Y SOCIAL DE LA CIUDADANÍA NOMINAL ETÍOPE.*** **277**

---

INTRODUCCIÓN .....	277
6.1. EL “COLOR DEL PASAPORTE/CIUDADANÍA” COMO VENTAJA POLÍTICA PARA LA OBTENCIÓN DE DERECHOS .....	282
6.2. AGRICULTORES, COMERCIANTES, ARTESANOS Y CONTRATISTAS: EL DESARROLLO ECONÓMICO DE LOS REPATRIADOS BAJO EL NO DERECHO AL TRABAJO .....	288
6.2.2. MERCADERES LÍCITOS E ILÍCITOS: EL DESARROLLO DE NEGOCIOS COMO ESTRATEGIA DE AUTOEMPLEO .....	289
6.2.3. LA AGRICULTURA AUTOSUSTENTABLE COMO BASE DE LA ECONOMÍA RASTAFARI .....	296
6.2.4. EL NEGOCIO DE LA MÚSICA <i>REGGAE</i> COMO ALTERNATIVA AL DESARROLLO ECONÓMICO .....	300
6.3. SEGUNDAS Y TERCERAS GENERACIONES DE RASTAFARI EN ETIOPÍA: DE NIÑOS LIBRES Y REDIMIDOS A CIUDADANOS DE NINGÚN LUGAR .....	302
6.3.2. LAS ACTAS DE NACIMIENTO EXTEMPORÁNEAS COMO ESTRATEGIA DE EMPODERAMIENTO LEGAL. ....	305
6.3.3. LA CREDENCIAL DEL <i>KEBELE</i> COMO FORMA INDIRECTA DE OSTENTAR LA CIUDADANÍA NOMINAL ETÍOPE .....	308

<b>6.3.4.</b> EXTRANJEROS Y MIGRANTES INDOCUMENTADOS EN SU PROPIO HOGAR: LA OBTENCIÓN DE LA CIUDADANÍA FORÁNEA .....	<b>312</b>
<b>6.4.</b> EL <i>TATAKI</i> RASTAFARI COMO ESTRATEGIA COMUNITARIA FRENTE A LA INSEGURIDAD PÚBLICA .....	<b>315</b>

***CAPÍTULO 7: DINÁMICAS DE SOCIALIZACIÓN RASTAFARI: EL JUEGO CONTEXTUAL DE LAS DIMENSIONES IDENTITARIAS.*** **324**

---

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>324</b>
<b>7.1.</b> LA DIMENSIÓN IDENTITARIA “MACRO” COMO GENERADORA DE GRUPISMOS EN EL CONTEXTO DE LA POST-REPATRIACIÓN .....	<b>328</b>
<b>7.2.</b> LA DIMENSIÓN IDENTITARIA “MESO” COMO INCENTIVO PARA EL DESARROLLO DE RELACIONES SOCIALES MÁS PROFUNDAS ENTRE REPATRIADOS “CONNACIONALES” .....	<b>337</b>
<b>7.3.</b> LA DIMENSIÓN IDENTITARIA “MICRO” COMO AGENTE CULTURAL PARA EL DESARROLLO DE ANTAGONISMOS Y FRAGMENTACIONES SOCIALES .....	<b>345</b>
<b>7.4.</b> RECONFIGURACIÓN IDENTITARIA DE LOS “RASTAFARI LIBRES” .....	<b>353</b>
<b>7.4.2.</b> EL CRONOTOPO FAMILIAR COMO PRIMER ELEMENTO DE SOCIABILIZACIÓN Y CONSTITUCIÓN IDENTITARIA .....	<b>355</b>
<b>7.4.3.</b> EL CRONOTOPO DE LA EDUCACIÓN INSTITUCIONALIZADA COMO FACTOR PARA EL DINAMISMO IDENTITARIO .....	<b>361</b>

***CAPÍTULO 8. SHASHEMANE: ¿EL VERDADERO HOGAR DE LOS RASTAFARI?*** **366**

---

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>366</b>
<b>8.1.</b> DE ETÍOPES EN EL EXILIO A RASTAFARI REPATRIADOS .....	<b>370</b>
<b>8.2.</b> DE RASTAFARI REPATRIADA A JAMAICANA EN EL EXILIO .....	<b>378</b>
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>395</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>407</b>

## *Introducción.*

---

*I vision Ithiopia; look and you will see,  
I vision Ithiopia; the land of which I be.  
The Throne has never been conquered;  
Because the King is He.  
I vision Ithiopia; born the King He be.  
For at that place in Zion  
I and I behold the Lion.  
I vision Ithiopia; to Jah I and I give thanks.  
I vision Ithiopia; the Ark of the Covernant.  
I vision Ithiopia; the people are you and me.  
I vision Ithiopia; come and you will see...  
("Ethiopia". Cleon Ras JaJa Golding).*

### *En el Camino a Sión.*

Mi paso por Israel había transcurrido como una premisa espiritual que por su conexión histórica con mi destino final, refrescó mi memoria mientras caminaba por las callejuelas de la vieja ciudad amurallada de Jerusalén; un recorrido que me recordó aquella historia que 15 años atrás (al convertirme en Rastafari<sup>1</sup>) había escuchado por primera vez: la historia de la reina Makeda de Saba y el rey Salomón de Israel.

Mientras aquella memoria se hacía presente en mi mente, seguía caminando por las callejuelas empedradas de Jerusalén y tras dejar atrás sus intensos olores a mirra, incienso y diferentes especias, al entrar a la Explanada del Templo, luego de observaba el majestuoso Muro Occidental vino a mi mente una imagen idílica del Primer Templo: el Templo de

---

<sup>1</sup> Utilizo la palabra Rastafari para referirme tanto a la cultura desarrollada en Jamaica a finales de la década de 1930, como al conjunto de individuos que forman parte de ésta. Así, coincido con Douglas R. A. Mack (un anciano Rastafari jamaicano) cuando establece que los Rastafari disgregados por el mundo comparten al menos tres conceptos básicos (aunque éstos, pueden tener algunas variaciones): 1) la idea de que el emperador Haile Selassie I de Etiopía es el mesías retornado, 2) la idea de que los africanos transportados al hemisferio occidental (y sus descendientes) tienen el derecho a demandar la repatriación; y 3) La idea de que Etiopía es una parte integral del Jardín del Edén (Cfr. con Mack, 1999:51). En este sentido, es importante mencionar desde ya, que dado que Etiopía (tanto el Estado que hoy conocemos por dicho nombre, como el concepto de *Etiopía* en términos simbólicos que generalmente es asociado con el continente africano en general) al ser un elemento fundamental en la constitución identitaria de los Rastafari, se convierte en un componente clave dentro de la concepción que los Rastafari han forjado históricamente en torno al "mito del retorno", aspecto que como veremos a lo largo del presente trabajo, es una de las características que manifiestan la condición diaspórica de los Rastafari.

Salomón en donde de acuerdo al libro del *Kebra Nagast*<sup>2</sup>, la reina Makeda y el rey Salomón habían construido su historia de amor, una historia que explica la fundación de la dinastía davídica que reinó en Etiopía hasta 1974.

Y aunque mi visita por los barrios judío, musulmán, cristiano y armenio, o por la tumba del rey David, la Gran Sinagoga, el Domo de la Roca, la Iglesia del Santo Sepulcro, el Monte de los Olivos y el Monte Sión dejaron una huella imborrable en mi ser; un momento especial de aquella experiencia fue la visita al monasterio de *Debre Genet*, una micro-comunidad de etíopes cristianos ortodoxos que dentro de las legendarias tierras del rey David, me brindó mi primera experiencia concreta entorno a Etiopía, su gente, su culinaria y una de sus principales religiones.

Fue así que tras visitar la Tierra Prometida de los judíos en diáspora, llegó uno de los momentos de mayor relevancia en toda mi vida: iniciar el viaje que me llevaría a la Tierra Prometida de los Rastafari en diáspora: Etiopía.

Con tal fin, trece días después de arribar en Israel, me encontraba en las instalaciones del Aeropuerto Internacional Ben Guiron de Tel Aviv, en donde tras registrar mi equipaje, al sostener sobre mi mano izquierda el boleto del vuelo de *Ethiopian Airlines* que me transportaría a Addis Ababa<sup>3</sup>, con la piel estremecida y los ojos llenos de lágrimas, finalmente caí en cuenta de lo que como un Rastafari de México estaba a punto de realizar; pues aunque poco más de un año atrás, al ingresar al doctorado en Antropología del Centro de Investigaciones y Estudios Supriores en Antropología Social había quedado confirmada mi inminente visita a Etiopía, la tierra que como Rastafari había aprendido a exaltar y a identificar como un hogar simbólico; las actividades académicas y los preparativos para el trabajo de campo habían rezagado aquel momento en el que finalmente fui consiente de que estaba por cumplir el sueño de miles de Rastafari disgregados por el mundo: el sueño de la *repatriación*.

Cinco horas después de haber iniciado el vuelo, aterricé en Addis Ababa y nuevamente las lágrimas invadieron mi rostro. Ahora me encontraba pisando el bastión nunca antes conquistado del continente negro; el territorio que el emperador Haile Selassie I había

---

<sup>2</sup> El *Kebra Nagast* es un libro canónicos que forma parte de Biblia utilizada por la Iglesia Ortodoxa Etíope.

<sup>3</sup> Es la actual capital de Etiopía fundada en 1887 por el emperador Menelik II. Normalmente las traducciones al inglés cambian el termino de Addis Ababa (Nueva Flor) por el de Addis Abeba; pero como el termino original en amhárico es el de Addis Ababa, yo he decidido utilizar éste.

gobernado por 44 años; aquel en el que los guerreros etíopes habían resistido la invasión italiana; en el que el emperador había instaurado la Organización para la Unidad Africana y en donde el mismo, había puesto todos sus esfuerzos y esperanzas para convertir a la nación en la capital política de África. El territorio en donde iniciaría una nueva travesía de investigación antropológica.

Las dos primeras semanas de mi estancia en Etiopía transcurrieron en Addis Ababa, en donde visité sitios tanto relevantes para entender la historia de la nación, como fundamentales para profundizar en la espiritualidad Rastafari.

El primer sitio que recibió mi vista fue el *Genete Leul Palace*, el antiguo palacio del emperador Haile Selassie I construido sobre las parcelas de tierra que éste heredó de su padre, el Ras Makonnen (primo del emperador Menelik II) y que a principios de la década de 1960 se convirtió en el primer y principal campus de la recién inaugurada Universidad Haile Selassie I (actualmente denominada Universidad de Addis Ababa).

Este recinto es la sede actual del Instituto de Estudios Etíopes y del Museo Etnológico Nacional, un sitio que además de presentar una interesante colección de arte ortodoxo y de los principales instrumentos musicales del país, conserva *cuasi* intactas las habitaciones de la emperatriz Woizero Menem y del emperador Haile Selassie I, sitio en el que quizá éste último, bajo el confort de su almeada, comenzó a pensar en la posibilidad de otorgar algunas parcelas de tierra dentro de su imperio, a los afrodescendientes de las diásporas que de una u otra forma apoyaron a Etiopía durante la invasión italiana de 1936 a 1941.

Otro sitio de interés en este viaje espiritual e histórico fue el de la catedral de San Jorge ubicada en el corazón de Addis Ababa: la zona de *Piazza*. Este recinto representativo de la fe ortodoxa etíope, fue construido hacia 1886 pero no fue sino hasta el 2 de Noviembre de 1930, que cobró relevancia internacional al ser el escenario en el que diferentes representantes de Estados europeos, asiáticos y americanos, se congregaron para presenciar la coronación del último emperador etíope: Haile Selassie I.

Esta coronación, al ser reconocida por un puñado de garveyistas<sup>4</sup> jamaicanos como el cumplimiento de las profecías bíblicas que hablan sobre el segundo advenimiento de Cristo en su carácter de Rey, generó el surgimiento de los Rastafari, una cultura de base afro-

---

<sup>4</sup> El garveyismo fue un movimiento panafricanista impulsado por el líder jamaicano Marcus Mosiah Garvey Richards, y uno de sus postulados centrales fue el movimiento del retorno al África.

centrada que en sus inicios, fue vista como un movimiento político-mesiánico en contra del colonialismo inglés, y que posteriormente, desarrolló toda una forma de concientización diaspórica en torno al “mito del retorno” en la que sus miembros, al autodefinirse como etíopes disgregados por diferentes partes del mundo<sup>5</sup>, claman su derecho a regresar a casa: Etiopía.

Otro momento especial durante mi recorrido en la capital etíope fue durante la visita realizada a *Leghar*, la antigua estación de trenes construida por los franceses e inaugurada en 1917 durante el gobierno de la emperatriz Zauditu. Durante esta visita, contemplé el monumento del León de Judá esculpido en 1930 por el artista Georges Gardet; monumento que durante la invasión italiana fue expropiado para ser instaurado en las inmediaciones del monumento a Vittorio Emanuele II a un lado de la *Piazza Venezia* en Roma. Cuenta la historia, que cuando éste monumento de cobre y hormigón se encontraba en Roma, durante las celebraciones por el cuarto aniversario de la victoria italiana sobre Etiopía, Benito Mussolini, Adolfo Hitler y el rey Víctor Emanuel III, se encontraban en el balcón del Duce de la *Piazza Venezia* observando el desfile militar, cuando dentro de éste, un convoy de las tropas italo-africanas inició su exhibición. Dentro de esta caravana se encontraba un joven soldado eritreo llamado Zerai Deres, quien al ver la estatua del León de Judá al lado de la de Vittorio Emanuele II, enfureció desenvainando su espada para matar y herir a numerosos oficiales de la milicia italiana antes de ser acribillado en aquel mismo instante.

Para la década de 1970, el monumento regresó a Etiopía y desde entonces se yergue frente a *Leghar* como orgulloso símbolo del patriotismo etíope, un patriotismo que no únicamente le confiere identidad a los ciudadanos etíopes, sino también, a los Rastafari de diferentes partes del mundo que aún sin ser reconocidos jurídicamente como *etíopes de la diáspora* con el derecho a que se les confiera la ciudadanía nominal etíope; sienten un profundo amor por dicho país.

---

<sup>5</sup> En la actualidad, esta idea de su autodefinición como “etíopes en el extranjero”, continua teniendo un lugar importante en su discurso político. De aquí que los Rastafari repatriados de Shashemane, sin importar su país de origen, al preguntarles sobre las razones que los llevaron a radicar en Etiopía, respondieron frases como: “Because I’m an ethiopian and because for that I and I came home” (Entrevista con Ras Mau Mau, Octubre 10 de 2014, Shashemane, Kebele 01); “Because when I turned into Rastafari, I realized that I wasn’t from America and I realized that originally I came from Ethiopia, so as ethiopian I wanted to come home” (Entrevista con Sister Linda, Agosto 21 de 2014; Shashemane Kebele 010); “Because I was born in Bermuda, but later, I discovered that I and I came from Ethiopia” (Entrevista con Ras Dani, Diciembre 18 de 2014, Shashemane Kebele 010).

Luego de visitar éstos y otros sitios históricos en la capital etíope, llegó el momento de emprender el viaje hacia el sur del país hasta mi destino final: Shashemane<sup>6</sup>; y gracias a la intervención de Giulia Bonacci (Rastafari e historiadora francesa, investigadora de la presencia Rastafari en Etiopía) realicé el recorrido acompañado por Ras Kawintseb, un Rastafari originario de Trinidad y Tobago que se convertiría en mi anfitrión durante el trabajo de campo.

Durante los 250 kilómetros que separan a Addis Ababa de Shashemane, mi anfitrión me puso al tanto de las principales problemáticas por las que atraviesan los Rastafari residentes en el sitio, problemáticas que sobre todo tienen que ver con cuestiones de índole jurídico.

Fue así que a través de esta plática, pude profundizar más sobre el hecho de que la mayoría de los Rastafari que radican en Shashemane lo hacen bajo un estatus de migrantes indocumentados, y de que por este hecho, están imposibilitados jurídicamente para tener acceso legal a las tierras que habitan, para conseguir un trabajo dentro del sector económico formal y para lograr que sus descendientes nacidos en Etiopía, tengan la oportunidad de ser reconocidos como ciudadanos etíopes.

Esta misma plática me hizo saber que los Rastafari de Shashemane son constantemente interpelados por los etíopes locales como *faranji* (extranjeros), sin importar que los primeros llevaran radicando en el sitio por más de 40 años; y que frente a toda esta situación, los Rastafari no han logrado alcances políticos importantes debido a que la comunidad, si bien está unificada por su identidad colectiva en tanto Rastafari repatriados, también ha desarrollado ciertos conflictos internos generados por las diferentes perspectivas que éstos tienen sobre Etiopía y la repatriación<sup>7</sup>.

Aproximadamente 5 horas después de iniciar el viaje la plática fue interrumpida cuando mi interlocutor me pidió que mantuviera la mirada fija hacia el lado izquierdo de la carretera, ya que en instantes, podría atestiguar la bienvenida a Shashemane. De esta forma, luego de algunos minutos de mantener mi mirada fija en aquella dirección, desde mi

---

<sup>6</sup> El nombre de Shashemane está asociado con una mujer llamada Shashe, que regularmente vendía tabaco en un lugar que actualmente es conocido como Arada. De acuerdo a la historia popular, sus clientes solían llamar a su área de residencia *Mena Shashe* que en oromiffa (el idioma del grupo étnico Oromo) significa “la casa de Shashe”; fue por esta razón que la actual ciudad recibió el nombre de Shashemane, ya que se piensa, ella fue una de las primeras habitantes del asentamiento (*Cfr.* con Asha, et al, 2006:10).

<sup>7</sup> Estas diferentes perspectivas se dan por varios factores, pero como veremos más adelante, uno de los principales generadores de dicha heterogeneidad es el que tiene que ver con el desarrollo de diferentes organizaciones Rastafari de entre las que destacan, la Orden Nyahbinghi, la Orden Bobo Ashanti, y la Organización de las 12 Tribus de Israel.

posición en el autobús pude observar un cartel con el rostro de Bob Marley que contenía la leyenda “Welcome to Shashemane”, y aproximadamente 5 minutos después, Ras Kawintseb gritó “*Warach Ale*” para indicarle al conductor que detuviera el vehículo, pues era el momento de bajar de él.

Con mochila al hombro, luego de que Ras Kawintseb y yo descendiéramos del camión, mi acompañante, con una explosión de alegría espetó: “bienvenido a Shashemane; bienvenido a nuestro hogar. Los musulmanes tienen su Meca, los católicos su vaticano, los judíos su Jerusalén; nosotros los Rastafari tenemos nuestra Tierra Prometida y ese sitio es aquí; nuestro Sión, el sitio que nuestro Dios, el emperador Haile Selassie I nos regaló para que pudiéramos vivir bajo nuestra propia viña e higuera”.

Lleno de regocijo por estar pisando aquellas legendarias tierras que contienen una escancia sagrada en la historia Rastafari; aturdido por la impresión, mientras sentía que el palpitar de mi corazón golpeaba sobre mi pecho como si implorara salir de su cavidad para también tener la oportunidad de admirar el entorno, comencé a dar una vuelta de 360° sobre mi eje, y fue así que por primera vez tuve la oportunidad de observar aquel sitio.

Desde mi posición, frente a mí se alzaba la carretera que a unos 100 metros de distancia alberga la gasolinera de la compañía *Noc*, y al vislumbrarla, Ras Kawintseb me comentó que a un costado de ella se encontraba uno de los inmuebles más emblemáticos para los Rastafari: el Tabernáculo<sup>8</sup> de la Orden Nyahbinghi; un proyecto que comenzó a gestarse en 1992 bajo la diligencia del *Centenary Committee for Rastafari*, quien con la ayuda monetaria internacional de los Rastafari disgregados por el mundo, construyó el recinto que fue inaugurado el 23 de Julio de 1996 cumpliendo un doble propósito: “el de tener un lugar comunitario ameno dentro de las tierras de Shashemane, y el de fungir como un símbolo de la repatriación y del desarrollo económico de la comunidad Rastafari en Shashemane” (JAHUG, 1995:33).

Desde aquel punto, girando la vista hacia la izquierda, pude observar una serie de casas que construidas al lado de la carretera hacían de pequeños restaurantes, tiendas de abarrotes y salones de café; pero lo más interesante, fue notar que algunas de éstas estaban decoradas

---

<sup>8</sup> El tabernáculo es un inmueble de forma circular que para los Rastafari tiene una connotación sagrada pues es en este sitio, en donde se celebran las ceremonias rituales.

con los colores verde, amarillo y rojo con el León de Judá al centro (la antigua bandera del imperio etíope que es utilizada como uno de los principales emblemas Rastafari).

Siguiendo esta hilera de casas, cuando mi cuerpo ya había girado 90° sobre su eje, distinguí una propiedad de mayores dimensiones a las anteriores y cuando detuve mi movimiento para observar con más detalle la fachada, Ras Kawintseb me comentó que se trataba del Cuartel General de las 12 Tribus de Israel; pero su comentario fue interrumpido cuando un grupo de jóvenes que se encontraban escuchando *reggae* a las afueras del recinto, espetaron con un inglés jamaicano (*patois*): “*Ras Kawintseb, Rastafari!!! Wa’gwan breda* (¿cómo estás hermano?); *Welcome Home*” y luego de saludarlos, giré 90° más para observar el otro lado de la carretera desde donde contemplé una carreta repleta de bloques de paja tirada por un burro.

Al girar 90° más, me encontré con el rostro de Ras Kawintseb quien con una gran sonrisa, me hizo saber que debíamos comenzar a caminar. Fue así que luego de dar algunos pasos sobre la carretera, en una callejuela sin nombre doblamos a la derecha y continuamos nuestro andar por aproximadamente 10 minutos más sobre un sendero de agrietada tierra color marrón que se extendía por toda la llana sequedad del paisaje.

Mientras caminábamos, mi anfitrión me contó que todo lo que mis ojos habían visto, era parte de las tierras que en la década de 1950 había donado el emperador Haile Selassie I para el asentamiento de los afrodescendientes de las diásporas que habían apoyado a Etiopía durante la invasión italiana, pero que por diferentes razones históricas, en la actualidad, la mayoría de esas tierras eran ocupadas por etíopes locales. Mientras estas palabras resonaban en mi cabeza, unos niños que jugaban descalzos sobre la llanura, se acercaron como una estampida para jalarnos de los pantalones y las mochilas mientras con sus chirriantes voces espetaban “*faranji, faranji, give me one birr*<sup>9</sup>”.

Luego de que Ras Kawintseb me explicara que eso era bastante normal y que en ningún momento debía de darles ni un sólo *birr* a ellos o a cualquier otra persona que me lo pidiera, mientras pasábamos al lado de un montículo de paja que contenía en su interior *teff* (un grano endémico parecido al trigo creciendo al sol con un dorado pálido por todo el campo etíope) nos cruzamos con un Rastafari de tez blanca y abundante barba grisácea que

---

<sup>9</sup> El *birr* es la divisa oficial de Etiopía y su equivalente en dólares es de aproximadamente 0.035 centavos.

al cargar sobre sus hombros una paca de vigas de manera, espetó frente a nosotros: “Rastafari”, mientras continuaba con su andar.

Al instante, mi anfitrión me comentó que se trataba de Ras Ibi, un Rastafari perteneciente a la Orden Nyahbinghi originario de Suecia que vivía al otro lado de la carretera en una zona denominada como el *Kebele* 01. Luego de darme estos detalles, mi interlocutor mencionó que los Rastafari vivían en los *Kebeles* 01 y 010 de Shashemane y que el área era conocida por los etíopes locales como el *Jamaica Safar* o vecindario jamaicano, lo cuál, a él le parecía un gran error porque los Rastafari asentados en el sitio no únicamente provenían de Jamaica, sino de una gran diversidad de países.

Tras seguir caminando, nos encontramos con otro Rastafari que luego de darme la bienvenida se presentó como Albert Lee, un Rastafari Bobo Ashanti originario de Estados Unidos de Norteamérica, y luego de secar su frente con una toalla, nos comentó que se encontraba arando la tierra.

Tras despedirnos de éste, casi cuando arribábamos a la casa de Ras Kawintseb, mi anfitrión me comentó que la propiedad de la tierra era uno de los principales problemas por el que atravesaban los Rastafari de Shashemane, ya que el gobierno actual, no reconocía las tierras donadas por Haile Selassie I como propiedad de los repatriados. Fue entonces que al instante, entendí que aquel campesino Rastafari labraba una tierra que no le pertenecía, que nunca fue de su padre, que nunca fue de su abuelo ni de su tatarabuelo, y que jamás será de su hijo, nieto o bisnieto.

Finalmente llegamos a la casa de Ras Kawintseb, y luego de que su esposa e hijos me dieran la bienvenida, nos sentamos alrededor de un anafre que con sus crujientes brazas calentaba un jarrón de barro negro que contenía en su interior uno de los granos más representativos de Etiopía: el café; y así, mientras disfrutaba de aquel elixir negro en la Tierra Prometida, Shashemane y su gente me daban la bienvenida abriéndome sus puertas para la realización de una nueva investigación.

### *Planteamiento del problema.*

La idea del “regreso a casa”, que como ya he mencionado entre línea, es la razón por la que hoy en día es posible encontrar en Etiopía a una comunidad de individuos Rastafari provenientes de diversas partes del mundo, no es una idea exclusiva de este grupo social,

sino más bien, una característica recurrente en los denominados grupos diaspóricos. Pero, ¿cómo es que los Rastafari llegaron a la conclusión de que Etiopía era su verdadero hogar?

La respuesta a ello se remonta a la época de la esclavitud negra en América cuando los africanos cautivos desarrollaron la idea de “regresar a la casa ancestral” como una forma de filosofía de resistencia frente a sus captores europeos (*Cfr.* con Campbell, 1985:211); y aunque durante dicho periodo se tienen muy pocos registros históricos sobre el retorno a África de este tipo de población, los intentos por escapar de las plantaciones o incluso, la organización de motines en los barcos que los transportaban de África a América, “intentos que no fructificaron en la inmensa mayoría de las ocasiones, muestran un anhelo constante, repetido a lo largo de todo el periodo esclavista, de retorno a la tierra de origen” (Izard, 2005:96).

Pero además de ello, dentro de esta filosofía de resistencia, la muerte (que era entendida como una etapa más dentro del ciclo de vida), se convirtió también en una forma de liberación y redención (*Cfr.* con Campbell, 1985:211; Bonacci, 2015a:14) toda vez que a través de ella, se pensaba que el espíritu de los esclavos podía atravesar el océano para regresar a la madre tierra luego de la vida en el exilio americano.

Por otra parte, también existieron casos en los que los propios captores europeos, se convirtieron en el principal vehículo de la repatriación, aunque ésta, muchas veces fue de manera forzada. Un ejemplo de ello es el caso del retorno a Sierra Leona de un número importante de afrodescendientes ex esclavos.

Esta particular historia se desarrolló tras la Guerra de Independencia Americana en 1783 cuando miles de esclavos africanos que pelearon del lado de Inglaterra, emprendieron el viaje trasatlántica para residir en la ciudad londinense; pero al ser mal recibidos por la población inglesa, la Corona creó el Comité para la Gente Negra Pobre, quien se encargó de buscar alguna solución sobre la creciente problemática racial en el Imperio. De esta forma, Sierra Leona se convirtió en 1787, en uno de los primeros asentamientos habitados por africanos de las diásporas que voluntaria o involuntariamente regresaron a la tierra ancestral.

Poco más de 30 años después de la Guerra de Independencia Americana, el naciente Estado norteamericano desarrolló su propio proyecto de repatriación afrodescendiente. Esta empresa fue gestada por la Sociedad Americana de Colonización cuyo propósito fue el de

auxiliar al nuevo gobierno a encontrar un lugar apropiado para enviar a los negros libertos y sus descendientes fuera del territorio americano (*Cfr.* con De la Serna, 1994: 36-37); fue así que se creó el Estado de Liberia como un protectorado Norteamericano, mismo que entre 1829 y 1865, recibió a 15,000 afroamericanos convirtiéndose así, en el asentamiento africano más poblado de la época por una comunidad de africanos nacido en América (*Cfr.* con Campbell, 1985:215). Y aunque el establecimiento de Liberia en términos políticos es bastante controvertido por el hecho de que éste, más que representar la liberación y redención de los afronorteamericanos, visto desde un proceso hegemónico es entendido como una salida que el gobierno norteamericano tomó para expulsar de su territorio a la población no deseada; con el transcurrir de los años, Liberia se convirtió en un símbolo de la repatriación.

Bajo estos parámetros, cuando en 1914 comenzó a gestarse el movimiento panafricanista de Marcus Garvey, los afrodescendientes afiliados a su organización (la *Universal Negro Improvement Association*) centraron gran parte de sus esfuerzos internacionales en el desarrollo de un proyecto conocido como “el plan liberiano”, que en teoría, buscaba la repatriación masiva de éstos hacia la capital liberiana.

Este proyecto no fructífero, pero durante el mismo siglo XIX otras organizaciones de afrodescendientes disgregados por el continente americano sí lograron la repatriación. Un ejemplo paradigmático de esto es el caso de los afrobrasileños, quienes retornaron de forma masiva a lo que hoy conocemos como Ghana, Benín y Nigeria (*Cfr.* con Izard, 2005:96).

Y aunque todos estos ejemplos son fundamentales para entender el desarrollo ideológico que este tipo de comunidades generaron en torno a la idea del “mito del retorno” a África, volviendo al caso de los Rastafari, es importante hacer notar que la visión panafricanista de Marcus Garvey sobre el “Regreso a África”, tuvo una fuerte influencia en el desarrollo de la concientización diaspórica de los pioneros Rastafari jamaicanos; pero no en el sentido de que éstos desarrollaran la idea del retorno a Liberia, sino más bien, en el sentido de que a través de la filosofía del retorno, elaboraron su propia concepción sobre Etiopía como el sitio al que tenían que volver.

Esta idea surgió en primera instancia debido a que Etiopía era el sitio gobernado por Haile Selassie I (su Dios); pero además, la noción se reforzó cuando 1937 se creó la *Ethiopian World Federation Inc.* (E.W.F Inc. por sus siglas en inglés), una organización

establecida en Nueva York por ordenes del emperador Haile Selassie I para que su líder, el doctor Malaku Beyen, promoviera la ayuda de los afrodescendientes de las américas para que Etiopía resistiera la invasión de la Italia fascista. Y es que gracias a la buena respuesta de los afrodescendientes, luego de que el emperador recuperara su imperio, hacia finales de la década de 1940 ordenó, bajo la administración de la E.W.F Inc., la donación de tierras al sur de Etiopía en el poblado de Shashemane para el asentamiento de todos los afrodescendientes que quisieran vivir bajo su reino; gesto que rápidamente potencializó la idea de los Rastafari jamaicanos por desear “regresar” a la Tierra Prometida.

Tras la donación de estos territorios, la década de 1950 fue testigo del establecimiento de la primera familia de repatriados en dicha área: una familia de judíos afrodescendientes originaria de Monserrat compuesta por Helen y James Piper, quienes por pertenecer a la E.W.F. Inc. tuvieron la oportunidad de acceder a las tierras; pero no fue sino hasta la siguiente década que finalmente arribaron al sitio los primeros Rastafari.

En el transcurso de estos hecho, de vuelta en Jamaica, en 1960 el Primer Ministro Norman Manley, por petición de la comunidad Rastafari de la isla decretó la realización de una investigación sobre las principales problemáticas y demandas que esta comunidad pedía al gobierno de la Corona Inglesa. Dicha investigación dirigida por Rex Nettleford, Roy Auger y M.G. Smith, fue publicada en 1960 bajo el nombre de “Reporte sobre el movimiento Rastafari en Kingston” y se convirtió en el primer trabajo académico que investigó a los Rastafari jamaicanos (*Cfr.* con Campbell, 1985:104). Pero más allá de esto, la importancia del Reporte tiene que ver con el hecho de que a través de él, los autores, al observar que uno de los principales componentes ideológicos de los Rastafari de aquella época, era la idea de la repatriación hacia Etiopía en particular y África en general, recomendaron al gobierno de Jamaica la implementación de una comitiva que visitara diferentes países africanos para que ésta, estudiara las posibilidades reales de la repatriación (*Cfr.* con Smith, *et al*, 1960).

Con este antecedente, poco antes de la declaración de independencia jamaicana, el gobierno de Norman Manley autorizó el desarrollo de un proyecto denominado “Misión a África” en el que auspició el viaje de 9 individuos jamaicanos a 5 Estados africanos: Etiopía, Gana, Nigeria, Liberia y Sierra Leona. La finalidad de este proyecto era la de explorar las posibilidades para la migración masiva y el asentamiento en África de todos

aquellos jamaicanos que quisieran regresar a la madre tierra, y dentro de la comitiva, tres individuos Rastafari formaron parte de la misión: Filmore Alveranga, Douglas Mack y Mortimer Plano, quienes en su reporte, además de confirmar la apertura de todos los Estados visitados para el asentamiento de los afrodescendientes jamaicanos, relataron un encuentro con el emperador Haile Selassie I enfatizando la disposición de éste para recibir a todos los afrodescendientes que quisieran radicar en las tierras donadas de Shashemane.

Fue así que cuando el reporte se expandió por toda la isla, el fervor Rastafari por emprender el viaje a Etiopía cobró aún más relevancia y con el, la construcción del “mito del retorno” se convirtió en un pilar fundamental en la construcción identitaria diaspórica de los pioneros Rastafari. Así, la década de 1960 atestiguó la forma en la que el “mito del retorno” se convirtió en una realidad cuando los primeros Rastafari (de entre los que se encontraban Clifton e Inez Baugh, Noel Dyer y Gladstone Robinson), llegaron a la “tierra prometida” en Shashemane.

Para la década de 1970 ya existían en Shashemane por lo menos 10 familias de repatriados, mismos que subsistían bajo la implementación de la agricultura. Pero el tiempo de bonanza en el que los Rastafari de Shashemane vivían bajo el mandato de su Dios Haile Selassie I, cesó en 1974 cuando estalló la revolución socialista que depuso al último emperador etíope.

Cuando esto sucedió, más del 80% de las tierras donadas de Shashemane fueron expropiadas por el nuevo gobierno, y durante los 17 años del régimen socialista (1974-1991), aunque el acceso a la tierra fue un duro golpe para la estabilidad económica y el crecimiento de la comunidad Rastafari de Shashemane, todos aquellos repatriados que decidieron quedarse en el país<sup>10</sup>, mantuvieron una relativa estabilidad política para con el gobierno del *Colonel* Mengistu Haile Mariam. Este hecho se puede observar en la declaración que éste último, realizó mientras hacía una fuerte crítica a los etíopes que abandonaban el país, ya que frente a esta postura, el *Colonel* observó que “la comunidad Rastafari de Shashemane, era un ejemplo del verdadero patriotismo en Etiopía” (JAHUG,

---

<sup>10</sup> Cuando la revolución estalló, al menos el 20% de los repatriados decidieron emprender el viaje de regreso a sus países de origen, mientras que otros, quizá un 10% más, migró hacia países como Kenia y posteriormente Tanzania y Sudáfrica; razón por la que en la actualidad, también se encuentren comunidades de Rastafari repatriados en dichos sitios.

Vol. 5. P. 25); opinión que sin embargo, no favoreció a los repatriados para que éstos fueran reconocidos jurídicamente como ciudadanos etíopes.

En 1991 Etiopía vivió otra transición gubernamental, y tras el derrocamiento del gobierno socialista comenzaron a llegar cada vez más Rastafari provenientes de una gran cantidad de países alrededor del mundo.

Es así que en la actualidad, Shashemane se ha convertido en un símbolo que para los Rastafari representa la luz al final del túnel; pero cuando estos individuos finalmente cumplen su sueño de repatriación, generalmente experimentan una nueva fase de vida carente de derechos ciudadanos. Y aunque en sí, el Estado etíope actual no es responsable de ello debido a que no fue éste quien desarrolló la concientización diaspórica de los Rastafari por considerar a Etiopía como su hogar; el hecho es que la vida en la post-repatriación reconfigura la identidad Rastafari y las relaciones sociales que éstos desarrollan entre sí y entre los etíopes locales.

Bajo estos parámetros, mi pregunta central de investigación apuntó a indagar ¿de que forma los Rastafari experimentan tanto subjetiva como colectivamente, el proceso de la repatriación; y en qué sentido, este proceso es capaz de transformar la idea que éstos se forjan en torno a Etiopía, a la repatriación y al concepto del verdadero hogar?

Sin embargo, al tener en cuenta que el proceso de la repatriación se desarrolla en diferentes momentos y contextos (al menos tres: el momento previo a la repatriación, el momento de la repatriación, y el momento posterior a la repatriación), que a su vez están asociados con al menos tres diferentes procesos sociales, culturales y políticos (el de la formación histórica de la concientización diaspórica Rastafari en torno al “mito del retorno”, el de la experiencia migratoria de los repatriados en Etiopía, y el de las estrategias que éstos desarrollan frente a su situación migratoria, mismas que en ocasiones, reconfiguran su identidad diaspórica), surgió la necesidad de construir tres bloques temáticos de preguntas que se desprenden directamente de mi pregunta central de investigación; mismas que al resolverlas, pretenden dar una visión más profunda sobre la repatriación de los Rastafari en Shashemane y a la forma de vida que experimentan luego de “regresar a casa”:

- 1) ¿Cuáles son las similitudes y diferencias que a partir de su subjetividad y colectividad, los Rastafari pertenecientes a diferentes organizaciones y países,

generan sobre su derecho a la repatriación? y ¿con base a qué elementos sociales, políticos y culturales generan estas percepciones?

- 2) ¿De qué manera las percepciones de “raza”, nación, nacionalismo y ciudadanía, ponderan fronteras sociales, políticas y culturales entre el nosotros/los otros, y en qué sentido, estas percepciones son utilizadas por aparatos de Estado y por la ciudadanía etíope para marcar una diferenciación frente a los Rastafari repatriados?, y ¿de qué forma se materializan estas percepciones en las prácticas sociales de la vida cotidiana en Shashemane?
- 3) ¿Cuáles son las principales estrategias legales, políticas, económicas, sociales y culturales, que los Rastafari residentes en Shashemane, generan para afrontar la imposibilidad de conseguir una ciudadanía etíope? Y bajo el desarrollo de estas estrategias, ¿de qué forma la identidad de los Rastafari repatriados se reconfigura dentro del contexto etíope?

### *Shashemane: acercamiento contextual a mi campo de estudio.*

Etiopía, ubicada en la zona noreste del “cuerno negro” en el denominado “Cuerno de África”, es el Estado independiente más antiguo del continente, y aunque en la actualidad es el segundo país africano más pobre (antecedido por Níger), contiene un estatus político de gran envergadura debido a que alberga la Unión Africana y la Comisión Económica para África de las Naciones Unidas, siendo considerada su capital, Addis Ababa, como la capital política del continente africano.

En la actualidad, Etiopía se rige por un gobierno parlamentario federal, es decir que está conformado por 1 estado federal: Addis Ababa; y 9 estados autónomos: Tigrina, Afar, Amhara, Benishangul/Gumuz, Oromo, Somali, Naciones Nacionalidades y Personas del Sur, Gambela y Harari (Cfr. con *The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia* 1995. Art 45-49) (Ver mapa 1).

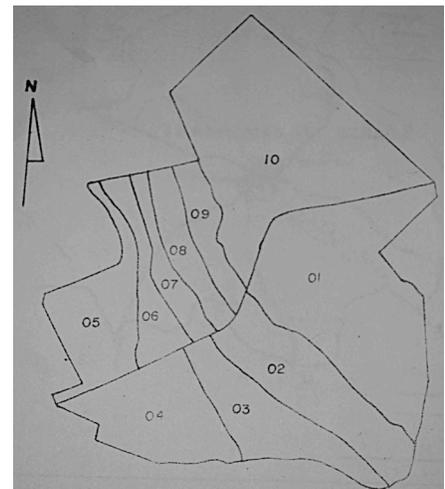


Mapa 1. Distribución política de los gobiernos autónomos estatales y el gobierno federal de la República Federal Democrática de Etiopía.

Por lo anterior, el gobierno de Etiopía se rige bajo un sistema escalonado dentro del que el gobierno federal ocupa la cima del poder, mientras que los 9 estados autónomos se rigen bajo la administración gubernamental distribuida piramidalmente en Zonas, Distritos (*Woreda*) y Comarcas (*Kebele*); es decir que dentro de dicho sistema, Shashemane (mi sitio de estudio), se encuentra ubicado en el estado autónomo Oromo al centro-sur de Etiopía en la zona de Shewa al este del estado Oromo (ver mapa 2), siendo en sí mismo un *Woreda* denominado *Shashemane Zuria* subdividido en 10 *Kebeles* (ver mapa 3).



Mapa 2. Ubicación de Shashemane dentro del estado autónomo Oromo.



Mapa 3. División Administrativa de Shashemane compuesta por 10 *Kebele*. (Getahun, 1988, Map.VII)

Shashemane se encuentra en una posición geográficamente estratégica, ya que es el punto de encuentro y partida hacia diferentes ciudades del sur de Etiopía. Funge como un sitio céntrico que conecta la zona meridional del país con el Valle del Rift, la ciudad de Hawassa, la reserva natural del Lago Langano y el parque nacional Abijatta-Sgalla; además de que sirve como ruta de afluencia internacional de comercio que conecta la nación con el vecino país de Kenia.

El poblado de Shashemane fue fundado en la primera década del siglo XX como un asentamiento militar; aunque no fue sino hasta 1920, que la presencia dominante de la etnia Oromo comenzó a mermar con la llegada de los colonos del norte (principalmente Amhara y Tigrina). En adelante, este enclave fue creciendo cada vez más, y para 1965 ya contaba con una población aproximada de 7,500 habitantes (*Cfr.* con Bjerren, 1985:86).

Al inicio de la década de 1970 la población de Shashemane ya contaba con 11,900 habitantes, y de acuerdo a Bjerén, para ese entonces lucía como cualquier otro pueblo de Etiopía construido a lo largo de la carretera, pues los edificios erigidos sobre ésta, se extendían por aproximadamente 1.5 kilómetros, a la vez que se adentraban hacia la llanura hasta una longitud aproximada de 250 metros (*Cfr.* con Bjerén, 1985:88).

En la actualidad (2017) el área urbana de Shashemane se extiende por aproximadamente 1,858 hectáreas y contiene en su territorio la afluencia de cuatro ríos: Laftu, Malka, Oda e Issa; y de acuerdo al último censo nacional (2007) que estimó la población total de Etiopía en 73,755,932 habitantes, los moradores de Shashemane ascienden a 100,454, de los cuales 49,800 son mujeres y 50,654 son hombres.

Pero más allá de los datos cuantitativos, un acercamiento a las cualidades de esta población nos permitirá observar la heterogeneidad sociocultural de mi zona de estudio, ya que Shashemane, al estar habitado tanto por inmigrantes provenientes de diferentes partes del país (*Cfr.* con Bjerén, 1985) como por migrantes internacionales (los Rastafari) que en su mayoría provienen del Caribe anglófono, contiene una variada gama sociocultural en términos étnicos, religiosos y de estatus socioeconómico. Un ejemplo de la heterogeneidad religiosa de ésta población, lo podemos observar en la siguiente estampa etnográfica que desarrollé una noche de junio.

“Debido a que la luz eléctrica desapareció hacia las 6 de la tarde, la noche en Shashemane calló pronto, y por ello, luego de cenar, aproximadamente a las 9 de la noche decidí ir a dormir. No obstante, mientras conciliaba el sueño, la ventana frente a mi cama me permitía contemplar el cielo iluminado por mil estrellas que fundidas en el firmamento cortaban la bóveda celeste con pequeños filos puntiagudos distribuidos por doquier. Frente a este escenario, en aquella obscuridad iluminada por la luz de las estrellas, mientras desde mi posición distinguía la silueta de los árboles temblando con la brisa, el sonido proveniente de la calle principal y los alrededores se hacía presente en todo momento. Los cristianos ortodoxos celebraban el día de la Virgen María y los cantos eclesiásticos provenientes desde la Iglesia de *Kidane Mehret* producidos por las agudas voces de los *Kes* (sacerdotes) acompañados del retumbar del *Kebero* (tambor eclesiástico bímembre) recorrían kilómetros de distancia sobre el gélido aire nocturno que se deslizaba entre las callejuelas campestres de Malka Oda y Shashemane. Hacia las 10 de la noche, la luz eléctrica se manifestó bajo el ensordecedor repicar de los bafles estereofónicos propiedad de un vecino Rastafari que dejaban escapar al aire uno de los *bits* más emblemáticos de las islas del Caribe: la música *reggae*; y aproximadamente dos horas después, un tercer sonido característico de otro grupo social, hizo su aparición: era el llamado del Iman para que la congregación musulmana se reuniera en la mezquita aledaña al río Malka Oda. De esta forma, la resonancia entremezclada de estos tres melodías invadieron

el ambiente hasta altas horas de la noche, acompañando el sueño que por fin pude conciliar” (Diario de campo, Julio 21 de 2014, Shashemane, Etiopía).

Esta diversidad religiosa de Shashemane, también se puede observar en el censo de 2007, en donde se establece que el total de cristianos ortodoxos asentados en el sitio es de 43,196 individuos, mientras que los musulmanes oscilan en los 31,145, seguidos por los protestantes con 24,108 adeptos, y finalmente 10,045 católicos.

Por otra parte, en cuanto a la diversidad étnica, Tamerat (2010) observa que la población de Shashemane está compuesta por 74.1% de individuos Oromo, 9.2% Amhara, 5% Welayta, 2.3% Kambata, 2.13% Gurage, y 7.2% de “otros” grupos étnicos (2010:17); y aunque los 10 *Kebele* de Shashemane no están habitados y distribuidos en torno a una composición étnica particular, es interesante observar que debido a la actividad migratoria interna, las personas de un mismo grupo étnico se han asentado tradicionalmente en un mismo *Kebele* o zona específica del *Kebele*.

Lo anterior se debe a que los integrantes de un mismo grupo étnico, al inmigrar de distintas regiones del país hacia Shashemane, crean redes sociales de base étnica que como factor cohesionador, influyen de manera determinante en las zonas que los inmigrantes buscan para su asentamiento final. De esta forma, por poner algunos ejemplos generales, hoy en día podemos observar que la mayoría de los inmigrantes de la villa de Bishate en el *Kebele* 09 son pertenecientes a la etnia Welayta, mientras que los inmigrantes de la villa de Bole en el *Kebele* 05 son de origen Gurage (*Cfr.* con Asha, et al, 2006:26-27).

Este mismo patrón de asentamiento post-migratorio lo podemos encontrar en la comunidad Rastafari residente en Shashemane, ya que por razones históricas, debido a que las tierras que el emperador Haile Selassie I donó para el asentamiento de los afrodescendientes de la diáspora se encuentran dentro de los *Kebele* 01 y 010, la mayoría de los Rastafari se han asentado en esta zona específica, pues en primera instancia, por razones políticas éstos buscan establecerse en los terrenos originalmente donados, pero además, porque regularmente buscan vivir en las inmediaciones de su propio grupo social, lo que ha dado como resultado, que la zona del *Kebele* 01 en donde radica la mayoría de los Rastafari, sea popularmente conocida como el *Jamaca Safar* (el barrio jamaicano).

Pero como ya mencionaba con anterioridad, otra característica poblacional de Shashemane, se encuentra en el estrato socioeconómico de los individuos, y en cuanto a

este rubro, es necesario mencionar que por lo general, en el poblado, las clases sociales están organizadas de acuerdo al tipo de negocios o la forma regular en la que generan sus ingresos. De tal suerte, la clase alta es propietaria de grandes hoteles, bares, tractores, camiones y tiendas de autoservicio; la clase media se compone por propietarios de pequeños salones de café, pequeños hoteles de entre 2 y 6 habitaciones, ganaderos y trabajadores de servicios civiles; la clase baja está representada por los trabajadores asalariados, los campesinos y los negociantes informales; y las personas de más bajos recursos depende directamente de la caridad de las demás personas (Asha, et al, 2006:24).

Bajo los parámetros anteriores, se puede observar que las principales actividades económicas de Shashemane se centran en los sectores comerciales, ganadero y agrícola. En cuanto al primero de éstos, las actividades mercantiles se desarrollan por medio de la implementación de pequeños negocios tales como hoteles, restaurantes, tiendas de café y tiendas de abarrotes; mientras que en el sector de la agricultura, los campesinos etíopes generalmente se centran en la producción de maíz, *teff*, cebada, trigo, legumbres, sorgo, café y papa dulce; a la vez que los ganaderos, crían vacas, toros, caballos, burros, cabras, ovejas y pollos (Asha, et al, 2006:7); todos éstos, productos que se comercian en el mercado local de *Arada Gebeya* conocido popularmente como Taiwán.

En su conjunto, todos estos factores hacen que la población etíope de Shashemane sea bastante heterogénea entre sí, factor que como veremos en otro momento, crea una variada gama de relaciones sociales entre éstos y los Rastafari repatriados. Pero además de todo lo anterior, dentro de este escenario representativo de Shashemane, también es importante mencionar que la comunidad Rastafari que habita el sitio, también presenta su propia heterogeneidad interna, y por ello, a continuación esbozaré brevemente las principales características sociales y culturales de dicha comunidad.

### *Los Rastafari de Shashemane.*

Los censos nacionales de Etiopía no hacen referencia alguna respecto a la población Rastafari de Shashemane; sin embargo, algunos académicos y/o miembros Rastafari de la comunidad han contabilizado a la población de la siguiente manera.

De acuerdo a Shelene Gomes (2011) en el momento de su investigación, los residentes Rastafari de Shashemane ascendían a 200 personas distribuidas en 71 casas habitaciones<sup>11</sup> de las cuáles, 25 eran de familias mixtas (es decir compuestas por Rastafari repatriados de Occidente<sup>12</sup> y ciudadanos etíopes). Por su parte, Giulia Bonacci (2008) sugiere que entre 1950 y 2003, 169 repatriados arribaron a Shashemane; mientras que Solomon Soroto (2008) estima que hasta 2008 el número de Rastafari repatriados en el área era de 219. Desde otra perspectiva, de acuerdo a la *Jamaica Rastafari Development Community* (JRDC por sus siglas en inglés)<sup>13</sup>, en 2009 el número de repatriados que no contaban con ciudadanía etíope era de 110 adultos y 68 niños que aunque nacieron en Etiopía, tampoco contaban con la ciudadanía etíope.

Sin embargo, de acuerdo a mi propia percepción basada en mi experiencia de campo y en algunas estimaciones que ciertos miembros de la comunidad me compartieron, calcularía que hasta mediados de 2015, la población Rastafari de Shashemane podría contabilizarse entre 300 y 400 residentes registrando tanto a los miembros de primera generación, es decir a los Rastafari repatriados, como a los miembros de segunda y tercera generación, es decir a los niños y jóvenes Rastafari nacidos en Etiopía de uno o ambos padres repatriados.

Bajo estos parámetros, el número aproximado de miembros de la comunidad con los que yo tuve una interacción constante, fue de unos 115 individuos adultos repatriados desde diversas partes del mundo, y de 65 niños y jóvenes Rastafari nacidos en Etiopía; es decir, 180 individuos que en su totalidad no cuentan con la ciudadanía nominal etíope y dentro de los que al menos, el 90% viven bajo un estatus de migrantes indocumentados.

Estos individuos pertenecen a cuatro diferentes organizaciones que no únicamente están presentes en Shashemane, sino en las diferentes países en donde radican los Rastafari.

---

<sup>11</sup> No obstante, de acuerdo a Solomon Soroto, la información obtenida en los *kebeles* 01 y 010 de Shashemane, le sugieren que para el momento de su investigación (2008) existían 218 casas habitacionales de individuos Rastafari; y eso, sin tomar en cuenta aquellas casas que no estaban registradas (*Cfr.* con Soroto, 2008:13).

<sup>12</sup> De acuerdo a la visión generalizase de los Rastafari (aunque con matices particulares) el concepto de Occidente se entiende como los lugares en donde reina *Babylon* o la maldad, lugares caracterizados por la enajenación de las personas, la mentalidad materialista, la delincuencia cotidiana y el súper-desarrollo económico a costa de la extinción de las reservas naturales.

<sup>13</sup> La JRDC es una ONG creada por los Rastafari miembros de la organización de las 12 Tribus de Israel asentados en Shashemane. Esta ONG tiene a su cargo una escuela preescolar y primaria que lleva el mismo nombre de la ONG y que está inscrita dentro del padrón nacional de las Instituciones educativas en Etiopía.

En orden cronológico de su creación en la isla jamaicana, la primera de estas organizaciones es la Orden Nyahbinghi surgida en 1947. En términos generales, los miembros de esta organización opinan que el emperador Haile Selassie I es Dios en su carácter de Rey y que Etiopía es la Tierra Prometida. En Shashemane, esta organización tiene presencia oficial al menos desde 1996<sup>14</sup> y de acuerdo a Soroto (2008) hasta el momento de su investigación existían en Shashemane, 22 miembros afiliados a ésta.

La orden Bobo Ashanti surgida en Jamaica en 1958, se caracteriza porque sus miembros consideran que existe una sagrada trinidad conformada por un sacerdote o Cristo negro personificado por el creador de la organización: el Príncipe Emmanuel Charles Edwards; un profeta encarnado en la persona de Marcus Garvey, y un rey: el emperador Haile Selassie I. Además, esta organización opina que todo el continente africano es el hogar de los afrodescendientes de la diáspora, pero que Etiopía es la capital de África, el cuarto principal del hogar. La presencia de ésta organización en Shashemane se remonta a 1992 y Soroto (2008) estima que existen 19 miembros de ésta, radicando en Shashemane.

La orden 12 Tribus de Israel creada en Jamaica en 1968 por un adepto Rastafari llamado Vernon Carrington popularmente conocido como *Prophet Gad*, establece que el emperador Haile Selassie I es la representación del Cristo bíblico y que bajo su dinastía, será coronado el Rey de Reyes que redimirá a la humanidad. Los miembros de esta organización opinan que cuando este rey recobre su trono, resurgirá Israel como la Nueva Jerusalén y ese, será el momento de la redención. Mientras tanto, opinan que Etiopía es su lugar de reunión y el sitio en la tierra de mayor seguridad para esperar el advenimiento de la Nueva Jerusalén. La presencia de los miembros de ésta organización en Shashemane se remonta a 1972 (Bonacci, 2014) además de que ésta, fue la primera organización Rastafari en establecerse en el sitio, y hoy en día, gracias a su tipo de administración<sup>15</sup>, es la organización que tiene

---

<sup>14</sup> Aunque antes de esta fecha ya existían algunos Rastafari repatriados pertenecientes a la orden Nyahbinghi, debido a que fue el 23 de Julio de 1996, la inauguración oficial del Tabernáculo Nyahbinghi en Shashemane, tomo esta fecha como el establecimiento oficial en la zona, de dicha organización. Para mayor información, ver JAHUG Vol. 5.

<sup>15</sup> De acuerdo a un Rastafari miembro de la organización, debido a que una de las principales finalidades de ésta, es la de promover la repatriación entre sus miembros, “cada mes, cada miembro de la organización da una donación y el dinero recaudado se va a un fondo que en su momento se utiliza para financiar la repatriación de los miembros [...] nosotros tenemos un registro de todos nuestros miembros, y ahí a cada miembro se le asigna un número, este número es su turno para repatriarse. Cuando se cuenta con el dinero para repatriar a alguien, en una reunión pública se lee el nombre del miembro al que le toca el turno de repatriarse y se le pregunta si está listo para venir a Etiopía; si él dice que sí, entonces la organización lo manda, si dice que no, entonces la organización pasa a preguntarle al siguiente en turo, y si éste si está listo

más adeptos en Shashemane; de acuerdo Soroto (2008) el número de miembros presentes en el poblado es de 138 adeptos.

Finalmente, existe otra organización de importancia en Shashemane denominada la *Ethiopian World Federation Inc.* (E.W.F Inc.). Esta organización fue creada en 1937 en Nueva York por Melaku Beyen bajo las ordenes del emperador Haile Selassie I con la finalidad de conseguir recursos económicos y ayuda humanitaria contra la invasión italiana a Etiopía (1936-1941); y aunque no es una organización Rastafari sino una que únicamente acepta entre sus filas a individuos afrodescendientes, por su conexión con Etiopía, es una organización en la que los Rastafari han estado involucrados históricamente. Además, esta organización fue la que originalmente se encargó de la distribución y administración de las tierras donadas de Shashemane que el emperador Haile Selassie I otorgó para el asentamiento de los afrodescendientes en diáspora, y debido a ello, los primeros Rastafari que llegaron al sitio fueron miembros de esta organización. De acuerdo a Soroto (2008) el número de miembros Rastafari en Shashemane pertenecientes a ésta, es de 26 personas.

Bajo estas parámetros, lo que podemos observar hasta aquí, es que la composición social de los Rastafari residentes en Shashemane, es bastante diversa debido a las diferencias ideológicas que los miembros de la comunidad presentan en tanto adeptos a una organización en particular; diferencias que como veremos a lo largo de la presente investigación, repercuten de manera importante en la sociabilización interna entre los miembros de ésta comunidad.

Pero además de esta diversidad, los Rastafari de Shashemane también se caracterizan por provenir de al menos 15 diferentes países (Bonacci, 2012) de entre los que destacan Jamaica (país que aporta más del 60 % de la comunidad de Rastafari repatriados en Shashemane) Trinidad y Tobago, Bermuda, Barbados, Dominica, Martinica, Guadalupe, Guyana, Estados Unidos de Norteamérica, Canadá, Inglaterra, Francia, Suecia, Austria, Alemania, Japón, Kenia y Sudan, entre otros; lo que nuevamente, nos habla de otro tipo de diversidad social que también repercute en las relaciones sociales de Shashemane.

Sin embargo, además de toda esta diversidad, un elemento más que genera la heterogeneidad de los Rastafari de Shashemane, es el que tiene que ver con sus

---

para repatriarse, el dinero se utiliza para financiar su viaje a Etiopía” (Entrevista con Ras Rusty, Julio 17 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

características somáticas y su color de piel, ya que si bien, la población Rastafari de Shashemane es en su mayoría de origen afrodescendiente (aproximadamente 95%), también existen algunos individuos no afrodescendientes<sup>16</sup> que en determinadas ocasiones, son interpelados de manera negativa dentro de las relaciones sociales internas del grupo. Ejemplo de ello, es el siguiente extracto etnográfico desarrollado en la sala de una de una Rastafari repatriada:

“mientras degustaba un café en la sala de estar de una repatriada, mi teléfono celular sonó y al atender la llamada, escuché desde el auricular la familiar voz de un Rastafari Nyahbinghi; por lo que al saber de quien se trataba, lo saludé espetando: “*Ras Ibi*<sup>17</sup>, *Rastafari, how are you?*”; y tras terminar la llamada, luego de pedirle disculpas a mi anfitriona por la interrupción, ésta comenzó a decir lo siguiente: “Ese hombre no debería de vivir en las tierras donadas de Shashemane; Su Majestad Imperial Haile Selassie I nos regaló estas tierras para que nosotros, la gente negra, pudiéramos venir a vivir aquí; así que el hecho de que ese hombre europeo viva aquí, desprestigia los deseos del emperador. Yo puedo entender que Ras Ibi sea un Rastafari, pero lo que no acepto es que como un hombre blanco y europeo, se meta en los asuntos de las tierras donadas para los africanos de América” (Diario de Campo, Julio 10 de 2014, Shashemane, Etiopía).

Y es que por diferentes razones que iremos observando a lo largo de la investigación, si bien la convivencia cotidiana entre los Rastafari repatriados está enmarcada en un ambiente de respeto y tolerancia, los conflictos y las tensiones sociales entre éstos, suelen detonarse cuando salen a cuenta temas tan particulares como lo son la percepción histórica y el significado simbólico de Etiopía, de la repatriación, de las tierras donadas de Shashemane y del hogar; elementos que como ya hemos observado de manera intrínseca hasta aquí, son bastante divergentes entre los miembros de la comunidad.

Bajo todos estos parámetros, la comunidad Rastafari de Shashemane debe de entenderse como una comunidad heterogénea en donde cada uno de los individuos porta diferentes aptitudes, tradiciones y hábitos aprendidos y reproducidas en sus distintos lugares de origen y residencia hasta antes de su llegada a Etiopía; es decir que si bien, su condición generalizada como personas Rastafari es uno de los principales componentes identitarios que generan cierta cohesión social entre los individuos de la comunidad, en una escala social

---

<sup>16</sup> Cabe destacar que si bien, la presencia de individuos Rastafari no afrodescendientes es mínima en Shashemane, en otros poblados de Etiopía es más abundante. Un ejemplo de ello es el caso de la comunidad Rastafari asentada en Bahar Dar (al norte de Etiopía); comunidad que aunque no tuve la oportunidad de visitar, es conocida por la presencia mayoritaria de individuos Rastafari de origen europeo.

<sup>17</sup> Ras Ibi, es un Rastafari proveniente de Suecia repatriado desde Estocolmo; afiliado a la organización Nyahbinghi.

menor, el lugar de origen y la organización Rastafari particular a la que cada uno de estos individuos pertenece, se convierte en un elemento social de distinción que fragmenta a la comunidad en pequeños grupos de pertenencia.

Y justamente uno de estos diversos grupos de pertenencia, es el de los niños y jóvenes de segunda y tercera generación que ya han nacido en Etiopía pero que sin embargo, tampoco cuentan con la ciudadanía nominal etíope.

En cuanto éstos, vale la pena mencionar que de mi número aproximado de residentes Rastafari en Shashemane (entre 300 y 400 individuos) calculo que un 30%, es decir entre 90 y 120 individuos, son los que representan a este grupo.

Bajo toda esta diversidad interna Rastafari, se percibe un poco complicado el poder encasillar y analizar las dinámicas sociales de éstos, pero como veremos a continuación, el enfoque diaspórico de los estudios migratorios, es una herramienta analítica bastante plausible para entender tanto la diversidad Rastafari, como la idea que éstos generan en torno a la repatriación.

### *Rastafari: ¿una identidad con concientización diaspórica?*

Desde que los Rastafari son sujetos de estudio en las ciencias sociales, han sido analizados bajo distintos aparatos teórico-metodológicos que los caracterizan bajo una diversa gama conceptual; desde un movimiento sociocultural revolucionario (Campbell, 1985; Hansing, 2005; Tafari, 2001), pasando por sus acepciones como un culto religioso escapista (Murrell et al, 1998), un movimiento cultista revolucionario (Barret, 1992), una religión surgida de los movimientos religiosos pentecostales antillanos (Chevannes, 1994) y un movimiento religioso caribeño revivalista (Smith et al, 1960).

Sin embargo, dentro de todo este universo de estudio existen muy pocos análisis que se centren en estudiar una idea bastante recurrente entre los Rastafari disgregados por el mundo: la de la repatriación.

En referencia al estudio sobre los Rastafari del continente africano (tanto repatriados como nacidos en África), es notable destacar que aunque la presencia de éstos ha ido aumentando cada vez más<sup>18</sup>, son muy pocas las investigaciones académicas enfocadas en

---

<sup>18</sup> En Noviembre de 2017, la comunidad Rastafari de Shashemane organizó la *All Africa Rastafari Gathering* a la que acudieron representantes Rastafari de Angola, Benín, Camerún, Etiopía, Ghana, Costa de Marfil,

este tema. Uno de estas investigaciones es el de Midas Chawane (2014) quien en su artículo intitulado *The Rastafari movement in South Africa: A religion or a way of life?*, más que hablarnos de los Rastafari sudafricanos o de los Rastafari repatriados que habitan Sudáfrica, se centra en debatir si los Rastafari pueden ser considerados o no como una religión, argumentando que dicha denominación, dependerá directamente de la forma en la que se defina el concepto de religión.

Partiendo de ello, Chawane reseña las principales características de los Rastafari explicando el uso de los *Dreadlocks* y de la marihuana, o reseñando la ritualidad Rastafari haciendo una descripción sobre el simbolismo del Tabernáculo. Por otra parte, también establece algunas similitudes y diferencias entre las prácticas de ciertas religiones internacionales y movimientos sociales regionales, con respecto a las que manifiestan los Rastafari, como por ejemplo, cuando observa que los Rastafari elaboran una conexión simbólica y discursiva en referencia al pueblo judío que como ellos, sufrió del exilio y la esclavitud para luego encontrar la redención; o cuando menciona que una similitud entre los Rastafari y el cristianismo es el uso de la Biblia, aunque destaca que debido a que los primeros opinan que este *libro sagrado* fue manipulado al ser traducido por el hombre blanco, europeo y conquistador, recalca que a diferencia del cristianismo, el uso de citas bíblicas que los Rastafari esgrimen para sustentar su credo, se desarrolla bajo una interpretación afrocentrada.

En referencia al asentamiento Rastafari en Sudáfrica, el autor sólo menciona que en Diciembre de 1997 los Rastafari provenientes de diferentes partes del país organizaron una reunión en Johannesburgo y que ésta, marcó la presencia formal de los Rastafari en dicho país; sin embargo, no menciona si estos Rastafari son sudafricanos o repatriados; pero lo que sí menciona, es que la raíz ideológica de los Rastafari se puede rastrear en algunos movimientos sociales como por ejemplo los del Etiopianismo y el Garveyismo, y en este sentido, el artículo es ilustrativo para introducir a los lectores no especializados, en los temas de la historia y características centrales de los Rastafari, pero a mi parecer, no ilustra de ninguna forma (seguramente porque no es su interés) los temas concernientes al desarrollo de una identidad diaspórica y al de la repatriación.

---

Kenia, Malawi, Sudáfrica, Sur Sudán y Zimbawe; lo que por sí mismo, manifiesta el creciente asentamiento de individuos Rastafari en diversas partes de África.

Un artículo del mismo autor intitulado “*The Rastafari movement in South Africa: before and after apartheid*” (2012) sí menciona de manera más profunda el desarrollo de los Rastafari sudafricanos al observar que fue a partir de la globalización de la música *reggae*, que a finales de la década de 1970 los radioescuchas sudafricanos comenzaron a adoptar algunos aspectos de la cultura material Rastafari como por ejemplo, el uso (no espiritual) de los *dreadlocks*.

No obstante, de acuerdo al autor, la aparición de estos primeros Rastafari sudafricanos no implicó la adopción espiritual que profesaban los pioneros jamaicanos, pues de hecho, los escuchas sudafricanos sólo se reunían para bailar música *reggae*, además de que durante todo este periodo, no establecieron organizaciones oficiales de adeptos. Sin embargo, esto cambió cuando en 1997 algunos Rastafari sudafricanos fundaron la primera organización Rastafari del país: la Orden Nyahbinghi, que fue establecida con la autorización oficial del creador y patriarca de dicha Orden jamaicana: Bongo Wattu.

Chawane observa que dicho momento fue muy importante, ya que hasta entonces, los Rastafari sudafricanos no sabían como se desarrollaban las ceremonias rituales y otros aspectos fundamentales en la espiritualidad Rastafari, y fue precisamente Bongo Wattu, quien al viajar a Sudáfrica para inaugurar de manera oficial el Tabernáculo Nyahbinghi, introdujo al país la ritualidad Rastafari desarrollada por los pioneros jamaicanos.

En este sentido, el artículo de Chawane no menciona si tras las enseñanzas de Bongo Wattu los Rastafari sudafricanos comenzaron o no, a desarrollar un discurso y actitud diaspórica en torno al mito del retorno (hacia Etiopía); ni tampoco menciona, si entre los Rastafari sudafricanos existen algunos de origen caribeño que se hayan repatriado a dicho país. Sin embargo, lo que sí se desprende del texto en referencia a estas últimas temáticas, es el hecho de que nos hace preguntarnos ¿la expansión Rastafari en Sudáfrica entre las décadas de 1970 y 1990, sólo se explica a partir de la globalización de la música *reggae*?, ¿durante estas décadas, llegaron al país algunos Rastafari caribeños?, ¿hoy en día existen Rastafari repatriados dentro de la comunidad, o sólo son Rastafari sudafricanos? Y en el caso de que sean Rastafari repatriados, ¿cuáles fueron las razones que los impulsaron a ver a Sudáfrica como el lugar para la repatriación?

En esta sucesión de interrogantes, el artículo de Neil Savishinsky (1994) que tiene como finalidad examina cuáles fueron los elementos y mecanismos sociales que contribuyeron a

que la cultura Rastafari fuera retomada y reinterpretada por algunos jóvenes africanos asentados en diferentes, pero específicos países del continente negro; avanza un poco más en el tema central que aquí nos ocupa: el del desarrollo de una concientización diaspórica y el de la repatriación.

En su artículo, Savishinsky observa que la globalización de la música *reggae* fue uno de los principales detonadores para la expansión Rastafari por diferentes ciudades africanas (aunque al respecto, opina que el *reggae*, al desarrollarse originalmente en habla inglesa, tuvo un mayor alcance en los países africanos anglófonos, lo que en parte, explica las razones del por qué es más común encontrar comunidades Rastafari en países africanos anglófonos que en aquellos en donde se asentaron colonias dirigidas por otras potencias europeas); ya que a través de sus líricas, el público africano escuchó el mensaje revolucionario y panafricanista de los Rastafari jamaicanos.

En este sentido, Savishinsky observa que la globalización de la música *reggae* desarrolló sobre todo tres formas refractadas del *ser Rastafari* entre los escuchas africanos: una en donde el mensaje revolucionario de los Rastafari sirvió para estrechar los lazos entre la diáspora africana y los africanos nacidos en el continente, al desarrollar sentimientos de unificación africana y al generar discursos reivindicativos que reforzaron los movimientos panafricanistas; otra en donde la estética del *reggae* produjo la “moda *dread*” en donde los jóvenes africanos únicamente retomaron los colores verde, amarillo y rojo como un símbolo representativo de los Rastafari, el hábito de fumar marihuana (de forma no sacramental) y el uso (no espiritual y/o político) de los *dreadlocks*; y otra en donde los escuchas africanos del *reggae*, al ser adoctrinados por algunos Rastafari de origen jamaicano, retomaron algunas de sus principales acepciones espirituales<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> En este mismo sentido, Eileen Moyer (2005) al reseñar la forma en la que algunos jóvenes tanzanos en situación de calle residiendo en la ciudad de Dar es-Salam han adoptado y adaptado la cultura Rastafari que llegó al país por medio de la globalización de la música *reggae*; establece que las formas del *ser Rastafari* por parte de estos africanos (no de los de la diáspora) se centran en el uso de los *dreadlocks* y consumo de marihuana; mientras que otros, retoman a Rastafari como una forma de resistencia social para encaminar sus discursos y demandas en contra de las condiciones sociales de pobreza en las que viven, o para generar en sus espacios de convivencia y trabajo (una calle céntrica situada a escasos metros del Hotel Sheraton de la ciudad) un ambiente de paz, respeto y unidad (factores que retoman sobre todo de las líricas de Bob Marley) que en su situación específica, les es necesario para sobrevivir; mientras que otros (los menos) al tener un contacto más cercano con algunos Rastafari de la diáspora que se han repatriado a este país, han cambiado los discursos de éstos últimos en torno a la idea del emperador Haile Selassie I como Dios, de la dieta *Ital* y de la interpretación bíblica para explicar diferentes aspectos de la vida, por otros que tienen que ver más con la paz, la aceptación y la justicia social.

Dentro de todo este contexto, el autor refleja de manera intrínseca que la presencia Rastafari en países africanos como Nigeria, Gambia, Sierra Leona, Liberia y Ghana, entre otros, se caracteriza por estar compuesta tanto por africanos conversos, como por algunos Rastafari repatriados que sobre todo son de origen jamaicano.

Es así que el autor hace un análisis sobre la forma en la que los adeptos africanos han reinterpretado y readaptado la cultura Rastafari a sus propias condiciones de vida, y aunque este tema es muy interesante, debido a que sale de los límites en los que se enfocará esta investigación, basta con decir que entre algunas de las diferencias que presentan ciertos Rastafari africanos en relación a los de origen jamaicano, destacan las que tienen que ver con el hecho de que los primeros no ven al emperador Haile Selassie I como Dios, y sobre todo, de que aunque Etiopía (ya sea en términos simbólicos o en referencia al Estado etíope), se convierte en un elemento importante dentro de su nueva construcción identitaria, no necesariamente desarrollan el deseo por concretar el “mito del retorno” al buscar la repatriación.

Lo anterior es de suma importancia para observar (como argumentaré en otros momentos del presente trabajo), que no todos los Rastafari, por el hecho de ser adeptos, necesariamente tienen que desarrollar una concientización diaspórica por cumplir el “mito del retorno”, es decir, por buscar la repatriación, pues tal y como lo sostiene Savishinsky en el mismo artículo, mientras la experiencia jamaicana abarca ciertos eventos traumáticos tales como el de la esclavitud y el de haber sido arrancados de la madre tierra bajo un proceso violento, la experiencia de aquellos que permanecieron en África abarca otros procesos de colonización que aunque traumáticos, no tienen el mismo sentido de la experiencia en la esclavitud; y que mientras Rastafari en Jamaica surgió como un intento que ciertos individuos de la isla desarrollaron para reclamar su herencia africana perdida, y para a partir de ello, redescubrir su vínculo con la “Madre África”, los africanos del continente nunca perdieron por completo este vínculo, y por tanto, su experiencia y postura al adoptar Rastafari, no recrea las mismas pasiones por África que los Rastafari de la diáspora sí ostentan (*Cfr.* con Savishinsky, 1994: 39-40); es decir que aunque ciertos africanos (del continente) retomaron la cultura Rastafari desarrollada por algunos miembros de la diáspora africana asentados en Jamaica, éstos, por su propia experiencia del no

destierro, no desarrollaron una concientización diaspórica en torno a la idea de la repatriación.

Por otra parte, lo anterior también ilustra el hecho de que las comunidades Rastafari asentadas en distintos países de África, no reflejan de manera necesaria el rompimiento en torno al “mito del retorno” que los pioneros Rastafari generaron al autodefinirse como etíopes con el deseo de “regresar” al “verdadero hogar” (es decir el desarrollo de la concientización diaspórica); sino que más bien, manifiesta el hecho de que en ciertas circunstancias, la cultura Rastafari surgida de entre las diásporas africanas, ha sido adoptada y adaptada por algunos africanos nacidos en el continente, sin que esto, necesariamente genere el desarrollo de una concientización diaspórica por parte de dichos individuos, pues de hecho, son individuos que no sufrieron la experiencia del destierro.

Ahora bien, en referencia a los Rastafari repatriados de origen jamaicano que el autor identifica como los responsables en el proceso de la adopción espiritual de Rastafari por parte de los adeptos africanos; es importante decir que aunque en el artículo, no se mencionan las razones por las que estos repatriados se asentaron en dichos países y no en Etiopía, la sola mención plantea la interrogante por observar ¿cuáles fueron las razones que llevaron a estos Rastafari a repatriarse a dichos sitios?, y ¿la presencia de Rastafari repatriados en otros países distintos a Etiopía, sugiere el rompimiento del “mito del retorno” que los pioneros jamaicanos desarrollaron al ver al imperio de Etiopía como el lugar para la repatriación?

Desde su propia investigación, Carmen M. White (2007) nos da algunas pistas al respecto, pues a través de su investigación etnográfica, nos presenta a dos comunidades de Rastafari jamaicanos repatriados en Ghana: una Bobo Ashanti asentada en la zona desde 1991, y una organización dedicada al servicio social.

En su artículo, White comienza expresando (retomando a Barret, 1988) que para muchos Rastafari en Jamaica (el 50% de ellos, aunque cabe destacar que estas cifras son bastante subjetivas) la idea de la repatriación es secundaria pues lo que en primera instancia buscan, es la liberación (física y mental) de la esclavitud y/o los estragos que esta dejó; e incluso

señala que para algunos de estos Rastafari, la repatriación tiene que ver más con un estado mental que con una movilización física<sup>20</sup>.

Esta idea es fundamental para recalcar, como lo mencioné con anterioridad y como también lo discutiré más adelante, que para los fines particulares de esta investigación, es plausible entender a los Rastafari como detentores de una cultura afrocentrada que nació dentro de los diferentes grupos de las diásporas africanas radicadas en Jamaica, una identidad que al estar enmarcada dentro de una experiencia del destierro, ha desarrollado una concientización diaspórica en torno al “mito del retorno” sin que este hecho, necesariamente signifique que todos sus miembros encaminan sus esfuerzos por buscar hacer realidad dicho mito, es decir, pos buscar la repatriación; pues es en la individualidad de cada miembro del grupo diaspórico, en donde radica la particularidad por observar si el “mito del retorno” sólo funge como un elemento cohesionador que edifica la identidad de los Rastafari dispersos por diversas partes del mundo, o si funge además, como un catalizador que potencia los decesos de los individuos por buscar cumplir, o hacer realidad, el “mito del retorno” al emprender la repatriación.

Por otra parte, en su artículo, White enfatiza que sus informantes llaman a su movilización física de Jamaica a Ghana bajo el concepto de repatriación, y que ven al continente africano como la tierra prometida o el Jardín del Edén; pero a partir de ello, se pregunta cómo y por qué, estas comunidades Rastafari seleccionaron a Ghana como el sitio para la repatriación, y al mismo tiempo, tomando en cuenta que Etiopía es un lugar bastante importante para los Rastafari (como elemento constitutivo del “mito del retorno”), se pregunta si Etiopía fue el sitio original de la repatriación de los Rastafari jamaicanos asentados en Ghana.

A través de ello, White establece que Ghana también ocupa un lugar importante en la cosmovisión Rastafari por el hecho de que este país fue uno de los principales propulsores

---

<sup>20</sup> De hecho, durante una estancia en Jamaica realizada en 2013, al visitar a unos Rastafari que viven apartados de la ciudad en una montaña aledaña a Spanish Town, mis interlocutores mencionaron que aunque Etiopía estaba en su corazón, debido a que por razones económicas no podían emprender la repatriación hacia dicho sitio, habían llegado a la conclusión de que la repatriación significa salir de Babylon para tener una vida natural alejados de las autoridades que los reprimen y de la sociedad que los discrimina; por lo que bajo esta perspectiva, se infiere que aunque el “mito del retorno”, es decir la idea de ver a Etiopía como la madre tierra, es un *continium* que los Rastafari esgrimen como un elemento fundamental en su constitución identitaria (en tanto diáspora), la repatriación, puede ser percibida bajo diferentes acepciones reflejando el hecho de que esta idea, no necesariamente implica la movilización física hacia dicha nación, sino hacia otros Estados africanos e incluso, hacia lugares apartados de las ciudades en donde radican los Rastafari.

del movimiento panafricanista desarrollado sobre todo por su primer presidente tras la independencia: Kwame Nkrumah; pues tras la liberación del país, el presidente invitó a los miembros de las diásporas africanas a que “regresaran” a Ghana; y décadas después, el acta migratoria de Ghana declarada en el año 2000, incluyó una cláusula que proveía de ciertos derechos a los africanos de las diásporas que quisieran ingresar o radicar en el país.

En este contexto jurídico, la autora observa que aunque Etiopía es de suma relevancia para los Rastafari, Ghana (al menos para las comunidades de Rastafari repatriados que estudió) se convirtió en una opción viable de repatriación; toda vez que a diferencia de Etiopía, proveyó a los individuos de un escenario político y jurídico con mayores ventajas al ser éstos, más aceptados tanto por la población en general, como por el gobierno actual que rige a la nación. En este sentido, de acuerdo a la autora, sus informantes mencionaron que Ghana es la puerta de entrada a la Tierra Prometida, ya que al ser aceptados en dicho sitio, tienen la oportunidad de esparcir en todo el continente, el mensaje político, social y espiritual de Rastafari.

Bajo estos parámetros, el desarrollo de la concientización diaspórica que estos Rastafari forjaron en torno a ver a Ghana como su lugar de repatriación, es una arista que devela la paulatina transformación sobre el “mito del retorno” que los pioneros Rastafari jamaicanos desarrollaron en torno a ver al Imperio de Etiopía (el actual estado de la República Federal Democrática de Etiopía) como la madre tierra, Sión, o la Tierra Prometida; ya que estos Rastafari repatriados en Ghana (y otros repatriados en algunos países del África occidental), comenzaron a desarrollar, en circunstancias políticas particulares y en periodos de tiempo distintos a los que vivieron los pioneros, múltiples concepciones en torno a la repatriación; o de manera más concreta, “nuevas” formas de entender el concepto de Etiopía como la madre tierra.

Estas “nuevas” formas de conceptualizar la madre tierra, surgieron desde las coyunturas políticas que se desarrollaron a partir de la década de 1960 cuando en diferentes partes del continente africano florecieron movimientos de liberación e independencia impulsados por el pensamiento panafricanista; pero también, desde las antiguas tradiciones *etiopianistas* que solían identificar el concepto de Etiopía como una zona que se extendía por el África subsahariana y no como el Imperio (y posterior Estado democrático) de lo que hoy en día conocemos como Etiopía; y de hecho, citando a uno de sus informantes, White observa que

una postura nodal en el discurso que los repatriados en Ghana han desarrollado, es la de ver a todo el continente africano como el verdadero hogar, como aquella “*Etiopía* mítica” que no estaba dividida por las fronteras políticas de los actuales Estados africanos.

En este sentido, la investigación de White refleja el hecho de que los Rastafari miembros de estas comunidades, se han repatriado en Ghana tanto por el hecho de que en términos político-jurídicos, sociales y legales, éste es un sitio que a diferencia de Etiopía les brinda mayores beneficios y posibilidades; como por el hecho de que dentro de la conformación de la concientización diaspórica Rastafari en torno al “mito del retorno”, han existido diferentes vertientes que dinamizan la idea que los pioneros jamaicanos generaron sobre ver al Imperio etíope como el lugar para la repatriación.

En este mismo sentido, Monique Bedasse (2013) realizó su investigación con la comunidad de Rastafari repatriados en Tanzania interrogándose cómo la noción Rastafari del retorno, se intersecta con otras ideas diaspóricas del retorno, y de qué forma el movimiento Rastafari contribuyó al periodo histórico del internacionalismo negro (entendido como la lucha política y muchas veces armada, enfocada en la liberación y desarrollo del continente africano y en la redención de los afrodescendientes disgregados por el mundo).

Bajo estas interrogantes, la autora observa que la idea Rastafari del retorno a Etiopía, estaba íntimamente relacionada con el hecho de que ésta era la nación de su Dios, el emperador Haile Selassie I; pero debido a que históricamente Rastafari ha sido un movimiento descentralizado, los puntos de vista en torno a la repatriación son bastante diversos.

Así pues, Bedasse registra que hasta la década de 1960, los pioneros Rastafari jamaicanos mantuvieron una idea del retorno centrada en Etiopía como la madre tierra; pero que posteriormente, sus ideales panafricanistas heredados por Marcus Garvey, hicieron que en el contexto de la descolonización africana, vislumbraran otras áreas del continente africano como posibles lugares para la repatriación.

Dentro de este contexto, cuando Walter Rodney (historiador y activista político Guyanés) fue invitado en 1968 a impartir clases en la Universidad de las Indias Occidentales en Kingston, Jamaica, los ideales panafricanistas y del Poder Negro ya instaurados en la Isla se potencializaron aun más, pero sobre todo, la experiencia de Rodney

en Tanzania, proveyó a los Rastafari (en particular) del pensamiento político instaurado por el presidente Julius Nyerere: El socialismo Africano y la autosuficiencia.

Bajo la influencia de Rodney, muchos Rastafari jamaicanos retomaron dicho pensamiento político y comenzaron a ver a Tanzania como un posible lugar para la repatriación, ya que en éste, se veían materializadas sus ideas del despertar del hombre negro, de su reivindicación social, y de su desarrollo político e intelectual.

Dentro de toda esta historia, la autora rescata el testimonio de un Rastafari jamaicano (Joshua Mkhululi) que aunque estuvo fuera de la isla Caribeña durante la estancia de Rodney, al regresar a Jamaica, ya con un previo desarrollo político panafricanista, se convirtió en un Rastafari adepto a las 12 Tribus de Israel. Bajo las enseñanzas de esta organización, Mkhululi comenzó a percibir a Etiopía como su hogar y a Shashemane como el lugar de la repatriación; pero en el contexto de la revolución etíope que desde su perspectiva no favorecía su repatriación a dicho sitio, luego de ser encarcelado injustamente, tomó la decisión de “escapar de *Babylon*” para ir a vivir a Tanzania, en donde se desempeñó como profesor en la Universidad de Dar es-Salam.

Pero su trabajo universitario no fue en sí, la razón por la que éste tomó la decisión de repatriarse a Tanzania, sino más bien, el hecho de que para entonces, a diferencia de la Etiopía socialista dirigida por Mengistu Haile Mariam, Tanzania representaba una nación que luchaba por liberar al resto del continente africano y por aplicar de manera más coherente los principios del panafricanismo. Dentro de este contexto, Tanzania comenzó a ser un imán de repatriación para las diásporas africanas debido a que manifestaba una clara posición en contra de la supremacía blanca; y la atracción por este país también repercutió de manera importante en algunos Rastafari que al igual que Mkhululi, vieron en dicho sitio, un lugar más factible en términos políticos, para la repatriación.

Esta idea se potencializó aún más cuando Mkhululi pidió al presidente de Tanzania, Julius Nyerere, el permiso para el establecimiento legal de una comunidad Rastafari de origen jamaicano. Bajo el principio panafricanista del “retorno al África”, el presidente Nyerere aceptó la petición y aunque en el artículo, la autora no hace más referencias a esto; su libro intitulado “*Jah Kingdom. Rastafarians, Tanzania, and Pan-Africanism in the Age of decolonization*” (2017) sí profundiza en este hecho.

En dicho trabajo, Bedasse observa que en 1985 Tanzania abrió las puertas de manera “oficial” a los Rastafari repatriados cuando el ministerio de Asuntos Exteriores dirigió una carta a Mkhululi en la que se estableció que los *wajamaika weusi* (los jamaicanos negros Rastafari) tenían permitido entrar a Tanzania bajo un “caso y proceso especial” en donde recibirían un permiso de residencia clase A que deberían de renovar cada dos años, y en donde además, se reducía el costo habitual por la tramitación de dicho permiso, de 1600 dólares, a 15 dólares. Y por otra parte, con la obtención del permiso de residencia, también se les abrió la posibilidad de obtener la ciudadanía de Tanzania bajo el proceso habitual estipulado por la ley.

Sin embargo eso no fue todo, ya que en 1989, el Ministerio de la Tierra, los Recursos Naturales y el Turismo de Tanzania envió a Mkhululi una carta titulada: “Repatriación de africanos-jamaicanos a África-Tierras para la repoblación” en donde el gobierno les ofreció tierras bajo un proceso especial.

En suma, todos estos datos manifiestan que a diferencia de Etiopía, Tanzania, al igual que otros países de África, generó el escenario político y legal propicio para atraer a diferentes miembros de las diásporas africanas hacia sus filas; y en gran medida, fueron este tipo de políticas, las que contribuyeron para que los Rastafari afrodescendientes (especialmente los jamaicanos) comenzaran a diversificar el “mito del retorno” que los pioneros desarrollaron; generando con ello, ideas muy diversas sobre lo que significa el verdadero hogar y sobre el sitio en donde se tiene que dar la repatriación.

Así pues, la revisión de todo este estado de la cuestión, manifiesta que si bien, en los albores de la constitución identitaria Rastafari los pioneros desarrollaron una idea de ver al Imperio etíope como el verdadero hogar, Sión o la Tierra Prometida; ésta fue transformándose y diversificándose, dando como resultado el hecho de que en la actualidad, existan comunidades de Rastafari repatriados asentadas en distintos países de continente Africano.

Sin embargo, dado que la presente investigación se centrará en el tema específico del desarrollo de la concientización diaspórica en torno al “mito del retorno original” que los pioneros Rastafari desarrollaron al ver al Imperio de Etiopía como el verdadero hogar y en consecuencia, como el lugar de la repatriación, en adelante, me centraré en revisar los estudios que se han realizado en referencia a esta temática.

Una de las investigaciones más importantes que han tratado el tema de la repatriación Rastafari a Etiopía, es la de Giulia Bonacci (2015a) quien centra su atención en establecer las razones históricas que generan el discurso del retorno, y sobre todo, en hacer una suerte de etnohistoria que relata los acontecimientos más relevantes en torno a las tierras donadas de Shashemane, y la forma en la que los pioneros Rastafari en llegar al sitio comenzaron a desarrollar su nueva vida en el contexto de la post-repatriación, una vida que ha sorteado diferentes obstáculos sociales y políticos en torno a las leyes de la propiedad de la tierra bajo tres diferentes sistemas de gobierno: el de la monarquía de Haile Selassie I, el del sistema socialista de Mengistu Haile Mariam, y el del gobierno Federal de Meles Senawi.

En este sentido, el trabajo de Bonacci es de suma relevancia en términos históricos ya que se ocupa de un tema fundamental en los estudios académicos sobre los Rastafari: el de la historia de la repatriación a Etiopía. Sin embargo, bajo una perspectiva antropológica, aunque la autora esboza algunas pinceladas en torno a las dinámicas sociales y al estatus jurídico en la que se encuentran los repatriados y sus hijos, estableciendo que éstos, son la comunidad migrante de origen caribeño más numerosa en residir en África, deja de lado (al no ser éste su enfoque) un análisis que prevea el desarrollo de las diferentes relaciones sociales que en el contexto de la post-repatriación, se generan entre los Rastafari repatriados y los etíopes locales, y entre los propios Rastafari provenientes de diversas partes del mundo; o el que tiene que ver con su estatus jurídico y con la forma en la que éste, genera diferentes estrategias de resistencia que les permiten una vida más digna.

Erine MacLeod (2014) desde su posición como comunicóloga, desarrolló su estudio con la finalidad de analizar las relaciones sociales que en el contexto de Shashemane se desarrollan entre los etíopes locales y los Rastafari repatriados. A partir de ello, rastrea algunas de las principales percepciones que los etíopes locales desarrollan sobre los Rastafari repatriados, y además, plantea la problemática de la ciudadanía por la que los repatriados tienen que atravesar en su vida cotidiana en Etiopía. Sin embargo, más allá de presentar las razones y los obstáculos jurídicos de esta problemática, se centra en indagar las negociaciones identitarias de pertenencia que se desarrollan entre los migrantes Rastafari y los etíopes locales.

A través de esta perspectiva, haciendo uso del concepto de ciudadanía cultural de Toby Miller (2002) y Nick Stevenson (2003), la autora argumenta que las actividades de los

repatriados no están encaminadas a buscar el reconocimiento de la ciudadanía etíope en términos legales, sino más bien, a buscar el reconocimiento y aceptación de los etíopes locales para que de ésta forma, ganen cierto prestigio social que les permita la integración hacia la sociedad local. En general, su enfoque es interesante por la forma en la que aplica el concepto de ciudadanía, pero desde mi experiencia en campo, me parece que los proyectos y actividades que los repatriados desarrollan en su vida cotidiana, más que estar encaminados a buscar el reconocimiento y aceptación de los etíopes locales, son una respuesta inmediata que se inserta en los márgenes del Estado<sup>21</sup>, desde donde los repatriados actúan para combatir las imposiciones estructurales que les deniegan (en teoría) el acceso a ciertos derechos que el Estado otorga por medio de la ciudadanía nominal.

Por otra parte, también difiero de la autora cuando establece que los esfuerzos políticos de los repatriados no están encaminados en buscar el reconocimiento legal de la ciudadanía etíope, ya que aunque en este rubro han sido pocas las resoluciones que los repatriados han obtenido por parte del Estado etíope, un elemento recurrente que se encuentra en el discurso político de los repatriados, es el de encontrar caminos viables que les permitan la obtención legal de la ciudadanía etíope. Por todo lo anterior, más que argumentar el hecho de si los Rastafari sólo se centran en buscar el reconocimiento de la población local (la ciudadanía cultural) o si también buscan la obtención legal de la ciudadanía nominal, pienso que es más fructífero el analizar las razones de fondo que han impedido que los repatriados obtengan la ciudadanía nominal, y con ello, estudiar las diferentes estrategias que éstos han implementado para hacer frente a dicha problemática.

Shelene Gomes (2011) establece el impacto que tiene el significado histórico y emocional de la repatriación, y luego de analizarlo, se adentra en observar las diferentes peripecias que los repatriados tienen que generar para asegurar su estancia en Shashemane. A través de esto, rastrea la forma en la que la economía local y nacional de Shashemane y Etiopía, impacta sobre las actividades económicas que los repatriados desarrollan para su supervivencia en un contexto en el que al no ser ciudadanos, no tienen el derecho al trabajo formal, o la forma en la que los niños y jóvenes Rastafari nacidos en Etiopía, al no ser considerados como ciudadanos etíopes, generalmente quedan imposibilitados para realizar

---

<sup>21</sup> Por márgenes del Estado, entiendo aquellos intersticios entre lo que la ley escrita dice y lo que en la práctica se realiza; sitios en donde los individuos accionan diferentes estrategias que parecen deshacer al Estado en sus márgenes territoriales y conceptuales.

sus estudios universitarios. En el tema de la ciudadanía, la autora enfatiza el hecho de que éste no se tiene que analizar únicamente desde el punto de vista legal, sino también, en torno a las relaciones sociales que se desarrollan entre los repatriados y los etíopes que mantienen diferentes posiciones de poder y autoridad en instituciones locales y estatales.

Bajo estos parámetros, Gomes observa que en este campo, las relaciones sociales son bastante ambivalentes ya que mientras en algunas instancias el gobierno y las autoridades reconocen a los Rastafari por ser quienes atraen el turismo en Shashemane o por ser quienes han hecho que la bandera de Etiopía se reconozca a nivel internacional, en otras, les niegan el derecho a la ciudadanía y a los derechos que ésta conlleva. De esta forma, la autora, esgrimiendo el concepto de ciudadanía flexible de Ong (1999), argumenta que en la vida cotidiana, los repatriados ejecutan un tipo de ciudadanía que más que estar encasillada en parámetros de la estructura legal, manifiesta un nivel socio-cultural de “integración” flexible dentro del que los repatriados son reconocidos en ciertos ámbitos, mientras que en otros no. Este enfoque me parece bastante pertinente, pero dentro de él, se encuentra un vacío etnográfico en el sentido de que al analizar las relaciones sociales entre los repatriados y la ciudadanía etíope, no profundiza en la forma en la que éstas son capaces de generar readaptaciones identitarias en donde los Rastafari no sólo comienzan a transformar ciertos parámetros culturales de su *campo* Rastafari, sino además, en donde también comienzan a transformar su discurso en torno a la reparación, a Etiopía y al significado del verdadero hogar.

Mikael Tamerat (2010) cubre parte de este vacío etnográfico al observar que la continua presencia de los Rastafari en Shashemane y *Malka Oda (un asentamiento aledaño a Shashemane)*, ha desarrollado un contacto cultural en el que los Rastafari han comenzado a integrar a su forma de vida, algunos parámetros culturales de los etíopes locales tales como la fe ortodoxa etíope y la ingesta de platillos típicos como el *injera*; mientras que los etíopes locales, también han integrado a su forma de vida algunos elementos tradicionales de los Rastafari. Sin embargo, el autor no hace referencia a una de las principales problemáticas sociopolíticas por las que atraviesan los repatriados: el de su estatus legal y el de la búsqueda de la obtención de la ciudadanía nominal etíope.

Ayub Ismael (2008) hace un estudio bastante pertinente al enfocarse en un tema que no ha sido trabajado a profundidad por el resto de los estudios en torno a los Rastafari de

Shashemane: el desarrollo de un nuevo lenguaje que han generado los niños y jóvenes Rastafari nacidos en Etiopía. De acuerdo a su estudio, el surgimiento de este lenguaje representa una particularidad social de dichos individuos: la de haber crecido en el seno de familias Rastafari, pero también, la de tener una constante interacción con el campo cultural de los etíopes locales, factores que en su conjunto se ven contenidos en el desarrollo de este lenguaje que incorpora elementos de los idiomas amhárico, inglés y/o patos jamaicano, y en menor medida, del oromiffa, kambata, wolayta y gurage.

Solomon Soroto (2008) hace un breve recorrido histórico sobre el desarrollo de los Rastafari explicando las razones históricas que han llevado a éstos a radicar en Shashemane; además de que explora algunas de las corrientes conceptuales en torno a la repatriación. Luego de esto, se centra en analizar la asimilación selectiva que los repatriados generan con respecto al campo cultural de los etíopes locales. Su estudio sobre los Rastafari es relevante porque al ser uno de los primeros manuscritos académicos producidos en Etiopía por un investigador etíope, proporcionó información relevante sobre este grupo social, información que es muy poco conocida dentro del contexto etíope; sin embargo, en torno a la problemática específica de los Rastafari en Etiopía (en general) y en Shashemane (en particular), su análisis aporta muy poca información.

Finalmente, Ababu Minda (1997) desarrolla su estudio bajo la intención de establecer que los Rastafari de Shashemane conforman un grupo étnico que se encuentra en constante interacción con otros grupos étnicos de Etiopía. Por medio de éste enfoque, el autor, haciendo uso de algunos teóricos clásicos de la etnicidad (Breton & Isajew, 1990; Liebkind, 1986; Weber, 1968), desarrolla un análisis esencialista sobre las características culturales que hacen que los repatriados sean un grupo étnico radicando en Shashemane.

Minda realizó su estudio dos años después de que en Etiopía se instaurara el nuevo sistema gubernamental edificado sobre la base del federalismo étnico, y bajo este contexto, su análisis es bastante peculiar debido a que a través de las teorías esencialistas de la etnicidad, caracterizó a los Rastafari repatriados como un grupo sociocultural que dentro del contexto pluricultural en Etiopía, podía ser catalogado como un grupo étnico, que si bien, no forma parte de la nación, sí radica dentro de las fronteras políticas de ésta. Sin embargo, aunque el autor reconoce la heterogeneidad interna de los Rastafari repatriados; la

forma en la que utiliza el bagaje teórico de la etnicidad hace que su estudio se vuelva bastante forzado y en ocasiones, hasta contradictorio.

Bajo la revisión de todos estos trabajos de investigación, un común denominador es el hecho de que éstos analizan la migración de los Rastafari a Etiopía bajo el concepto de la repatriación, y dentro de éste, estudian diferentes aspectos que giran en torno a dicha temática; sin embargo, ninguno de éstos desarrolla su análisis bajo un corpus metodológico de la diáspora<sup>22</sup>, siendo que la repatriación, es un momento y aspecto fundamental en los análisis sociales con este tipo de enfoque.

Partiendo de este hecho, mi propuesta teórico-metodológica en el desarrollo del presente estudio, es la de analizar el proceso de la repatriación Rastafari bajo una perspectiva de la diáspora; proponiendo que por sus características identitarias, los Rastafari (no los repatriados) son una comunidad diaspórica en tanto que entre otros elementos, generan una conciencia de saberse como individuos radicando fuera del considerado hogar, y de percibir a otros individuos que radican en diferentes latitudes como miembros de su misma comunidad transnacional, factores que en su conjunto, generan el desarrollo del “mito del retorno” al observar a Etiopía como la tierra ancestral.

En este tenor, es necesario decir que ya existen algunos autores que identifican a los Rastafari como detentores de una identidad diaspórica (Cohen, 2008; Hall, 2003; Singh, 2004; Vetrovec, 2000; Warner, 1998); pero debido a que éstos no han analizado como tal dicho fenómeno social, la presente investigación tiene la intención de contribuir, desde la investigación empírica en campo, a esta temática en particular. Así pues, dentro de los diferentes tópicos que pueden ser estudiados bajo un enfoque metodológico de la diáspora, el presente trabajo se enfocará en analizar la práctica que los Rastafari desarrollan en torno a la repatriación y a la idea de ver Etiopía como el “verdadero hogar”.

No obstante, teniendo en cuenta que el desarrollo de esta práctica e idea se genera en diferentes momentos y contextos, mismos que a su vez despliegan diversas dinámicas

---

<sup>22</sup> Cabe destacar que al menos el 90% de los Rastafari repatriados en Shashemane con los que tuve una interacción constante, no se definieron explícitamente (utilizando el concepto) como miembros de una diáspora o como individuos con una concientización diaspórica; mientras que el restante 10%, sí hicieron alusión a su sentido de pertenencia diaspórica al mencionar que “we are a part of the african diáspora because we born as africans in the Caribbean islands” (Entrevista con Ras Kawintseb, Noviembre 11 de 2014, Shashemane Kebele 010). Sin embargo, como lo explicaré a lo largo del presente trabajo, el 90% de los Rastafari repatriados que no mencionaron como tal su pertenencia a una diáspora, manifiestan en sus discursos y en sus actividades, diferentes características sociales, políticas y culturales, que en términos antropológicos, pueden ser analizadas bajo un enfoque metodológico de las diásporas.

sociales, culturales, políticas y jurídicas; la presente investigación pretende analizar tres diferentes momentos y aspectos que giran en torno al proceso de la repatriación.

Uno previo a la repatriación en donde se analizarán los diferentes componentes históricos e ideológicos que han forjado en los Rastafari con concientización diaspórica, la idea de identificarse como etíopes radicando en el extranjero con el deseo de “regresar” a su verdadero hogar. Uno durante la repatriación en donde se analizará la forma en la que la idea que estos individuos se forjan sobre su pertenencia a Etiopía, se contrapone con la idea que el propio Estado etíope genera sobre ellos y sobre los etíopes que radican en el extranjero (la diáspora etíope); idea que en última instancia, genera que éstos, a su llegada a Etiopía sean tratados como extranjeros que al quedarse a radicar en Etiopía de manera indocumentada, se conviertan en migrantes con poco acceso a los derechos ciudadanos y sobre todo, con nulas posibilidades para obtener la ciudadanía nominal etíope. Y finalmente, otro momento posterior a la repatriación, en donde bajo las circunstancias de su estatus jurídico y las relaciones sociales cotidianas que entablan en su vida cotidiana, reformulan su discurso sobre lo que significa Etiopía y el verdadero hogar.

Así pues, para comenzar a explicar, bajo un enfoque metodológico de las diásporas, la presencia de los Rastafari repatriados en Etiopía, es necesario comenzar por reseñar las principales posturas analíticas de este tipo de estudios, para a través de ello, observar la forma en la que éstas tienen cabida en mi particular problema de investigación.

Los estudios clásicos de la diáspora se han centrado en esbozar modelos ideales como características esenciales que las comunidades migrantes deberían de ostentar para ser consideradas como diaspóricas (Safran, 1991; Cohen, 2008) y de esta forma, algunas comunidades de estudio clásicas bajo esta corriente, han sido las de los judíos, griegos y armenios diseminados por diferentes partes del mundo.

Las décadas de 1980 y 1990 marcaron un progresivo y desmesurado uso del concepto de “diáspora” utilizado para definir a una gran cantidad de fenómenos sociales migratorios, y a la luz de esta problemática, en 1991 William Safran construyó una primera caracterización sobre el “tipo ideal” de lo que podría ser una comunidad diaspórica.

Dentro de esta tipología, Safran argumentó que la diáspora se refiere a grupos específicos de personas migrantes que tienen como característica principal narrativas colectivas de su experiencia histórica y un vínculo diferenciado y relacional con respecto a

su lugar de origen y a su lugar de residencia luego del destierro; y así, elaboró un modelo ideal en el que enumeró 6 características que toda comunidad debería de ostentar para poder ser identificada como diaspórica:

1. “Los miembros actuales de la diáspora o sus ancestros, se han dispersado de un ‘centro’ original hacia dos o más regiones ajenas.
2. Los miembros diaspóricos, retienen una memoria colectiva enmarcada en una imagen o mito<sup>23</sup> sobre su lugar de origen que incluye su ubicación espacial, su historia y sus momentos de plenitud.
3. Piensan que no son –y quizá nunca podrán ser- aceptados totalmente en las sociedades receptoras donde se encuentran, y por tanto, continúan parcialmente separados del resto de la sociedad.
4. Su lugar de origen ancestral es idealizado y piensan que cuando las condiciones sean favorables, algunos de ellos o sus descendientes deberán de regresar a la tierra ancestral.
5. Piensan que todos los miembros de su diáspora deben de tener la obligación de mantener o de restaurar el lugar físico de origen y de mantener la seguridad y prosperidad de todos sus miembros; y
6. Los miembros de la diáspora continúan relacionándose por varias vías con su lugar de origen. Su conciencia etno-comunal y su solidaridad comunitaria son definidas en gran medida gracias a la existencia de tal relación respecto a su lugar de origen” (Safran, 1991: 83-84).

Y aunque este modelo ha sido una herramienta teórico-metodológica relevante para una gran cantidad de estudios sobre la diáspora, también ha sido objeto de agudas críticas debido a su esencialismo y rigidez; como por ejemplo, la esgrimida por James Clifford (1997) quien argumenta que este “tipo ideal” entraña un gran peligro académico al ser una definición bastante estrecha e inamovible que identifica el fenómeno diaspórico en grupos sociales bastante restringidos.

En este mismo tenor, autores como Brubaker (2005) comenzaron a generar otro tipo de enfoques y definiciones operativas del concepto de diáspora, mismas que establecieron que el sentido de pertenencia a un grupo de magnitud transnacional, la retención cultural de los individuos dispersos, la dislocación traumática de su lugar de origen, la autoexclusión sociocultural en su entorno de residencia en el extranjero, y la importancia que ocupa el lugar de origen para resistir al olvido, a la asimilación y a el exilio (entre otros factores), pueden y deben ser tomadas como puntos de partida no normativos que permitan analizar

---

<sup>23</sup> El mito sobre el lugar de origen, no se refiere de manera necesaria a que éste sea o no un constructo social imaginado sobre un lugar inexistente o sobre un sitio al que en términos históricos, políticos y sociales, “no pertenecen”, sino más bien, es un constructo que permite a los individuos desarrollar y perpetuar una identidad anclada a dicho sitio para así, desarrollar un vínculo de pertenencia y en el proceso, mantener sus diferenciaciones socioculturales con respecto a los demás grupos que los rodean en el entorno de su residencia tras el exilio.

en términos diaspóricos, a otro tipo de comunidades o incluso individuos, sin que eso quiera decir que por el hecho de que no se observen las características esencialistas del modelo de diáspora ejemplar, se caractericen como no diaspóricos.

De esta forma, como un punto de partida para la presente investigación, es necesario reconocer que la identidad diaspórica, al igual que cualquier otro tipo de identidad, jamás es fija e inmutable y que por ende, las características de un modelo ideal diaspórico, pueden transformarse o incluso desaparecer dependiendo de los contextos en los que el grupo o los individuos en cuestión se encuentren asentados.

Un ejemplo de esto es el propio caso judío que dependiendo de las características sociales, culturales, políticas y económicas de los entornos en los que están radicando, aunados a épocas específicas, presentan o no los parámetros identitarios enumerados por Safran (1991); por lo que bajo este hecho, se puede argumentar que más que hablar de individuos o comunidades con identidad diaspórica, es mejor hablar de individuos o comunidades con cierta identidad que dependiendo de los contextos geográficos y temporales en los que radican, desarrollan o no una conciencia diaspórica, dentro de la cual, el “mito del retorno” se vuelve fundamental para explicar los procesos que giran en torno a la repatriación.

Esta misma idea la expone Judith Shuval (2000) cuando argumenta que existen o pueden existir miembros de alguna diáspora determinada, que al transformar o incluso, alejarse de su *identidad diaspórica*, no se diferencian de otro tipo de migrantes o comunidades migrantes; es decir que no por el hecho de haber nacido en el seno de una familia o comunidad que tradicionalmente es identificada como diaspórica, los individuos que la conforman pueden y deben, de manera *cuasi* natural, ser identificados como portadores de una *identidad diaspórica*.

Por ello, en un estudio migratorio con perspectiva analítica diaspórica, lo más recomendable es entender que lo que realmente distingue a los individuos de una diáspora es su *nivel consciente de actitud y demanda diaspórica* que los impele a reformular su lealtad hacia su grupo social, desarrollando prácticas y actitudes únicas, que por otra parte, no son visibles en los individuos migrantes que no desarrollan una concientización diaspórica; es decir que la construcción del “mito del retorno” entendida como la forma en la que los individuos forjan su identidad a partir de la idea que éstos tienen sobre su lugar

de origen, es uno de los componentes fundamentales (aunque no el único) que diferencian a los individuos migrantes, de aquellos que por causas de la migración se encuentran en una condición de diáspora.

Bajo estos parámetros, mi propuesta analítica es la de identificar a los Rastafari como detentores de una identidad afrocentrada surgida en Jamaica como consecuencia de la trata esclavista de los siglos XVI al XIX; pero además, como individuos que por diferentes factores y en diversos momentos históricos (los cuáles observaremos en los capítulos 1 y 2 del presente estudio), han desarrollado una identidad diaspórica al autodefinirse como etíopes que radican en el exilio y que como tal, desean “regresar” a Etiopía (o como vimos anteriormente, a otras partes de África); lo que en última instancia, explica la presencia de éstos en Shashemane.

No obstante, dentro de este enfoque, también es importante tener en cuenta que al desesencializar los modelos hegemónicos de la diáspora, se necesita fijar ciertos parámetros analíticos que permitan que el estudio no caiga en el extremo opuesto, es decir que su aplicación, no se desarrolle de manera indiscriminada al identificar a cualquier comunidad, grupo o individuo migrante como posible detentor de una diaspórica.

Lo anterior es de suma importancia, ya que en las últimas décadas, el concepto de diáspora ha sido utilizado para identificar a una gran cantidad de grupos sociales, y sobre todo, de comunidades religiosas a nivel global como los Hindús, Seiks, Budistas, Musulmanes y Católicos, entre otros; es decir, que casi cualquier tipo de comunidad, cultura o ideología religiosa que por una u otra razón se ha esparcido de su lugar originario, ha tendido a ser analizada bajo los parámetros teóricos de la diáspora.

Por ello, son cada vez más los teóricos de la diáspora (Butler, 2001; Clifford 1997; Tölölyan 1996; Vetrovec 2000) quienes han dedicado una gran cantidad de ensayos para discutir los alcances académicos del concepto, proponiendo así, nuevos horizontes para dilucidar su aplicabilidad hacia fenómenos sociales concretos y específicos.

Es por ello que bajo toda esta discusión, coincido con algunos teóricos como Kim Butler (2001), quien sostiene que en realidad, no es posible dar una definición fija y universal sobre el concepto de diáspora, y que por ende, es necesario realizar conceptualizaciones operativas para cada caso en particular, sin dejar de lado ciertas manifestaciones

constitutivas que por lo menos se pueden ver como reminiscencias en la construcción de una concientización diaspórica.

Desde esta posición que tomaré como base fundamental para mi particular caso de estudio, retomando a Tölölyan (1996) asumo que para que los individuos de una determinada comunidad puedan ser considerados como detentores de una concientización diaspórica, no sólo deben de tener identidades que difieran de las prescritas por la cultura dominante en sus lugares de residencia, sino también, una identidad social diaspórica específica que es construida mediante la interacción con las normas, valores, discursos y prácticas de las instituciones comunales del grupo en cuestión; es decir que la condición diaspórica de los individuos, no es un hecho social natural que simplemente se da como “un accidente de nacimiento” dentro del grupo diaspórico, sino como un desarrollo de conciencia que a su vez, genera actitudes y posturas que orienta discursos, actividades y prácticas diaspóricas (*Cfr.* con, Tölölyan, 1996:29-30).

Bajo estos parámetros, mi propuesta central en la presente investigación se enfoca en observar que por sus características identitarias, los Rastafari esparcidos alrededor del mundo conforman una comunidad diaspórica debido a que entre otros factores, entablan comunicaciones transnacionales que crean nociones de comunalidad atravesadas por la idea de autopersivirse como etíopes, pero además, por el hecho de que a través de esta idea, desarrollan un “mito del retorno” en el que Etiopía en particular y África en general se convierte en un lugar simbólico de gran envergadura en tanto que éste ocupa un lugar central en la construcción identidad de los individuos. Pero además, en estos términos, también propongo observar que dentro de la comunidad diaspórica Rastafari a nivel internacional, existen ciertos individuos que en determinadas circunstancias y bajo contextos específicos, han optado por hacer realidad el “mito del retorno” al emprender el viaje a Etiopía bajo la idea de la repatriación al verdadero hogar.

Dichas circunstancias y contextos específicos serán analizados en su momento a lo largo del presente trabajo, pero por ahora, siguiendo la propuesta de Tölölyan (1996) basta con decir que el desarrollo de la concientización diaspórica de los Rastafari por emprender el viaje del retorno, es lo que justamente explica la presencia de éstos en Shashemane, Etiopía; ya que es esta conciencia diaspórica, la que ha generado que los Rastafari dispersos por diferentes partes del mundo desarrollen actitudes y posturas diaspóricas, entendidas

éstas como la forma en la que ellos se reivindican como *etíopes residiendo en el extranjero*; mismas que a su vez, orientan sus discursos y actividades diaspóricas, entendidas bajo la forma en la que demandan y/o enfocan sus esfuerzos en buscar la *repatriación hacia el considerado hogar*; esfuerzos que en ocasiones, conllevan a la práctica diaspórica que se materializa en la movilización física hacia dicho lugar, es decir hacia Etiopía.

Así pues, teniendo en cuenta mi pregunta central de investigación y los tres bloques temáticos que se desprenden de ésta, al analizar la migración de los Rastafari a Etiopía bajo una categoría analítica que reconoce a éstos como detentores de una identidad con concientización diaspórica, los objetivos de la presente investigación se centran en:

- 1) Explicar la presencia en Etiopía de los Rastafari provenientes de diversas partes del mundo bajo un corpus metodológico de la diáspora, y con ello, contribuir a los trabajos académicos que han tratado el tema bajo otro tipo de enfoques, argumentando así, que los Rastafari repatriados contienen diversas capas identitarias dentro de las que en diferentes momentos y contextos, se hace más o menos visible el desarrollo de su concientización diaspórica.
- 2) Contribuir teórica y metodológicamente a los estudios migratorios con un enfoque diaspórico, analizando desde esta perspectiva, a un grupo social que no es percibido como representativo de las comunidades diaspóricas.
- 3) Argumentar que el desarrollo de la concientización diaspórica no es monolítico y fijo, sino multivocal, dinámico y contextual, observando que la práctica de la repatriación, el sentimiento de pertenencia, y el concepto del verdadero hogar, son susceptibles de transformarse y adaptarse de acuerdo a las necesidades contextuales de los individuos que las esgrimen para dar sentido a sus vidas.
- 4) Analizar las diferentes dinámicas sociales que se desarrollan en el contexto de la post-repatriación, dentro de una comunidad que si bien, contiene parámetros culturales afines que los hace formar un grupo englobante de pertenencia, también manifiesta una heterogeneidad que desarrolla fragmentaciones y grupos de pertenencia de variada índole.

Partiendo de estos parámetros, la hipótesis de la presente investigación se estableció bajo los términos de que:

- 1) La presencia en Etiopía de los Rastafari provenientes de diversas partes del mundo, responde al impulso que estos individuos sienten por migrar hacia dicho sitio al considerarlo como el verdadero hogar, y con ello, al autodefinirse como etíopes radicando en el extranjero, es decir, al desarrollar una concientización diaspórica que los impulsa a llevar a cabo la práctica de la repatriación; sin que en el proceso, intervengan las nociones que el actual Estado etíope tiene en torno a las cualidades y significado de lo que éste entiende por la población de etíopes radicando en el extranjero (la diáspora etíope); y
- 2) La condición de vida de los Rastafari repatriados en Shashemane, por su estatus jurídico de migrantes indocumentados y por su estigmatización sociocultural, no es mejor que la experimentada en las naciones de origen; y por ello, la repatriación, más que estar anclada a necesidades de desarrollo en términos económicos y sociales, responde a otras de carácter espiritual (la de salir de *Babylon* para ir a morar a Sión), y a la satisfacción emocional de radicar en un sitio idílico que “en el extranjero” imaginan como la tierra de la redención, la tierra prometida, el lugar mítico de origen.

### *Metodología y técnicas de investigación.*

Para cumplir con los objetivos ya mencionados, la presente investigación privilegió la metodología cualitativa entendida como “un multimétodo focalizado, que estudia los casos en su situación natural, tratando de entender los fenómenos sociales en términos de los significados que la gente les otorga” (Denzin, 1994:2).

Esta metodología se aplicó durante el trabajo de campo realizado en Shashemane, Etiopía, de Mayo del 2014 a Mayo del 2015 y de Abril a Junio del 2017; y mediante ella, fue posible entender la forma en la que los Rastafari residentes en Shashemane, le dan diversos significados a su identidad como Rastafari, pero también, como etíopes y a su vez, como miembros de alguna nación en particular tomando como referencia su lugar de nacimiento y residencia hasta antes de migrar a Etiopía.

Por otra parte, la presente investigación también se realizó bajo el enfoque metodológico del conocimiento situado que de acuerdo a Donna Haraway (1991), se refiere al método en el que los investigadores desarrollan sus análisis a partir de las experiencias propias y de la forma en la que se nombran y se explican los problemas sociales bajo dichas experiencias.

En este tenor, desde mi posición como Antropólogo-Rastafari situé mi conocimiento en tanto antropólogo y en tanto Rastafari al analizar la problemática de mi estudio bajo ambos enfoques; por lo que a partir de ésta reflexión, un elemento importante de investigación y de análisis sobre los datos obtenidos en campo, se situó en el desarrollo de auto-etnografías (Reed-Donahay, 1997) que exploran, desde mi propia experiencia en tanto Rastafari, algunos de los escenarios comunes por los que los miembros de la comunidad Rastafari repatriada en Shashemane tienen que atravesar día a día en su vida cotidiana.

Sin embargo, teniendo en cuenta la necesidad de construir los datos etnográficos de una manera objetiva bajo la multi-vocalidad encontrada en el sitio, también tomé en cuenta la metodología de la construcción de datos multilateral, que de acuerdo a Alcalá *et al* (1998), se refiere al desarrollo de un proceso epistemológico entendido como “un río al que van confluyendo experiencias, conocimientos y situaciones que se producen en diferentes -e igualmente válidos- contextos, tanto formales como informales” (1998:3) y que dan como resultado, la generación de conocimientos situados, en tanto que se privilegian los distintos puntos de vista que los actores sociales desarrollan al vivir en un determinado contexto socio-histórico.

En este sentido, el trabajo de campo privilegió la construcción y reelaboración de algunos conceptos clave que hasta antes de la llegada a campo, habían sido construidos únicamente desde los debates académicos surgidos en las ciencias sociales en general y en la Antropología en particular. De esta forma, se prevé que en algunas ocasiones, cuando me refiera a los conceptos de “repatriación”, “hogar”, “lugar del destierro”, “lugar del origen”, “sociedad anfitriona y/o receptora”, entre otros, lo haga desde una multi-vocalidad nombrada desde los diferentes conocimientos situados, y por ello, cuando los casos lo ameriten, aclararé si por estos conceptos, me estoy refiriendo a una perspectiva de categorías analíticas teóricas o categorías analíticas empíricas.

Además de lo anterior, cabe resaltar que la técnica de investigación etnográfica mayormente utilizada para el presente trabajo, fue la de la observación participante entendida como “la participación activa y abierta del investigador dentro de las actividades de la vida cotidiana en la que se insertan los actores sociales, viendo lo que pasa, escuchando lo que se dice, haciendo preguntas y recogiendo todo tipo de datos accesibles” (Robledo, 2009:2); pero además, se realizaron 78 sesiones de entrevistas semi-estructuradas

a profundidad, dentro de las que 47 colaboradores Rastafari repatriados, respondieron un conjunto de preguntas y temáticas concernientes a la repatriación, el hogar y Etiopía.

Por otra parte, durante todo el trabajo de campo, se recopilaron 4 historias de vida que si bien, aquí no se presentan de manera integral, sí están referidas como fragmentos biográficos dentro de los capítulos 2 y 8, en donde como observará el lector, su inclusión ejemplifica en términos generales, procesos históricos y fenómenos sociales, culturales y políticos de suma relevancia para entender la práctica diaspórica de la repatriación y las diferentes dinámicas que ésta conlleva.

Finalmente, dentro del trabajo de campo también se aplicó la técnica de la Foto-entrevistas, que consistió en presentar a los 23 participantes, una serie de fotografías que contienen lo que Carole Yawney (1994) denomina como los “Símbolos Maestros Rastafari”, para a partir de ello, hacer preguntas específicas que me brindaron más parámetros analíticos para mi investigación.

### *Resumen del capitulado.*

Tomando en cuenta los tres bloques temáticos de las preguntas centrales que guiaron mi investigación, he decidido dividir el presente trabajo en tres partes que tienen una correlación directa con dichos bloques temáticos. Cada una de estas partes está subdividida en capítulos que en total suman ocho; mismos que en su conjunto pretenden dar respuesta a la pregunta central de investigación.

Cada una de éstas tres partes, contienen una introducción y dentro de ésta, desarrollo un preámbulo general de cada capítulo. Por ello, en esta sección final de la introducción general al presente trabajo, más que hacer un recuento de cada capítulo, me centraré en mencionar las temáticas centrales y algunas de las principales preguntas que guiaron el desarrollo de los capítulos.

Para tal cometido, tomaré como punto de referencia la propuesta de Judith Shuval (2000)<sup>24</sup>, quien elabora un cuadro temático que de acuerdo a su percepción, todo análisis

---

<sup>24</sup> Debido a que no todas las temáticas propuestas Shuval fueron observadas durante mi trabajo de campo, en éste cuadro temático, suprimí aquellas que no están presentes en las dinámicas sociales de los Rastafari residentes en Shashemane, a la vez que agregué otras, que no están presentes en la propuesta de la autora pero que sí pude observar en mi caso de estudio. Por otra parte, también es necesario mencionar que en el cuadro temático de la autora, no figuran las preguntas que siguen a cada una de las temáticas presentadas en mi propio cuadro.

sobre la concientización diaspórica de los individuos migrantes, debería de tomar en cuenta (sin que esto quiera decir que su propuesta se vuelva un modelo esencialista).

## **1. CARACTERÍSTICAS DEL GRUPO DIASPÓRICO.**

**A. Dimensión Temporal: Cronología del grupo.** *¿Cuándo el grupo, o los antepasados del grupo dejaron la “madre patria”? ¿Se tienen registros históricos concretos de esta dispersión?*

Esta temática será abordada en el Primero Capítulo; en donde se hará una discusión general sobre la denominada “diáspora africana” y se observará que existen distintos momentos histórico-temporales en la dispersión de la población africana hacia diferentes partes del mundo. A partir de ello, se advertirá que las diásporas africanas son bastante heterogéneas y que dentro de esta diversidad, se encuentra el surgimiento de la cultura Rastafari con su propia concientización diaspórica.

**B. Causas de la dispersión original.** *¿Qué causó y bajo qué circunstancias se generó la dispersión?*

Esta temática que también será abordada en el Primer Capítulo, estará enfocada en explicar la forma en la que las diásporas africanas, no sólo tiene distintos momentos histórico-temporales de dispersión, sino también, una variada gama de razones o causas de dispersión. De esta forma, observaremos que estas diferentes causas, repercutieron directamente en la historia particular del caso Rastafari.

**C. Diferenciaciones entre ellos: criterios de definición de los sub-grupos.** *¿Existen subgrupos en la diáspora? ¿Cómo surgieron estos subgrupos? ¿Cuáles son sus diferencias? ¿Cuáles son sus similitudes? ¿Son grupos antagónicos?*

Esta temática será abordada intrínsecamente a lo largo del trabajo, pero de manera más concreta, la discusión en torno a esto la podremos observar en el Segundo Capítulo, en donde centraré la atención en el surgimiento de los Rastafari no afrodescendientes y en el desarrollo de las diversas organizaciones Rastafari. Además de que en el Séptimo Capítulo, analizaré la forma en la que la presencia de estos subgrupos dentro de la comunidad Rastafari en Shashemane, crea relaciones sociales internas bastante diversas.

**D. Retención de la cultura étnico-nacional.** *¿Existe o no retención de la cultura etno-nacional? ¿Cambios? ¿Adaptaciones? ¿Existen diferencias de la cultura diaspórica entre los subgrupos que han residido en diferentes sociedades y países?*

Este punto se abordará en el Séptimo Capítulo, en donde además de lo mencionado con anterioridad, analizaré la forma en la que el *habitus* de los lugares de procedencia de los repatriados, repercute de manera directa en sus relaciones sociales dentro del contexto de Shashemane.

**E. Dimensión físico-espacial de la locación de los miembros y de la relación entre ellos.** *Antes de la repatriación, los miembros del grupo, ¿se encuentran asentados en un solo lugar o en diferentes sitios? ¿Qué causó que se encuentren asentados en diferentes sitios? ¿Existen relaciones transnacionales?*

Esta temática será abordada en el Primer y Segundo Capítulo en donde en términos generales, no sólo esbozaré el surgimiento de los Rastafari jamaicanos y el desarrollo de su concientización diaspórica, sino además, la forma en la que ésta, traspasó las fronteras políticas de la isla para ser adoptada por un sinnúmero de individuos que no necesariamente son de origen afrodescendiente.

## **2. CARACTERÍSTICAS DE LA MADRE PATRIA (LUGAR DE ORIGEN)**

**A. Nivel de realidad.** *¿Es un lugar físico o imaginario? Si es un lugar físico, ¿Existen pruebas históricas de la conexión entre el sitio y el grupo diaspórico? ¿La conexión es simbólica? ¿Qué factores intervienen en esa conexión simbólica? ¿De qué forma se legitima esa conexión simbólica?*

Esta temática desarrollada en el Primer y Segundo Capítulo, se centrará en analizar los diferentes puntos de vista que algunos Rastafari tienen en referencia a Etiopía como la madre patria; y a través de ello, se indagará sobre cuáles son los factores, (desde las historias de vida de los actores) que intervienen en el desarrollo de esta idea. Es decir, que la intención en dichos capítulos, no es en sí, la de cuestionar si la conexión que los Rastafari dicen tener con Etiopía es verdadera o falsa, sino más bien, observar a partir de qué elementos ellos establecen dicha conexión, y a través de ello, entender la forma en la que ésta, genera lazos de pertenencia entre los miembros del grupo diseminados por diferentes latitudes.

**B. Legitimidad.** *La idea de la repatriación y de Etiopía como el lugar de origen, ¿Es legítima para todos los miembros del grupo y subgrupo de la diáspora? ¿Para quién si y para quien no? ¿Por qué?*

Esta temática tiene una relación directa con el Primer, Segundo y Séptimo capítulos, y es que debido a la dispersión de la concientización diaspórica Rastafari, los puntos de vista en torno a la repatriación también se han diversificado; lo que en consecuencia, ha generado que los diferentes actores sociales, generen sus propias posturas en torno a quién sí y quién no tiene el derecho de buscar la repatriación a Shashemane.

**C. Actitud de los residentes del lugar mítico de origen y de su gobierno, para con los individuos repatriados.** *¿Los residentes del lugar mítico de origen, aceptan a los retornados como miembros de su comunidad político-nacional? ¿El Estado en cuestión, acepta a los retornados como parte de su diáspora? ¿Los reconoce como ciudadanos regresando a casa?*

Esta temática la desarrollaré a lo largo de los Capítulos Tercero, Cuarto y Quinto, en donde respectivamente analizaré la forma en la que los Rastafari se convierten de “repatriados” a migrantes indocumentados; la forma en la que su estatus jurídico repercute en la propiedad de la tierra que habitan; y la forma en la que su insolvencia jurídica para obtener la ciudadanía nominal etíope, repercute en diferentes actividades de su vida cotidiana en la post-repatriación, como por ejemplo, las que tienen que ver con el trabajo remunerado y con el ingreso a la educación superior de sus descendientes.

**D. Actitud de los repatriados frente a la percepción que los residentes del sitio y el Estado en cuestión tienen sobre éstos.** *Tras la repatriación, ¿los miembros con concientización diaspórica perciben al Estado y a la ciudadanía del lugar mítico de origen como parte de su comunidad cultural y política? ¿los repatriados son pasivos frente a la percepción que la ciudadanía y el Estado en cuestión generan sobre éstos?*

Esta temática será abordada en el Sexto Capítulo en donde reseñaré las principales actitudes y estrategias de resistencia que los repatriados desarrollan frente a la imposibilidad jurídica de ser reconocidos como etíopes de la diáspora que han regresado a su verdadero hogar.

**E. Nivel de integración dentro del lugar mítico de origen y sentimiento de “estar en casa”.** *Tras la repatriación ¿los retornados se sienten o no en casa? ¿Su idea del verdadero hogar, se*

*reformula tras la repatriación? ¿cuáles son los factores que intervienen en esta reconfiguración de su concientización diaspórica en torno al hogar?*

Esta temática será abordada en el Octavo Capítulo en donde centraré la atención, en analizar la forma en la que el estatus jurídico de los repatriados, influencia o no en la redefinición que éstos desarrollan sobre el concepto del hogar luego de la repatriación.

## *Parte I. Rastafari: Raíz y Fundamento de una Concientización Diaspórica.*

---

Durante los primeros días de agosto de 2014, el cuerpo directivo del *Yawenta Children's Center*, una institución educativa creada y auspiciada por Sister Isheba<sup>25</sup>; organizó una kermés a beneficio de los estudiantes de aquella institución que desde el 2008 se centra en la educación y respaldo médico de los niños portadores de VIH que residen en el poblado de Shashemane. Por ello, semanas previas a la realización del evento, tuve la oportunidad de acompañar a Sister Berenice<sup>26</sup> a un recorrido por el “vecindario jamaicano”<sup>27</sup> con la finalidad de vender algunos boletos para las rifas que se realizarían durante el evento.

Así pues, mientras caminábamos por el pastizal de las veredas zanjadas sobre la meseta, esquivando los baches encharcados y lodosos infestados de moscas y mosquitos, transitábamos de casa en casa promoviendo la tómbola, a la vez que yo, aprovechaba el momento para presentarme oficialmente frente a mis interlocutores que, entusiasmados por el desarrollo de mi investigación en torno a la *repatriación*, me daban la bienvenida a la *Tierra Prometida* y me deseaban lo mejor en el desarrollo del trabajo de campo.

Fue así que a través de este recorrido, tuve la oportunidad de conocer a un número importante de hombres, mujeres, niños y jóvenes Rastafari que llevan radicando en Etiopía uno, dos, cinco, ocho, diez, quince, veinticinco, o hasta más de treinta años en un contexto en el que cotidianamente, mientras ellos se autodefinen como etíopes que han regresado a casa, la población nativa los identifica como extranjeros y como jamaicanos.

Sin embargo, durante el recorrido, pude observar que contrariamente a esta última acepción, los Rastafari residentes en Shashemane no únicamente provienen de Jamaica, sino de una gran variedad de países tales como Trinidad y Tobago, Bermuda, Barbados, Martinica, Guadalupe, Estados Unidos de Norteamérica, Inglaterra, Irlanda, Suecia,

---

<sup>25</sup> Sister Isheba Tafari es una Rastafari no afrodescendiente originaria de Austria repatriada a Etiopía desde Viena; no está afiliada a ninguna organización Rastafari en particular.

<sup>26</sup> Sister Berenice es una Rastafari no afrodescendiente originaria de Francia repatriada a Etiopía desde París; es miembro de la Orden Bobo Ashanti.

<sup>27</sup> El poblado de Shashemane cuenta con 10 zonas administrativas denominadas *Kebele*, las cuales se encuentran situadas de manera paralela bajo dos bloques habitacionales divididos por la carretera que conecta Addis Ababa con la ciudad de Hawassa. De tal forma, a un lado de la carretera se encuentran de manera consecutiva los *Kebeles* 01 a 05, mientras que del otro lado de la carretera, también de manera consecutiva pero inversa, se encuentran los *Kebeles* 010 al 06. Bajo esta división, la zona conocida como el vecindario jamaicano (o *Jamaica Safar* en amhárico) es el sitio en donde radican la mayoría de los Rastafari.

Alemania y Francia, entre otros; y así, tras un rápido *flaneo* de la comunidad, tuve la oportunidad de percatarme sobre la gran heterogeneidad que caracteriza a ésta, ya que junto con su lugar de origen tan diverso, otros componentes que los hacen ser disímiles entre sí, son el hecho de ostentar tradiciones y culturas étnico-nacionales propias de cada uno de los enclaves de su procedencia, una variada gama de idiomas o “dialectos” de un mismo idioma (generalmente el inglés), y también, aunque no menos importante, una diversidad fenotípica; factores que en su conjunto, hacen que las relaciones sociales al interior de la comunidad sean bastante dinámicas.

A esta heterogeneidad se suma la presencia de tres organizaciones Rastafari y una ONG panafricanista, que con el transcurrir de mi pesquisa en la comunidad, identifiqué como los grupos sociales de pertenencia a los que la mayoría de los repatriados están afiliados. Bajo estos parámetros, la finalidad de esta primera parte es la de responder al primer grupo de preguntas que se desprendieron de mi pregunta central de investigación, y que como recordará el lector, tienen una correlación directa tanto con el momento previo a la repatriación, como con el proceso en el que los Rastafari desarrollan una identidad con concientización diaspórica en torno al mito del retorno; indagando: ¿cuáles son las similitudes y diferencias que a partir de su subjetividad y colectividad, los Rastafari pertenecientes a diferentes organizaciones y originarios de diferentes países, generan sobre su derecho a la repatriación? y ¿con base a qué elementos sociales, políticos y culturales generan estas percepciones?

Es por ello que partiendo del hecho de que Rastafari es una cultura/religión de base africana surgida en Jamaica, pero que durante las últimas décadas ha sido adoptada por una gran cantidad de individuos alrededor del mundo; esta primera parte ha sido dividida en dos capítulos dentro de los que metodológicamente, he separado el desarrollo histórico del surgimiento y esparcimiento Rastafari bajo 5 etapas que en su conjunto, nos permitirán entender las principales razones que han impulsado a los Rastafari a radicar a Shashemane.

El primer capítulo en el que desarrollo 3 de las 5 etapas mencionadas, tiene como telón de fondo la Jamaica colonial, y si bien, abarca de manera superficial 5 siglos de historia; su finalidad no es la de revisar la historia jamaicana durante dicho periodo, sino por el contrario, la de iluminar acontecimientos históricos particulares que de una u otra forma contribuyeron al surgimiento y desarrollo de los Rastafari jamaicanos. Por ello, el capítulo

se centra en analizar la forma en la que el comercio trasatlántico de esclavos africanos desarrollado entre los siglos XVI y XIX, generó la creación de diferentes grupos socioculturales que en el contexto americano, adaptaron algunas de sus reminiscencias culturales africanas, desarrollando con ello, culturas de base africana diferentes a las encontradas en África y novedosas también, dentro del continente americano.

Una de estas culturas son los Rastafari, quienes tras su surgimiento en 1930, desarrollaron una identidad de concientización diaspórica en donde el discurso de la pertenencia a África y del orgullo racial negro, jugaron un papel preponderante para que éstos desplegaran un latente sentimiento de estar viviendo dentro de un sitio y sociedad a la que supuestamente no pertenecían, y con ello, una necesidad por buscar su verdadero origen dentro del continente africano. Bajo estos parámetros, en el desarrollo del primer capítulo observaremos que la génesis de la concientización diaspórica de los pioneros Rastafari, se forjó bajo un discurso político de reivindicación racial preponderando sobre todo, su no alienación sociocultural a los términos establecidos por la Corona inglesa; y así, respecto a dicho análisis, me centraré en resolver algunas interrogantes tales como, ¿a partir de qué elementos, este grupo social generó en Jamaica, la idea de su ascendencia etíope?, y ¿Dentro qué parámetros estos pioneros Rastafari entendieron su derecho a la repatriación?

Posteriormente, el segundo capítulo se centrará en analizar las siguientes dos etapas del desarrollo y expansión internacional de la identidad Rastafari, y a partir de él, observaremos la forma en la que especialmente durante la década de 1980, con el proceso de la globalización de la música reggae, las principales manifestaciones culturales Rastafari fueron adoptadas y adaptadas en diferentes partes del mundo por una gran cantidad de adeptos no afrodescendientes, lo que conllevó a que éstos, también desarrollaran una concientización diaspórica sin que su color de piel y su procedencia étnica les impidiera desarrollar la idea de su pertenencia a Etiopía.

De esta forma, la finalidad del segundo capítulo, más que discutir la temática concerniente a la racialización y la idea de la supremacía negra como un componente importante dentro de un gran número de adeptos Rastafari; es sin embargo, la de rastrear el proceso histórico por medio del cual, individuos no afrodescendientes retomaron una cultura re-africanizada que en sus inicios, fue hecha por y para los afrodescendientes disgregados por las Américas.

## *Capítulo 1: Los descendientes de Cam en el Nuevo Mundo. Génesis de la concientización diaspórica Rastafari.*

---

*Proud to be Black, I am an Ithiopian  
Proud to be Black, I am an Ithiopian  
Moses and Aaron, King Solomon and Sheba too  
Proud to be Black, I am an Ithiopian  
We Afrikans have a glorious history  
We built the first University Sankore  
Imhotep the father of medicine, he was an Afrikan  
Proud to be Black, I am an Ithiopian  
(“Proud to be Black” Canto Rastafari Nyahbinghi).*

### *Introducción.*

El reloj del Barón von Waldthausen de Alemania, marcaba las 7:30 a.m. cuando aquel domingo 2 de noviembre de 1930<sup>28</sup>, la pareja imperial entraba al salón contiguo de la catedral de San Jorge en el corazón de Addis Ababa para dar inicio a la ceremonia de investidura en donde se coronaría al último emperador de la dinastía salomónica hebrea reinante en el cuerno de África. De esta forma, Ras Tafari Makonnen, mejor conocido desde entonces con el nombre de su bautismo: Haile Selassie I, al ascender al trono, adquiriría los títulos de Rey de Reyes, Señor de Señores y León Conquistador de la Tribu de Judá. Pero ¿por qué un rey africano ostentaría los títulos con los que de acuerdo a la Biblia, sería conocido el mesías, el redentor del pueblo de Israel?, y ¿cuál es la importancia de este hecho para hablar sobre la repatriación de los Rastafari a Shashemane, Etiopía?

El hecho es que cuando este histórico acontecimiento se suscitó, al otro lado del hemisferio, una parte importante de los afrodescendientes<sup>29</sup> asentados sobre todo en Estados

---

<sup>28</sup> Príncipes, duques, barones, condes, pachás, embajadores y mariscales de países como Bélgica, Suiza, Holanda, Francia, Italia, Inglaterra, Japón y Egipto, entre otros, acudieron a la ceremonia de coronación. Muchos de los invitados, como en el caso del Barón von Waldthausen de Alemania, escribieron en sus memorias algunos detalles que nos permiten conocer más a fondo los sucesos de aquel día. La importancia de resaltar dicha ceremonia, es porque como veremos más adelante, el evento, junto con la Batalla de Adowa (1896) y la invasión y ocupación Italiana sobre Etiopía (1935-1940) sirvió para “poner a Etiopía en el mapa del mundo” y con ello, para desarrollar un tipo de concientización etiopianista internacional que sentó las bases para el desarrollo de importantes movimientos políticos y culturales de carácter afrocentrado. En referencia al reporte de von Waldthausen, ver Asserate, 2015.

<sup>29</sup> En la tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y sus Formas Conexas de Intolerancia, llevada a cabo en Durban 2001, se definió como afrodescendiente a aquella persona de origen africano que por consecuencia de la esclavitud, vive en las Américas y en todas las zonas de la

Unidos y el Caribe, quienes pertenecían a un movimiento político panafricanista conocido como el garveyismo, vieron en este hecho el inicio del restablecimiento del nuevo orden mundial en el que bajo su perspectiva, la “raza” negra sería redimida y gobernaría sobre los colonos europeos blancos, quienes con la esclavitud negra en las Américas, no sólo los habían arrebatado de su madre África, sino que además, habían derrumbado la gloria y el poderío de los grandes imperios africanos que se extendían por todo el continente negro.

Bajo esta tesitura, la concientización racial de algunos afrodescendientes disgregados por las Américas, comenzó a potencializar un número importante de movimientos panafricanistas que desencadenaron el surgimiento de identidades culturales como la que aquí nos ocupa: los Rastafari. De ahí que la coronación del último emperador etíope, se convierta en un evento fundamental que no sólo nos permite explicar el surgimiento de los Rastafari, quienes al interpretar bíblicamente la coronación del emperador como el cumplimiento de profecías bíblicas que hablaban sobre el advenimiento de Dios en la tierra, otorgaron una esencia divina a su persona; sino que además, posteriormente nos permitirá entrever el origen ideológico de sus deseos por migrar hacia Etiopía.

Por consiguiente, el primer dato fundamental que debemos de tener en mente, es el hecho de que los pioneros Rastafari jamaicanos y/o caribeños surgidos tras la coronación del emperador etíope, formaron parte a su vez, de las consideradas “diásporas africanas” diseminadas por las Américas y el Caribe que se originaron principalmente (aunque no únicamente) como consecuencia del comercio trasatlántico de esclavos africanos entre los siglos XVI y XIX. Por ello, una parte fundamental de mi análisis sobre la experiencia diaspórica de los Rastafari afrodescendientes, se yuxtapone directamente con los estudios de las diásporas africanas.

El concepto de “diáspora africana” popularizado académicamente en la década de 1950, generalmente ha englobado 3 características o elementos constitutivos en la formación de la concientización diaspórica de los afrodescendientes diseminados por distintas partes del mundo: 1) dispersión de personas africanas y sus descendientes, 2) el rol que estos individuos han jugado en la transformación y creación de nuevas culturas, instituciones y

---

diáspora africana; habiéndoseles denegado históricamente el ejercicio de sus derechos fundamentales. Esta definición del concepto, es la que tomaremos en cuenta para la presente investigación, aunque hay que resaltar, que en algunas ocasiones, en vez del concepto de “afrodescendientes” utilizaré el de “negros”, ya que es el concepto con el que los propios actores sociales se denominan en situaciones específicas.

sociedades fuera de África y 3) la formación de redes transnacionales generalmente identificadas bajo el movimiento panafricanista (*Cfr.* con Echart y Santamaría, 2006).

Estos tres elementos se enlazan con ciertas características “comunes” a la experiencia diaspórica individual y/o colectiva de los grupos, culturas y sociedades afrodescendientes, tales como: a) una noción básica sobre un origen común (África), b) experiencias comunes de discriminación (como por ejemplo la de la esclavitud, el colonialismo, neo-colonialismo y racismo, entre otras) y, c) nociones de comunalidad negra impulsadas por el desarrollo de la construcción de una comunidad imaginada que trastoca los ámbitos de las fronteras nacionales (*Cfr.* con Cohen, 2008; Harris, 1982).

No obstante, tal y como lo sostienen Palmer (2000) y Zeleza (2010), una revisión exhaustiva de los estudios sobre la denominada “diáspora africana”, nos lleva a indagar algo más profundo que no necesariamente tiene que ver con las características esenciales citadas más arriba, y con ello, a cuestionar datos que históricamente han sido entendidos como naturales e inmutables. Por ejemplo, las interrogantes sobre ¿qué es África y quiénes son los africanos?, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de la diáspora africana?, ¿existe sólo una diáspora africana?, ¿quiénes forman parte de la diáspora africana? y, el concepto de diáspora africana ¿es sinónimo de lo que últimamente se denomina como el “Atlántico negro”?

Generalmente, el origen de la llamada “diáspora africana” suele circunscribirse a la importación masiva de africanos provenientes de la costa occidental de África hacia las Américas bajo la empresa esclavista trasatlántica que prosiguió a la conquista de América entre los siglos XVI y XIX. Empero, en las últimas décadas, cada vez son más los autores que coinciden en señalar que dicha corriente analítica resulta bastante limitada y homogeneizante, ya que los orígenes, no de la “diáspora africana”, sino de las diásporas africanas (en plural), deben de incluir tanto este periodo histórico en particular, como otro número importante de migraciones de individuos africanos hacia diferentes partes del mundo (anteriores y posteriores a la trata)<sup>30</sup>, y que por ende, a la hora de hablar de las diásporas

---

<sup>30</sup> Al respecto, Palmer (2000) enumera al menos 5 movilizaciones históricas de africanos hacia diferentes partes del mundo: el gran desplazamiento africano 100,000 años atrás que dio como resultado el poblamiento de gran parte del mundo; la movilización 3,000 años antes de nuestra era, de personas de origen bantú hacia diferentes partes del continente africano y del Océano Índico; la importación de esclavos y soldados africanos hacia Europa, suscitada en el siglo V antes de nuestra era; el desplazamiento forzado de africanos hacia las Américas entre los siglos XVI y XIX, y la movilización de los afrodescendientes disgregados en las Américas hacia Europa y Asia desde el siglo XX hasta la actualidad.

africanas, es necesario tener en cuenta las distintas migraciones con sus respectivas causas y contextos dentro de un espacio temporal diferenciado entre cada una de ellas.

De ahí que al hablar de las diásporas africanas, o mejor aún, de alguna diáspora africana en particular, surge la necesidad de contextualizarla e historizarla debidamente, para así, rastrear su origen particular y con ello, las características peculiares que la hacen única y diferenciable del resto de los grupos diaspóricos africanos; ya que las diferentes razones de la dispersión y los contextos socioculturales particulares en los que éstas se desarrollaron, dan como resultado la creación de múltiples y variadas comunidades, culturas y sociedades, que contienen posturas, prácticas, experiencias, discursos y demandas diaspóricas particulares que no pueden ni deben de ser analizados bajo un solo crisol de “diáspora africana”.

Lo anterior nos induce a pensar que no todas las comunidades analizadas bajo este enfoque, se apegan a las características consideradas como paradigmáticas de una diáspora; y bajo estos parámetros, coincido con Zeleza (2010) quien observa que es necesario “confrontar la asimetría existente en el conocimiento sobre las distintas comunidades de las diásporas africanas asentadas en diversas partes del mundo, dejando de lado la imposición de modelos hegemónicos” (2010: 5) que generalmente han privilegiado el análisis de una sola dispersión africana en la que, el cómo, cuándo, qué, por qué y quién, como preguntas fundamentales de estudio, han sido enfocadas hacia la experiencia “afroamericana”.

Y es que justamente desde este tipo de modelos hegemónicos y homogeneizantes, es que para la década de 1990, los estudios sobre la “diáspora africana”, al comenzar a analizar las conexiones históricas entre diferentes comunidades afrodescendientes alrededor del Atlántico, fueron encaminándose cada vez más en lo que popularmente se dio a conocer (sobre todo a partir del trabajo de Paul Gilroy, 1993) como el *Atlántico Negro*, desencadenando una serie de perspectivas en las que los conceptos de “diáspora africana” y “Atlántico negro” comenzaron a fungir de manera errónea como sinónimos intercambiables.

Pero más allá de hacer una crítica a este hecho, lo que me interesa resaltar aquí para los efectos del presente capítulo, es la forma en la que la corriente analítica del Atlántico Negro se ha encaminado a universalizar y al mismo tiempo, a delimitar temporal y espacialmente el origen histórico de las diversas comunidades afrodescendientes asentadas en la costa oriental del continente americano; ya que al no tomar en cuenta las particularidades históricas de cada grupo social, se vuelve problemático al presuponer un concepto de “África” limitado al

área subsahariana y de la costa occidental, y una concepción racializada sobre los individuos que la conforman (*Cfr.* con Zeleza, 2010:6).

Pero ¿a qué viene toda esta discusión sobre las diásporas africanas y el Atlántico Negro dentro de mi particular caso de estudio? La razón de ello tiene que ver con el hecho de que, al ser los primeros Rastafari jamaicanos y/o caribeños, descendientes de los esclavos africanos transportados a las Américas durante la trata esclavista de los siglos XVI al XIX, las temáticas antes citadas se vuelven un punto de inicio fundamental para comenzar con el análisis de mi particular caso de estudio. Es por esta razón, que si bien, estos enfoques son tan relevantes aquí, por otra parte, es necesario tener en cuenta que para su aplicabilidad, deberemos desesencializar las posturas hegemónicas, universalizantes y homogeneizantes que los acompañan, enfatizando en el proceso, las diferencias históricas y socioculturales que pueden existir entre la conformación identitaria diaspórica de las comunidades en cuestión.

Por consiguiente, la primera acotación que deberemos de tomar en cuenta de aquí en adelante, es el hecho de que tanto los afrodescendientes que comenzaron a autodenominarse como Rastafari luego de la coronación del último emperador etíope, como los posteriores (contemporáneos) Rastafari afrodescendientes, forman parte a su vez, tanto de las comunidades del Atlántico Negro que comparten una historia en común: la de la esclavitud, colonialismo, neocolonialismo y racismo en las Américas; como de los grupos con una concientización diaspórica africana dentro de los cuales, como consecuencia de sus particularidades históricas, han generado patrones diferenciados de lucha, y señales de autenticidad, que han dado como resultado el desarrollo de concientizaciones diaspóricas particulares y diferenciadas entre sí.

De aquí que para analizar las posturas, prácticas, discursos, experiencias y demandas diaspóricas de los Rastafari afrodescendientes, y en especial, la de los primeros Rastafari jamaicanos; es necesario hacer una distinción metodológica entre el estudio de las trayectorias de las personas o los grupos diaspóricos afrodescendientes en general, y la trayectoria del Estado nacional en el que se encuentran residiendo dichas personas o grupos particulares (*Cfr.* con Palmer, 2000:30); es decir, que para mi caso de estudio, es necesario tener en cuenta que si bien, los Rastafari afrodescendientes forman parte de las diásporas africanas; a su vez, tenemos que diferenciarlos y particularizarlos de éstas, analizando su

propia historia dentro del Estado nacional jamaicano, Estado en el que históricamente se originaron y desarrollaron sus principales características de concientización diaspórica.

Para ello, siguiendo la propuesta de James Clifford (1997), dentro del presente capítulo analizaré el desarrollo de la concientización diaspórica de los Rastafari afrodescendientes, mapeando e historizando sus especificidades históricas y socioculturales con respecto a otros grupos de las diásporas africanas; y con tal fin, he dividido mi argumento en tres secciones que en su conjunto, me ayudarán a rastrear el surgimiento de los Rastafari y de sus principales manifestaciones de concientización diaspórica.

Así pues, en la primera sección introduciré brevemente el contexto social, cultural y político que antecedió al surgimiento de los Rastafari en Jamaica, ya que éste, fungirá como la base histórica que como veremos, permitió el desarrollo de distintas sociedades y comunidades negras de las diásporas africanas asentadas en el Caribe, de entre las que se encuentran los Rastafari. Pero además de esto, como veremos más adelante, esta sección funge a su vez, como el primer momento sincrónico o la primera etapa histórica en el desarrollo de la identidad diaspórica de los Rastafari, ya que si bien, entre la época colonial, la instauración de la esclavitud trasatlántica y la década de 1920, no existían como tal los Rastafari, este periodo histórico, al enfocarse en el desarrollo del etiofricanismo como una ideología religiosa, debe de ser tomado como un momento fundamental en la posterior construcción identitaria de los Rastafari afrodescendientes.

Entonces, tras la conquista de la isla jamaicana, los colonos ingleses comenzaron a desarrollar proyectos de enajenación y alienación en contra de los descendientes de *Cam* para tratar de despojarlos de su herencia cultural africana, en el proceso, algunas referencias bíblicas sobre Etiopía, comenzaron a desarrollar, por otra parte, cierta atadura emocional en la concientización del origen africano que un puñado de estos esclavos desarrolló a lo largo de todo este periodo histórico.

Hecho esto, pasaremos a la segunda etapa en donde abordaré de manera muy superficial, diferentes rebeliones y movilizaciones políticas de esclavos africanos o de sus descendientes libres, que dentro del contexto jamaicano, sirvieron para potencializar el sentimiento de pertenencia africana que algunos individuos se habían formado con el desarrollo del etiofricanismo durante la temprana etapa de la trata esclavista trasatlántica. Una de estas movilizaciones negras que de hecho, es central en el desarrollo de la segunda

etapa histórica enmarcada en este primer capítulo, es el movimiento del nacionalismo negro impulsado por Marcus Garvey; movimiento que marcó un precedente histórico fundamental en el surgimiento y desarrollo de los Rastafari jamaicanos.

Finalmente, concluiré el apartado con el análisis sobre el surgimiento de los Rastafari jamaicanos y la forma en la que los primeros adeptos, elaboraron una identidad de resistencia por medio de un proceso de etnogénesis en el que desarrollaron una nueva identidad afro-céntrica. Así, a través del análisis sobre el desarrollo de dicha identidad, observaremos la forma en la que ciertos marcadores culturales tales como el uso de la barba, los *dreadlocks*, y la latente idea de la repatriación a Etiopía, comenzaron a surgir como elementos de diferenciación cultural, religiosa y política entre los Rastafari y la población jamaicana no adepta.

### *1.1. De esclavos desterrados a los elegidos de Dios. El desarrollo de una identidad diaspórica en el contexto de la esclavitud negra jamaicana de 1494 a 1841.*

Una cálida tarde de enero, mientras caminaba por el centro de Shashemane en compañía de Ras Rusty<sup>31</sup>, a nuestro paso, algunos etíopes comenzaron a gritar: “*faranji faranji*”<sup>32</sup> y luego de que mi acompañante los rebatiera vociferando “*no, we are not faranji, we are ethiopians!*”; mientras continuábamos con nuestro andar, un tanto exaltado comenzó a relatar:

“Esos etíopes no tienen idea de lo que dicen, nosotros somos tan africanos como ellos. Cuando era pequeño, mi mamá solía contarnos una historia por la noche. Decía que nuestros tátara-tátara-tátara-abuelos habían nacido en África, pero que los ingleses los habían secuestrado y los habían llevado a Jamaica para cortar caña de azúcar. De esa forma transportaron en barcos a nuestros antiguos familiares para ser vendidos en Jamaica, pero desde entonces, nuestros antepasados quisieron regresar a su hogar en África. Sin embargo, ellos no lo consiguieron y entonces tuvieron que pasar muchas generaciones hasta que finalmente nosotros cumplimos el sueño de nuestros antepasados de regresar a África; pero el problema, es que los etíopes no saben esa historia y no saben que nosotros somos sus hermanos de sangre (Diario de campo, 14 de enero de 2015, Shashemane, Etiopía).

Esta historia transmitida a Ras Rusty por su madre, no es una historia particular sobre su propia familia; es una historia que atraviesa la vida y el árbol genealógico de millones de personas que por causa de la trata esclavista trasatlántica desarrollada entre los siglos XVI y

---

<sup>31</sup> Rastafari jamaicano repatriado a Etiopía desde Estados Unidos de Norteamérica; perteneciente a la organización de las 12 Tribus de Israel.

<sup>32</sup> Concepto dentro del vocablo amhárico que significa “extranjero”.

XIX, sus ancestros llegaron a residir en diferentes territorios de la costa oriental del continente americano. Es por ello que los descendientes de estos millones de personas esclavizadas, que aunque por los contextos específicos de su residencia, con el paso del tiempo han desarrollado diferentes grupos culturales heterogéneos entre sí; de manera general, pueden ser considerados bajo lo que Cohen (2008) denomina como “diásporas victimizadas”, es decir como grupos de individuos que bajo procesos de revueltas políticas, sociales y económicas al interior del territorio de origen, fueron arrancados de sus hogares estableciéndose de manera forzada en territorios desconocidos y muchas veces hostiles (Cfr. con Cohen, 2008: 39-42).

No obstante, aunque todas estas comunidades comparten la historia opresiva de la esclavitud; en el proceso de su construcción identitaria no todas han desarrollado una concientización diaspórica por considerarse como individuos enajenados de su lugar de origen, es decir, por desarrollar una idea en torno al “mito del retorno”. Por ello, ante esta problemática, resulta necesario cuestionar: ¿por qué sólo una porción de este tipo de comunidades y/o individuos afrodescendientes, desarrollan una concientización diaspórica, mientras que otros (la mayoría) no lo hacen?, ¿cuáles son los elementos que intervienen en el desarrollo de la concientización diaspórica de estos individuos y/o comunidades?, cuando esta concientización diaspórica se desarrolla, ¿todos sus detentores reconocen un origen común, es decir, un lugar específico de África del que han salido?, ¿por qué en el caso de los pioneros Rastafari jamaicanos, se construyó la idea de que su lugar de origen se encontraba en lo que hoy conocemos como Etiopía?

Para responder a estas interrogantes, debido a que el origen de los Rastafari se ancla específicamente al desarrollo histórico de las comunidades afrodescendientes en Jamaica, comenzaré por revisar brevemente la historia de la conquista y la importación de esclavos africanos a dicha isla, enfatizando en todo momento, los elementos sociales, culturales, políticos e ideológicos que sirvieron para que ciertos individuos forjaran una temprana concientización diaspórica sobre su pertenencia a la madre África.

La trata esclavista negrera trasatlántica desarrollada en Jamaica, comenzó tras la colonización de la isla por parte de los españoles, ya que de 1494 a 1655, la que hoy conocemos como la mayor isla caribeña de habla inglesa, estuvo ocupada por la corona ibérica. De esta forma, los primeros esclavos africanos transportados a la isla, llegaron bajo

el mandato español cuando en 1513 se desarrolló una severa epidemia que fulminó a la mayoría de la población taína nativa.

Cuando esto sucedió, los gobiernos locales de los territorios de las Antillas, reconocieron un problema común: la desmesurada disminución de la población aborigen, y con ello, la problemática por encontrar mano de obra que permitiera el desarrollo y la sustentabilidad de los territorios conquistados. Fue así que bajo el imperativo económico para la instalación y prosperidad de empresas semi-industriales, extractivas y mercantiles, Bartolomé de las Casas (entre otros personajes de la época), recomendaron al rey Ferdinand comenzar la importación de personas africanas a las Américas y el Caribe con la finalidad de esclavizarlos en las plantaciones azucareras, algodoneras y zonas mineras, entre otras. España se unió así a la importación masiva de esclavos africanos que hasta entonces había sido un negocio desarrollado por los colonos portugueses, y de esta forma, se tienen registros de que posteriormente a esta decisión, España importó alrededor de 4,000 esclavos africanos hacia sus territorios en las Grandes Antillas (Carey, 1997:38).

La mayoría de estos esclavos transportados a Jamaica, provenían de las tribus Bokongo de Angola e Ibó de Nigeria (Carey, 1997: 38-40); pero posteriormente, cuando la colonia cambió de administración y la Corona inglesa tomó posesión de ella, la mano de obra comenzó a llegar principalmente de la tribu Akan-Twi proveniente de Ghana, Costa de Marfil y Benín (Alleyne, 1998), y de los Bokonogo provenientes del Reino del Congo (Warner-Lewis, 2002); aunque para el área peninsular del continente americano, se estima que los esclavos fueron extraídos de un área “limitada por la costa occidental entre el río Senegal y el Coanza” (Aguirre, 1989:102), que comprendía los territorios actuales de Mauritania, Senegal, Gambia, Archipiélago de Cabo Verde, Guinea, Sierra Leona, Liberia, Islas Canarias, Costa de Marfil, Ghana, Benín, Togo, Nigeria, el Congo y Angola.

A causa de este hecho, un primer elemento que sale a relucir dentro de la constitución diaspórica de este tipo de comunidades afrodescendientes asentadas en América en general y en Jamaica en particular, es lo que Safran (1991) identifica como la dispersión de los individuos desde un “centro” original hacia dos o más regiones ajenas (1991: 83), en donde el “centro original” está representado por la gran zona de la costa occidental del África; mientras que “las dos o más regiones ajenas” del nuevo asentamiento, se convierten en los territorios a lo largo y ancho de América y el Caribe en los que se desarrollaron las *culturas*

*negras* (Bastide, 1969); aunque en este punto, cabe resaltar que el hecho de que la premisa de Safran se cumpla dentro de ésta historia particular, no significa necesariamente la constitución de comunidades afroamericanas con una conciencia diaspórica, sino más bien, el desarrollo de comunidades que por su historia de destierro y de nuevo asentamiento, pueden ser identificadas como potencialmente diaspóricas.

Pero volviendo al contexto de la esclavitud en Jamaica, es importante resaltar que tanto los africanos Akan-Tawi como los Congo, fueron los que prevalecieron en las plantaciones de la isla (*Cfr.* con Alleyne, 1998; Warner-Lewis, 2002), y por ello, las reminiscencias de su lenguaje y cultura material aún pueden ser observadas hoy en día en el desarrollo de los cultos jamaicanos del *Mayalismo*, *Pukumina* y *Revivalismo*. De ahí que si reconocemos que estos tres cultos son culturas/religiones surgidas en el contexto jamaicano que hasta antes de la llegada de los esclavos, no existían ni en la isla de Jamaica ni en los territorios africanos de los que éstos provinieron, se puede considerar que su surgimiento y desarrollo en la isla del Caribe, responde a una forma de constitución identitaria de base africana.

Lo anterior es de suma importancia, ya que una de las características analíticas sobre las comunidades diaspóricas africanas, es el estudio del rol que los individuos disgregados han jugado en la transformación y creación de nuevas culturas y sociedades fuera del lugar de origen (Echart y Santamaría, 2006); lo que nos remite al hecho de que frente a este tipo de readaptaciones culturales, podemos observar desde la temprana época de la esclavitud, el desarrollo de identidades diaspóricas sin que esto suponga de manera necesaria, el desarrollo de una idea en torno a la necesidad de regresar al lugar de origen.

No obstante, dentro de este mismo periodo también es posible observar el desarrollo de cierta concientización diaspórica que algunos esclavos africanos generaron dentro de los contextos de la plantación, cuando al hacer uso de algunas citas bíblicas, desplegaron una idea generalizada de “Etiopía” como el lugar de su origen terrenal y espiritual.

Pero ¿por qué entrecomillar el concepto de *Etiopía* dentro de este temprano proceso de concientización diaspórica? La razón de ello tiene que ver con el hecho de que entre los siglos XVI y XIX, éste, más que delimitar un territorio específico sobre la actual nación que reconocemos con dicho nombre, era utilizado para designar al continente africano en general, y en especial, a la zona subsahariana de éste (Napti, 1995: Documento en línea: <http://www.zhurnal.ru/music/rasta/napti.htm>, consultado el 13 de septiembre de 2015).

Fue así que bajo dichas pautas, cuando los primeros esclavos comenzaron a ser evangelizados por parte de los colonos ingleses, desarrollaron las primeras nociones de lo que hoy conocemos como *etiopianismo*; concepto que en el contexto de las plantaciones, puede ser entendido como una ideología religiosa que generó un tipo de “racismo romántico invertido” (Fredrickson, 1995) en el que *Etiopía* se convirtió en un símbolo de poderío africano (Barett 1992; Chevannes 1994) dentro del que los descendientes de dicho sitio, comenzaron a autodefinirse como individuos que contenían cualidades que los diferenciaban de otras “razas”, y en especial, de los europeos colonizadores.

Fue así que bajo dicha posición ideológica, los esclavos africanos comenzaron a desarrollar cierto grado de concientización diaspórica al definirse como provenientes de un sitio distinto al que en aquel momento residían, y por tanto, como individuos diferenciados cultural y hasta espiritualmente, ya que a través de ello, comenzaron a auto-considerarse como el pueblo elegido por Dios.

Bajo estas circunstancias, el primer libro que los esclavos tuvieron entre sus manos: la Biblia; desempeñó un papel fundamental, pues en la versión *King James* de ésta (la traducción oficial utilizada por los misioneros ingleses en sus colonias caribeñas), muchas de las referencias hebreas y griegas hacia los “hombres negros”, es decir hacia los “hijos de *Cam*”, fueron traducidas con el concepto de “etíopes”, y por tanto, cuando las misiones cristianas comenzaron a trabajar en la evangelización de los esclavos, muchos de estos últimos comenzaron a identificarse con las frecuentes referencias a Etiopía y los etíopes insertas en aquel libro sagrado (van Dijk, 1993:61).

Ejemplo de ello es el pasaje de Amos 9:7 en el que se lee: “*Are you not like the people of Ethiopia to Me, ho Children of Israel? [...]*” (*The Holy Bible, New King James Version*), fragmento que fue interpretado por los nuevos adeptos como una alusión al carácter sagrado que Dios reservó tanto para sus hijos israelitas como para ellos, los etíopes; mientras que en el capítulo 12 del libro de Números en donde se cuenta una historia sobre Moisés y su esposa; la cita de: “*Then Maria and Aaron spoke against Moses because of the Ethiopian woman whom he had married [...]*” (*The Holy Bible, New King James Version*) fue interpretada como el hecho de que Dios, al concederle a uno de sus hombres de mayor confianza (Moisés) una esposa etíope, y al defender a esta última de cualquier crítica, percibía a los etíopes como parte de su pueblo elegido para la redención.

Pero este temprano etiopianismo que de acuerdo a (Scott, 2004) sirvió en sus orígenes como una forma de resistencia, primero oculta y luego pública frente a la imposición ideológico-religiosa de los conquistadores, no se centró únicamente en establecer la sacralidad del pueblo descendiente de *Cam*; sino que además, se encaminó a desarrollar la idea de *Etiopía* como el Jardín del Edén (Skowera, Documento en línea: <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/skowera.html>, consultado el 20 de enero de 2014).

Ejemplo de ello es la interpretación que los adeptos esclavos le otorgaron al pasaje de Génesis 2:10-14 en el que se lee: “*Now a river went out of Eden to water the garden, and from there it parted and became four riverheads [...] the name of the second river is Gihon: it is the one which goes around the whole land of Cush*” (*The Holy Bible, New King James Version*), desde la que se esgrimió la idea de que *Etiopía* (la tierra de *Cush*) era parte del Edén y que por ende, era el lugar sagrado desde el que habían sido arrancados y en donde se encontraba la tierra que mana leche y miel, la tierra santa, Sion.

Fue así que el concepto de *Etiopía* comenzó a cobrar una relevancia preponderante dentro del pronto desarrollo identitario diaspórico de dichos esclavos africanos, que como continuaremos observando más adelante, fue fundamental en la posterior idea que un sector de los descendientes de éstos, se formaron sobre su pertenencia a Etiopía y sobre sus deseos por “regresar” a dicho sitio.

Pero para continuar con la historia de la esclavitud dentro del contexto jamaicano; es necesario mencionar que el desarrollo de las culturas de base africana en los contextos de las plantaciones, se potencializó aún más con la importación de esclavos cada vez mayor que la Corona inglesa desarrolló al tomar el mando de la colonia.

En este último sentido, aunque no existe un acuerdo académico contundente, Cohen (2010) estima que para el caso jamaicano, entre 1655 y 1807, el número aproximado de cautivos de “ébano negro” arrancados de su madre África, osciló en los 160,000 individuos (2010:48) que al ser portadores de una gran variedad de componentes culturales, desencadenaron el surgimiento de diversas comunidades de base africana que contenían gamas multiculturales variables de plantación en plantación y de región en región dentro de todo lo largo y ancho de la isla.

Y aunque la economía de la plantación fructífero por varios siglos, su época dorada comenzó a colapsar hacia mediados del siglo XIX a la sombra de la revuelta esclava en una

de las islas ocupadas por los colonos franceses, la cual, culminó con la creación del primer Estado soberano de América, pero sobre todo, del primer Estado soberano negro en las Antillas: Haití. Luego de esta exitosa revuelta por parte de los “jacobinos negros” (James, 2003), poco a poco, comenzó a extenderse por todo el Caribe, el anhelo de libertad que los esclavos exigían a sus verdugos, y de esta forma, los decretos sobre la abolición esclavista fueron brotando de uno en uno alrededor de todas las colonias del continente americano.

Fue así que para 1834 se declaró la abolición de la esclavitud en las colonias inglesas, aunque no fue sino hasta 1838 cuando la ley entró en vigor dentro de la isla de Jamaica.

Sin embargo, tras la emancipación, el imperio británico elaboró nuevas estrategias económicas para la sustentabilidad de sus colonias en las Antillas, desarrollando así, un proyecto social, cultural y político que fue conocido como el “blanqueamiento”<sup>33</sup>. En esencia, este proyecto sirvió para mantener un *status quo* dentro del orden social y político en el que la minoría blanca continuó gobernando sobre la mayoría negra.

En el caso de Jamaica, dicha medida implicó la importación de un número significativo de trabajadores europeos (principalmente ingleses, escoceses e irlandeses) que entre 1834 y 1843, se dedicaron a “re-poblar” el interior de la isla, especialmente las zonas rurales del área occidental en donde se pensaba que la presencia africana era mayor, y por ende, en donde se necesitaba más “cultura y biología europea” para “blanquear” a la población.

Bajo este contexto, cabe resaltar que para entonces, los conceptos de lo “negro” y lo “blanco”, ya se venían constituyendo como oposiciones binarias a las que intrínsecamente se les adjudicó una serie de conceptualizaciones antónimas, como por ejemplo, salvaje vs civilizado, África vs Europa, feo vs bonito, malo vs bueno, obscuridad (tinieblas) vs claridad (luz), grotesco vs refinado, ignorancia vs conocimiento, pereza vs laboriosidad, carne vs espíritu, naturaleza vs cultura, impulso vs racionalidad, inmoralidad vs moralidad, impureza vs pureza y pagano vs cristiano, entre una infinidad de otros adjetivos (Chevannes, 2006:87).

No obstante, para 1841 la política del blanqueamiento dentro del contexto jamaicano, comenzó a declinar poco a poco hasta que la Corona inglesa tomó la determinación de importar mano de obra barata proveniente de China, la India, Siria y el Líbano; desarrollando

---

<sup>33</sup> Este proyecto del blanqueamiento, no se suscitó únicamente en las colonias inglesas, sino que también, y sobre todo, en los territorios conquistados por los españoles a lo largo y ancho de Latinoamérica, aunque cabe resaltar, que en cada uno de los sitios en los que se ejecutó, tanto las formas de llevarlo a cabo como los resultados que generó, representan una multiplicidad de factores contextuales. Para una mayor revisión de este proyecto en el área de América Latina, ver Wade (1997; 2000).

con ello, una sociedad cada vez más compleja en términos culturales, y provocando así, el surgimiento de la “creolización” que a diferencia del blanqueamiento, se convirtió en un proyecto mayoritariamente encaminado en las colonias francesas e inglesas. De esta forma, en el contexto jamaicano, la creolización que en el discurso oficial pretendía incorporar la pluralidad étnica de la colonia, continuó aplicando en la práctica, el ensalzamiento, glorificación y énfasis de lo “blanco” y “europeo” como elementos constitutivos del creciente nacionalismo e identidad jamaicana (*Cfr.* con Alleyne, 2002:224).

De hecho, cabe destacar que uno de los lastres que dejó esta política en una parte considerable de las sociedades afrodescendientes del Caribe contemporáneo, es el del colonialismo mental que Fanon (2011) identifica como “un profundo complejo de inferioridad” entre algunos sujetos afrodescendientes que como respuesta a la latente enajenación de su cultura, comenzaron a apropiarse y a aceptar la cultura del colonizador blanco, negando de tal forma, su propio ser dentro de un proceso en el que por diferentes vías, pretendieron o desearon ser lo que en realidad no eran: hombres blancos, tanto en su connotación “racial”, como cultural<sup>34</sup>.

Empero, mientras el proyecto de creolización y enajenación del negro liberto continuaba ganando adeptos; existieron otros tantos, que bajo las bases ideológicas del etiopianismo, resistieron a los embates del blanqueamiento al auto-definirse como africanos arrancados de la madre tierra con el derecho a ostentar culturas diferentes a las impuestas por los colonizadores; desarrollando así, una serie de movimientos sociales, culturales y políticos, que nos transportan directamente a la revisión de la segunda etapa histórica que marcó las bases ideológicas del surgimiento de los Rastafari y de su concientización diaspórica.

### ***1.2. Marcus Garvey y la concientización racial del negro. Prolegómenos para el surgimiento de los Rastafari jamaicanos.***

El 17 de Agosto de 2014, los tambores Nyahbinghi retumbaban desde el corazón del tabernáculo de Shashemane. Sus ecos, se expandían por el aire como llamaradas que gritaban a los 4 vientos: ¡Libertad! ¡Redención! ¡Orgullo Racial! ¡Repatriación! Cuatro de los varios conceptos que dieron y continúan dando un sentido de pertenencia identitaria a

---

<sup>34</sup> Sin embargo, dentro de este proceso, también cabe mencionar que existieron otros tantos esclavos y ex esclavos que al revelarse y escapar de las plantaciones y de los proyectos de enajenación cultural, formaron sus propias comunidades de base africana, como por ejemplo, las de los Maroon que en la actualidad, se pueden encontrar en Accompong en la parroquia de St. Elizabeth.

los Rastafari de origen afrodescendiente. Pero ¿de dónde surgieron estos conceptos dentro de la concientización diaspórica de los Rastafari? ¿Por qué aquel 17 de Agosto, se vislumbraba como un día inusual en la cotidianeidad de la vida de los Rastafari asentados al sur de la nación etíope? O para empezar, ¿por qué existen personas Rastafari asentadas en este particular enclave, y por qué, en un número específico de días alrededor del año, suelen reunirse para tocar su música tradicional y llevar a cabo rituales que surgieron y se desarrollaron a miles de kilómetros de distancia en la isla caribeña de Jamaica?

Aquel 17 de Agosto era inusual en la cotidianeidad Rastafari de Shashemane porque se trataba de un día de celebración, un día que conmemoraba el nacimiento de un personaje histórico que por su filosofía, se convirtió en el pilar ideológico de miles de afrodescendientes disgregados en las Américas, y sobre todo, de los Rastafari que lo comenzaron a identificar como un profeta: Marcus Mosiah Garvey.

La historia de este personaje dentro del contexto jamaicano, se remonta algunas décadas antes de su propio nacimiento acaecido en 1887, ya que entre 1838 (data que marca la abolición esclavista en Jamaica) y dicha fecha, los proyectos del blanqueamiento y la creolización, no fueron los únicos embates que los afrodescendientes libertos tuvieron que enfrentar tras su incursión en el mercado laboral asalariado.

Lejos de ello, con la imposición de los nuevos sistemas sociales, los esclavos libertos también lucharon contra la imposición de un sistema social piramidal que privilegió social, económica y políticamente a las minorías blancas/mulatas gobernantes y acomodadas. Ejemplo de ello es el hecho de que mientras que los negros libertos y sus descendientes contaban con un muy bajo o nulo índice de acceso a la propiedad de la tierra y a los servicios sociales básicos que les permitieran cierta calidad de vida; las clases altas, inflaban sus bolsillos cada vez más acumulando riquezas y propiedades a costa de la explotación laboral sobre los negros asalariados (*Cfr.* con Giovannetti, 2001:32).

De ahí que durante las primeras décadas posteriores a la abolición, se desarrollaran diversos movimientos políticos y culturales que bajo un escrutinio histórico, ejemplifican la forma en que las condiciones económicas, sociopolíticas y culturales en las que se encontraban los afrodescendientes, no habían mejorado con la aclamada “libertad”.

Uno de estos movimientos políticos y culturales desarrollados durante este periodo histórico, es el del garveyismo, que al no ser el primero en su especie, retomó elementos de al menos dos tipos de movimientos nacionalistas negros, uno político y el otro religioso.

El primero de ellos, es el movimiento liderado por Robert Love, quien entre 1889 y 1914, invadió con sus discursos las zonas rurales y urbanas de la isla jamaicana pregonando derechos para los negros oprimidos, y sobre todo, desarrollando una serie de discursos y demandas que forman parte de la concientización diaspórica que algunos afrodescendientes esgrimieron durante esta particular etapa histórica.

Ejemplo de ello es la conferencia panafricanista que Love organizó del 23 al 25 de Junio de 1901 en la ciudad de Londres; conferencia en la que se resolvió crear una asociación panafricana con sede en Jamaica que tras un mes de vida, ya contaba con más de 500 afiliados, y dentro de la cual, una parte de los afrodescendientes no alineados por la creolización, trabajaron por conseguir los objetivos de garantizar los derechos políticos y civiles de *los africanos alrededor del mundo* (Lewis, 1988:24; énfasis mío).

En este tenor, los objetivos de la organización pueden ser percibidos como el avance de importantes discursos diaspóricos que sus miembros desarrollaron y fomentaron entre los africanos de la diáspora, como por ejemplo, en el hecho de que al procurar los derechos de los descendientes de africanos alrededor del mundo, asumieron conscientemente, que como ellos, existían otros africanos o afrodescendientes residiendo en diferentes partes del mundo; reflejando con ello, la idea sobre la constitución de una comunidad imaginada transnacional con una historia y origen en común.

Pero a diferencia del movimiento de Robert Love, el garveyismo no se centró únicamente en la esfera política, sino también, en la del ámbito espiritual, y es precisamente aquí, en donde la influencia del etiopianismo decimonónico tiene cabida.

Este tipo de movimiento espiritual de base africana, comenzó a desarrollarse en la Sudáfrica del siglo XIX cuando efervesció un movimiento religioso de carácter anglicano, que aunque fue denominado con el mismo nombre con el que se conoció la ideología religiosa puesta en práctica por una parte importante de los esclavos catequizados en las colonias inglesas del Caribe (etiopianismo), contuvo sus propias particularidades.

El desarrollo de este tipo de etiopianismo, se generó cuando en 1888, los reverendos Joseph Mathuney y Mangena Maake Makone, se separaron de la iglesia evangélica

hegemónica al protestar por la supremacía blanca/europea que reinaba dentro de la ideología religiosa cristiana.

Cuando esto sucedió, los reverendos formaron su propia congregación conocida como la Iglesia Africana, y desde entonces, aunque éstos volvieron a separarse formando sus propias iglesias, a lo largo de Sudáfrica y posteriormente, de Estados Unidos de Norteamérica y el Caribe, las iglesias etiopianistas comenzaron a brotar como pequeñas burbujas dentro de las que se forjaba una identidad afro-centrada en donde se ensalzaban los conceptos de *Etiopía*, *Cam* y *Cush*; a la vez que se propugnaba la unificación de la cristiandad africana basada en la cita bíblica de “Etiopía extenderá sus manos hacia Dios” (Salmo 68:31); y como en el caso de los esclavos evangelizados en el Caribe, se utilizaban referencias bíblicas interpretadas bajo un crisol “racial”, para generar así, una distinción entre “el mundo de la raza negra” elegida por Dios para la redención, y el de la supremacía blanca que había usurpado el lugar de los africanos dentro del Orden Divino.

Fue así que a la luz de este tipo de movimientos políticos y religiosos, Marcus Garvey forjó sus primeras experiencias en torno a las problemáticas sociales que aquejaban a los afrodescendientes de las Américas, generando con ello, una concientización racial que lo impulsó a crear diversos proyectos con la finalidad de ayudar al progreso de la gente negra esparcida por el mundo. Pero para entender su lucha, y la influencia que ésta tuvo sobre los pioneros Rastafari, adentrémonos sin más en su propia historia.

Marcus Garvey nació el 17 de Agosto de 1887 en St. Ann’s Bay, Jamaica. Su infancia, transcurrió como la infancia de muchos otros niños negros de la época: con un acceso restringido a la educación, jornadas laborales para apoyar la economía familiar, y la distinción racial en el ámbito social, que en su caso, se hizo visible cuando a la edad de 14 años, una de sus amigas blancas fue enviada a estudiar a otro colegio debido a que su padre pensaba que ya era el momento de que ella se distanciara de los negros.

Su madre solía hacer pasteles para venderlos en los mercados locales, mientras que su padre, albañil de profesión, siempre procuraba tener una buena colección de libros que posteriormente proveyeron a Garvey de sus primeras experiencias como un ávido lector.

A los 17 años, deseoso de oportunidades, viajó a la capital de la isla para unirse a la avalancha de inmigrantes que desde las zonas rurales, llegaban a Kingston en busca de trabajo. Sin embargo, el panorama no pintó como él lo planificó debido a que para

entonces, Kingston ya se encontraba sobrepoblado y las condiciones de vida eran bastante malas. No obstante, durante los siguientes 3 años de su vida, trabajó en la Oficina de Publicaciones de Gobierno y posteriormente, como cajista de la sección de imprenta de la *P. A. Benjamin Ltd.*, una compañía productora de substancias químicas (Lewis, 1988:19). Debido a que no estaba satisfecho con dichos puestos, para 1910 tomó la determinación de viajar a Costa Rica en donde consiguió un trabajo como checador del tiempo en la compañía bananera de la *United Fruit Company*. Sin embargo, en este contexto, Garvey volvió a encontrar los mismos patrones laborales que en Jamaica, es decir, la discriminación y mal trato de los contratistas hacia los trabajadores negros.

Fue entonces que para 1912, decidió embarcarse hacia el centro del Imperio Británico en donde conoció a algunos intelectuales y activistas negros. Uno de ellos fue el periodista egipcio Duse Mohammed Ali, quien le dio empleo como mensajero en la revista *African Times and Orient Review*.

Poco antes de la declaración de la Primera Guerra Mundial, Marcus Garvey regresó a Jamaica desembarcando en el puerto de Kingston el 15 de Julio de 1914, y cinco días después, fundó el que se convertiría en el proyecto de su vida: La Asociación Universal para el Mejoramiento del Negro (U.N.I.A. por sus siglas en inglés). Aunque dicha empresa, no se dio a conocer pública y oficialmente sino hasta el 1 de agosto de aquel mismo año, día significativo porque además marcaba la tradicional celebración del día de la emancipación de los esclavos en las colonias del Caribe Británico.

En sus inicios, la U.N.I.A. pretendía unificar a todos los pueblos negros del mundo en una gran entidad política estableciendo un país y gobierno autónomo; por lo que sus objetivos se basaban en 1) establecer una confraternidad universal entre los miembros de la “raza” negra; 2) promover el espíritu de la raza, el orgullo y el amor; 3) contribuir a la civilización de “las tribus atrasadas” de África; y 4) fundar universidades, institutos y escuelas secundarias para mejorar la cultura y educación de los hombres y mujeres de “raza” negra (van Dijk, 1993:72).

De esta forma, los antiguos preceptos de Robert Love, fueron redefinidos bajo los objetivos de la U.N.I.A., desarrollando una vez más, discursos de concientización diaspórica al construir la idea de una comunidad imaginada trasnacional que trastocaba los ámbitos de las fronteras nacionales; una comunidad que tras la reconstrucción de la

memoria colectiva<sup>35</sup>, se auto-reconocía como originaria de un sitio en común: “África”; mientras que a la vez, admitía la historia y el estatus común en el que se encontraban sus miembros dispersos por distintas zonas: destierro del África, asentamiento en nuevos territorios, colonialismo y deshumanización, enajenación y alienación de sus raíces africanas, asimilación por compulsión<sup>36</sup> de la cultura y tradiciones europeas, neocolonialismo, y disparidad política, social y económica respecto a los colonos blancos.

Estas historias y estatus sociales comunes que ostentaban los afrodescendientes disgregados por las Américas, dentro de los preceptos de Garvey fueron capaces de fundar comunidades de interés que disolvieron los ámbitos nacionales y pusieron más el énfasis en la “pertenencia racial” (Holmes, 1982); es decir la U.N.I.A., desencadenó la conformación de un proceso de constitución identitaria diaspórica en donde sus miembros, al autodefinirse como originarios de un lugar en común (aunque bastante amplio) y con características sociales comunes, vislumbraron la idea de una comunidad transnacional que en algún momento, debía de unificarse para formar su propia nación.

De lo anterior, se advierte que la formación del nacionalismo negro dentro del movimiento garveyista, se basó en la implementación de estrategias que unieron a individuos antes desunidos y desorganizados, bajo la unificación política sin importar el lugar en el que residieran, ya fuera en África o en América, y por ende, sin importar que fueran africanos o descendientes de africanos desterrados por causa de la trata esclavista (Moses, 1978:17), pero que al fin y al cabo, se auto-identificaban como pertenecientes al mismo grupo social disgregado por diferentes enclaves.

De manera similar, dentro de los mismos objetivos que la U.N.I.A. forjó, también se puede observar la puesta en marcha de otro tipo de discursos que forman parte de su concientización diaspórica. El primero de ellos, ya lo definía Safran en 1991 cuando establecía que los miembros de la diáspora, “piensan que deben de tener la obligación de mantener o restaurar el lugar físico de origen y de mantener la seguridad y prosperidad del grupo” (Safran, 1991: 83); aspecto que podemos notar en el hecho de que la U.N.I.A.,

---

<sup>35</sup> Por memoria colectiva entiendo, desde la sociología de Maurice Halbwachs, los recursos que cada persona tiene, pero que están inmersos en un universo de interpretaciones socioculturales guiadas por el grupo de pertenencia; es decir, la forma en la que los individuos recuerdan o recrean el pasado en el marco grupal específico. Para mayores referencias, ver Halbwachs (2004)

<sup>36</sup> La asimilación por compulsión, supone la implantación de la cultura hegemónica de manera obligatoria para mantener el dominio permanente sobre los subordinados; para una mayor referencia, ver Aguirre, 1970.

pretendía velar por el bien de sus integrantes estableciendo programas educativos para la superación intelectual de sus miembros; programas económicos para el progreso material y la independencia económica del sistema neocolonialista, y programas de seguridad social para la tranquilidad y prosperidad de todos sus afiliados.

Es por ello que la temprana filosofía garveyista desplegada luego de la creación de la U.N.I.A., nos sugiere en términos bastante claros, la forma en que la concientización diaspórica de sus miembros, poco a poco comenzó a ser más recurrente dentro de su propia construcción identitaria; pero dicha constitución, no terminó con la formación y adopción de sus objetivos, sino que por el contrario, ésta se enriqueció aún más con la realización de otros proyectos dentro de la organización.

Tras la fundación de la U.N.I.A; en 1916 Garvey decidió viajar a Harlem, Nueva York, encontrando el escenario propicio para continuar con sus proyectos políticos, ya que durante aquel momento, muchos trabajadores rurales del sur habían migrado hacia las ciudades del norte en busca de trabajos y estudio; y bajo aquella coyuntura, con la reunión de un número importante de intelectuales afrodescendientes en un mismo lugar, se produjo lo que popularmente se conoció como el Renacimiento de Harlem.

Este contexto fue bastante relevante en su momento, ya que presupuso el avance de numerosos movimientos panafricanistas y de nacionalismo negro, además de que potencializó el desarrollo de la concientización y el orgullo racial que no únicamente generó la proliferación de las expresiones artísticas negras, sino que en términos políticos, preparó el escenario para la lucha por el reconocimiento de los derechos sociales del negro en América y el Caribe, y las luchas de liberación nacional en el continente africano.

Fue así que dentro de éste enclave, Garvey instauró su oficina central, organizando el primer Congreso Internacional de la Diáspora Africana en el que se discutió la idea de crear un país autónomo en donde los negros del mundo pudieran vivir de manera libre y sin prejuicios por el color de su piel. De esta forma, Marcus Garvey, fue nombrado Presidente Provisional de la República Africana, y además, se elaboró un manifiesto conocido como la “Declaración de los Derechos de los Pueblos Negros del Mundo” que explicaba dentro de sus 12 artículos, las condiciones que enfrentaban los negros de todo el mundo, a la vez que propugnaba 54 demandas que constituían un amplio programa de nacionalismo negro (Lewis,1988:61).

Además de ello, dentro de sus variados proyectos, la organización creó la “Cruz Negra”, un proyecto de relevancia que fungió como cuerpo médico auxiliar en los grandes mítines de la organización; pero que sobre todo tuvo un papel importante en la asistencia hacia la población etíope cuando Italia invadió el imperio en 1935.

Por otra parte, entre 1918 y 1933, uno de los mayores órganos de comunicación y difusión de la organización: el *Negro World*, fue editado con la finalidad de concientizar a la gente negra sobre el colonialismo y el imperialismo (Lewis, 1992:128). Sin embargo, el proyecto de mayor envergadura desarrollado por la U.N.I.A., fue el de la *Black Star Line*; una línea naviera fundada en 1919 con el propósito de establecer un comercio trasatlántico entre los africanos residentes en África y los descendientes de africanos residentes en las Américas; pero además, como un proyecto que a largo plazo, fungiera como herramienta principal para el “Movimiento del Retorno al África”.

Fue así que pensando en la creación de un Estado soberano negro, Marcus Garvey creó el denominado “plan liberiano”, en el que entre 1920 y 1934, los delegados de la U.N.I.A. establecieron negociaciones con el gobierno de Liberia para la creación de una comisión que coordinara las actividades de la nación africana con las de la U.N.I.A. en Nueva York.

El resultado de este trabajo, fue la concesión de un “territorio experimental” dentro de las fronteras políticas de Liberia, que fungiría como una zona de asentamiento a desarrollar por los garveyistas repatriados; sin embargo, cuando finalmente todo estuvo listo, el plan fue boicoteado por el gobierno Liberiano que aunque políticamente era un Estado soberano, en la práctica, seguía las ordenes de Inglaterra, Francia y Estados Unidos, países que enfrentaban de manera abierta el nacionalismo negro garveyista (Lewis, 1988:53).

Sin embargo, aunque el plan fracasó, el fervor provocado por el movimiento del retorno al África incitado por Marcus Garvey, es otro indicio relevante sobre las posturas y discursos diaspóricos llevados a cabo por los garveyistas durante este periodo histórico.

En este sentido, la agitación del retorno al África impulsada por el plan liberiano de Marcus Garvey, se convirtió en una acción fundamental en el transcurso de la concientización diaspórica de los afrodescendientes miembros de la organización, ya que éstos, al auto-percibirse como africanos en el exilio, comenzaron a generar la idea de “regresar” hacia África, el lugar al que consideraban como su verdadero hogar; postura que

como veremos más adelante, fue heredada a los pioneros Rastafari que al forjar una conciencia diaspórica, impulsaron la idea del retorno al verdadero hogar.

Pero regresando al movimiento garveyista, es necesario mencionar que a través del ímpetu por el retorno al África, otra premisa sobre la concientización diaspórica dictada por Safran (1991) se vislumbra al observar que, aunque en éste caso, la repatriación no se concretó, por otra parte, si fungió como un elemento cohesionador que trastocó los parámetros de las fronteras políticas y nacionales, unificando a los afrodescendientes partidarios del panafricanismo garveyista bajo un mismo discurso y fin político.

Tras el fracaso del plan liberiano, Marcus Garvey y su organización fueron perdiendo credibilidad, y esta coyuntura fue aprovechada por las autoridades estadounidenses para orquestar una confabulación que acabaría con la agitación negra. Fue así que para Febrero de 1925, el Departamento de Justicia de los Estados Unidos de Norteamérica, sentenció a Garvey bajo cargos de fraude postal<sup>37</sup> enviándolo a prisión por dos años y nueve meses, hasta que finalmente, en Noviembre de 1927 llegó deportado a Jamaica.

De regreso en la colonia británica, Garvey intentó restaurar la U.N.I.A. pero al no conseguir el apoyo que buscaba, en 1928 viajó a Inglaterra y otros países de Europa con la finalidad de conseguir recursos económicos y establecer contacto con estudiantes y académicos de las diásporas africanas asentadas en aquella parte del mundo. Al regresar a Jamaica nuevamente fue arrestado, pero en Diciembre de 1929 fue liberado y continuó con su labor política llegando a crear el primer partido político independiente de Jamaica; sin embargo en 1935, salió por última vez de Jamaica dejando atrás el suelo colonial para instalarse en la fría y gris ciudad londinense en donde finalmente, ya dentro del contexto de la Segunda Guerra Mundial, murió el 10 de Octubre de 1940.

Cuando esto sucedió, el líder negro contaba con poco más de 50 años, pero su capacidad para desarrollar el primer movimiento de nacionalismo negro trasnacional, caló hondo en una parte importante de sus seguidores, quienes con la coronación del emperador Haile Selassie I, desarrollaron toda una nueva cultura de base africana; y debido a que justamente es ésta, la historia que procede al movimiento garveyista; a continuación,

---

<sup>37</sup> Dentro de los proyectos garveyistas en torno a la Black Star Line, la organización utilizaba el correo postal para vender acciones de los barcos de la compañía. Sin embargo, en contadas ocasiones, vendían acciones de barcos que aún estaban en proceso de compra-venta y este hecho, fue tomado por las autoridades estadounidenses como el pretexto perfecto para alegar fraude postal en tanto que la compañía vendía acciones de barcos que en realidad no eran propiedad de la línea naviera negra.

analizaré como tal, el surgimiento de los Rastafari jamaicanos influenciados por el pensamiento político y espiritual de Marcus Garvey.

### *1.3. Rastafari: el desarrollo de una concientización diaspórica dentro del contexto jamaicano.*

Cuando el último emperador etíope fue coronado en 1930; algunos afrodescendientes jamaicanos adeptos al movimiento garveyista, haciendo uso de interpretaciones bíblicas bajo una óptica afro-céntrica (etiopianista); llegaron a la conclusión de que Haile Selassie I era el prometido y esperado Dios que los redimiría del yugo opresor; fue así que nacieron los Rastafari jamaicanos. Sin embargo, cuando este movimiento comenzó a generarse en el contexto jamaicano de la colonización, los pioneros Rastafari, lejos de sentarse a esperar a que su mesías los llenara de gloria como por arte divino, comenzaron a generar toda una serie de posturas políticas que abiertamente retaban al sistema sociocultural colonial de la isla. Es por ello que desde el momento mismo de la génesis Rastafari, se puede observar la imbricación de un movimiento tanto religioso como político, que desde sus diferentes acepciones, analizado bajo un enfoque diaspórico, nos da las pautas para observar la forma en la que a lo largo de su historia, ha desarrollado diferentes momentos de intensidad o pasividad en cuanto a la generación de una identidad con concientización diaspórica.

Por ello, ésta última sección estará dedicada a analizar la forma en la que el discurso político de los pioneros Rastafari, discurso que fue influenciado ideológicamente por el garveyismo, forjó la base de la concientización diaspórica de los Rastafari afrodescendientes en torno al “mito del retorno”. Bajo estos parámetros, cabe resaltar que mi intención aquí, más que hacer un resumen con datos específicos sobre la historia del surgimiento de los Rastafari y las actividades específicas que los pioneros jamaicanos realizaron en distintos momentos históricos<sup>38</sup>, será la de rastrear acontecimientos históricos nodales en torno al desarrollo de la identidad Rastafari, para a través de ellos, explicar la forma en la que éstos fungen como elementos centrales dentro de la constitución del “mito del retorno”.

Por tanto, uno de los primeros datos que me gustaría resaltar en torno al surgimiento de los Rastafari jamaicanos en la década de 1930, es el hecho de que bajo la influencia

---

<sup>38</sup> Para profundizar en esta temática, ver Barrett, 1992; Campbell, 2007; Chevannes, 1994; Hill, 2001; y van Dijk, 1993.

garveyista, estos pioneros comenzaron a construir una identidad afrocentrada al auto-percibirse dentro de su discurso cotidiano, como individuos orgullosos de su herencia africana y de su “pertenencia cultural” al continente negro (Nettleford, 1998:41).

Pero ¿por qué resaltar este particular hecho en la constitución identitaria de los pioneros Rastafari? La razón de ello tiene que ver con que dentro del contexto en el que una parte de la población negra jamaicana había sido enajenado de su herencia africana mediante los proyectos del blanqueamiento y la creolización; el surgimiento de los Rastafari como una identidad de resistencia en contra del neo-colonialismo, la deculturación<sup>39</sup> y alienación, se vislumbra como la emergencia de otro movimiento más que dentro del contexto jamaicano, unificó a individuos que al no auto-percibirse como jamaicanos alienados, generaron un distanciamiento social y cultural con respecto a la población alienada; distanciamiento que desde un enfoque analítico de la diáspora, puede entenderse como la génesis de la concientización diaspórica de los Rastafari.

En este contexto, para los pioneros Rastafari, la Jamaica multi-racial inserta en el discurso oficial de la creolización, se convirtió en una especie de Estado opresor dentro del que por causas de la esclavitud, residían bajo el yugo de los europeos que por siglos los habían mantenido en cautiverio y convertido en personas desposeídas de su origen (Nettleford, 1998:41); y por ello, el surgimiento de los Rastafari y su ideología de no alienación, puede entenderse como un tipo de práctica diaspórica por medio de la cual, los pioneros del movimiento rechazaron el proyecto asimilacionista inglés, apelando a su pertenencia racial y cultural africana, y creando con ello, una nueva identidad erigida bajo un proceso de etnogénesis<sup>40</sup> en el que realizaron toda una nueva representación de sí mismos, rescatando e integrando, múltiples imágenes difusas sobre lo que ellos consideraban, era parte de su pasado y herencia cultural africana.

---

<sup>39</sup> El proceso de deculturación implica la implementación de diferentes estrategias, por medio de las cuales un grupo hegemónico induce a que los demás grupos, “pierdan” su cultura con la finalidad de que en el proceso, adopten los valores culturales del grupo hegemónico en cuestión. Para mayores referencia, ver Aguirre, 1970.

<sup>40</sup> La etnogénesis es un proceso sociocultural en el que ciertos individuos inmersos en posiciones vulnerables en común, generan una nueva colectividad étnica como resultado de migraciones, conquistas o fusiones, que no recurre necesariamente a un modelo cultural ya existente; sino que es un proceso de reconstrucción cultural generalmente ligado al proceso de reivindicación social o económica y como un fenómeno consciente de “recuperación” de la memoria colectiva, de los saberes y prácticas tradicionales, y de la búsqueda de sus orígenes como pueblo. (Bartolomé, documento en línea: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/03/279263.php> consultado el 5 de octubre de 2009).

Pero ¿bajo qué acciones concretas, los pioneros Rastafari ejecutaron la práctica diaspórica del rechazo a la asimilación jamaicano-inglesa, y la autopercepción como africanos desterrados de su verdadero hogar y cultura?

Una de las primeras acciones concretas que los pioneros accionaron en este sentido, fue mediante la implementación de discursos políticos reivindicativos, como por ejemplo, el atribuido a Leonard Howell<sup>41</sup> en el que mencionaba que “El León de Judá ha roto las cadenas, y nosotros, los de la raza negra ahora somos libres [...] Ras Tafari es el Rey de Reyes y Señor de Señores y las personas negras no deben de mirar más al rey Jorge V como su rey porque su verdadero rey es Ras Tafari” (Hill, 2001:29); o el que Robert Hinds (otro de los pioneros Rastafari) elaboró, instigando a sus seguidores a “no pagar más impuestos a la Corona inglesa, ya que nosotros, no pertenecemos a Jamaica sino a la nación africana” (Campbell, 1985:71).

Fue así que con este tipo de discursos reivindicativos, la concientización diaspórica de los pioneros Rastafari comenzó a desarrollarse en una nueva forma identitaria que rechazaba su pertenencia a la Jamaica colonial, y en cambio, resaltaba su procedencia africana, pero además y de manera sobresaliente para mi trabajo, a Etiopía. Este punto es bastante relevante aquí, ya que a diferencia de los antiguos esclavos evangelizados y de los negros libertos cristianizados afro-céntricamente, los Rastafari, al manifestar su pertenencia a Etiopía, lo hacían para referirse de manera concreta al país que hoy en día conocemos por dicho nombre y que en aquella época, “comenzó a figurar dentro del mapa global” gracias a la batalla de Adowa acaecida en 1896, y a la posterior coronación del emperador Haile Selassie I en 1930.

De ahí que la postura diaspórica que los pioneros Rastafari usaron en torno a Etiopía como el verdadero hogar, jugó y continúa jugando un papel fundamental en la construcción identitaria de los Rastafari contemporáneos en general, y sobre todo, de los que por diversos motivos, aún continúan viviendo en los países y sociedades a los que identifican como los anfitriones<sup>42</sup> (Cfr. con Soroto, 2008:80); ya que aunque en realidad, no se tienen

---

<sup>41</sup> Leonard Howell fue un jamaicano garveyista que con el paso del tiempo, comenzó a ser conocido como “el primer Rastafari”.

<sup>42</sup> Dos conceptos dicotómicos fundamentales en la constitución de las identidades diaspóricas, son aquellos que los individuos recrean en torno a *las sociedades y países anfitriones*, y a *la sociedad y país de origen*. De ésta forma, por lo general, cuando los individuos con conciencia diaspórica aún no emprenden el viaje del “retorno” al considerado como el verdadero hogar; las sociedades y países en los que se han asentado luego

indicios concretos sobre la ascendencia etíope de éstos; la aserción simbólica sobre su pertenencia a Etiopía, ocupa un papel central en el desarrollo de otro tipo de posturas, discursos, prácticas y demandas diaspóricas, dentro de las que, tal y como lo explica James Clifford (1997), la vinculación de los individuos y comunidades con el denominado “hogar” (en este caso con Etiopía), es justamente la que permite en el destierro y el exilio (en este caso, en la vida cotidiana jamaicana y por añadidura, en la vida cotidiana de los Rastafari residiendo en distintas partes del mundo), la resistencia al olvido, a la asimilación, al distanciamiento y al despojo de su identidad diaspórica.

De esta forma, cuando los Rastafari comenzaron a autodefinirse como etíopes residiendo en un lugar al que no pertenecían, crearon toda una serie de rasgos culturales que les permitieron asir su diferenciación sociocultural con respecto al resto de la población jamaicana; generando con ello, la reconstrucción de una memoria colectiva de saberes, prácticas y tradiciones, que de hecho, no habían existido como tales con anterioridad.

En este sentido, el proceso de etnogénesis hecho por los pioneros Rastafari jamaicanos, puede ser entendido como una especie de catalizador social que reconstituyó “una identidad re-africanizada” reconfigurando “su ancestralidad etíope” de acuerdo con las necesidades sociales que el momento y contexto particular les exigía; una identidad basada en la pertenencia, aceptación y orgullo racial; que a la vez, incorporó de manera consciente, ciertos rasgos de la(s) cultura(s) ajena(s) europeas que les fueron afines, para así, reinterpretarlos y resignificarlos con la finalidad de reconstruir esta nueva identidad.

Un ejemplo sobre este hecho, es el que gira en torno a la creencia religiosa-espiritual sobre la divinidad del emperador Haile Selassie I como el segundo advenimiento de Dios a la tierra, o como Cristo en su carácter de Rey; ya que esta creencia, fue retomada y reinterpretada por los Rastafari a partir de las dos religiones mundiales (cristianismo y judaísmo) que sobre todo, son reconocidas como religiones occidentales, europeas y/o

---

del “destierro”, son consideradas como las *anfitrionas*, mientras que el lugar que imaginan como su verdadero hogar se convierte en el país de *origen*. No obstante como lo observaremos en capítulos posteriores, cuando los individuos emprenden el viaje de “retorno” al verdadero hogar, y las condiciones culturales, sociales y políticas juegan en su contra al no reconocerlos como individuos regresando a casa; se puede suscitar una reformulación conceptual en torno al hogar y el no hogar, en donde en ocasiones, el lugar que hasta antes de la repatriación se consideraba como el no hogar, pasa a fungir como el *país de origen*, mientras que el lugar que se consideraba como el país de origen hasta antes de la repatriación, pasa a ser considerado como *el país anfitrión*. Bajo estos parámetros, para este momento, el país y sociedad anfitrión (Jamaica), debe entenderse como una categoría empírica.

europizantes. Por consiguiente, el hecho de que los Rastafari retomaran el sincretismo religioso del cristianismo y el judaísmo europeos, pero reinterpretados bajo una óptica etiopianista, para así, elaborar su propia interpretación sobre el mesías, es un reflejo contundente sobre la forma en la que a partir del proceso de etnogénesis, los Rastafari incorporaron ciertos componentes culturales “ajenos”, a su propio campo cultural.

Dicho todo lo anterior, si bien, dentro del proceso de etnogénesis que los pioneros Rastafari comenzaron a elaborar en Jamaica tras la coronación del emperador Haile Selassie I de Etiopía, existe una gran variedad de componentes culturales que en su conjunto, potencializaron en diferentes ámbitos el desarrollo de una concientización diaspórica; a continuación, centraré mi análisis únicamente en tres aspectos (la barba, los *dreadlocks* y la idea de repatriación hacia Etiopía) que durante las primeras décadas del nacimiento Rastafari, fueron fundamentales para crear fronteras culturales de distinción entre los jamaicanos no adeptos, y los Rastafari jamaicanos auto percibidos como etíopes residiendo en el extranjero.

### *1.3.2. El surgimiento de la distinción identitaria Rastafari como una forma de concientización diaspórica.*

De acuerdo a Barry Chevannes (1994) y Rex Nettleford (1998); una característica fundamental en el transcurso histórico de los Rastafari en Jamaica, es la polarización que ha existido entre, por una parte, la sociedad jamaicana en general, y por la otra, los Rastafari. Bajo este contexto, mientras que las elites gobernantes blancas y mulatas, han visto a los Rastafari como un peligro, un mal social y una cultura que involuciona el desarrollo (europizante) social, cultural y político jamaicano; los Rastafari, por su parte, ven en el proceso de la asimilación, una forma neo-colonialista de imponer instituciones, prácticas y creencias blancas/europeas, desacordes con su herencia africana, con su conexión con el continente negro, y con su auto-aceptación como negros/africanos.

Desde este tipo de disyuntivas, a lo largo del desarrollo histórico de los Rastafari en Jamaica, ha sido bastante común el surgimiento y desarrollo de fronteras culturales<sup>43</sup> entre los jamaicanos no adeptos y los Rastafari jamaicanos con una identidad afrocentrada.

---

<sup>43</sup> Por falta de espacio, aquí no será posible ahondar en las teorías de la etnicidad, pero para los fines de éste trabajo, entenderemos a la etnicidad como el mantenimiento de una distinción (Fredrik Barth, 1976); es decir, como la forma en la que una comunidad o los individuos de una comunidad preservan una identidad distintiva

En su conjunto, este tipo de fronteras culturales, desde un enfoque diaspórico nos permiten entender a la comunidad diaspórica como una “comunidad distintiva” del resto de la sociedad o sociedades que habitan el mismo entorno geográfico (Clifford, 1997), y en el caso de los Rastafari jamaicanos, esto se reflejó en primera instancia, en el rompimiento del *status quo* impuesto por la norma inglesa en torno al uso/desuso de la barba.

Hoy en día, una de las características distintivas de la cultura material de los hombres Rastafari, es el uso de la barba; pero ¿cuál es la raíz ideológica de su utilización dentro de la tradición cultural Rastafari?, ¿su utilización, tiene algún significado histórico?

La utilización de la barba dentro de las tradiciones Rastafari, se remonta a la década de 1930 cuando “el primer Rastafari” (Leonard Howell) “institucionalizó” su uso como una forma de resistencia en contra del *establishment* inglés. Pero si bien, académicos como Barry Chevannes (1994) han analizado este aspecto como una manifestación de resistencia sociocultural por parte de los primeros Rastafari; desde un enfoque diaspórico, la implementación del uso de la barba por parte de los pioneros Rastafari, puede ser vista también, como el desarrollo de una postura y una práctica de diferenciación cultural, y por tanto, de diferenciación de origen.

El hecho es que durante la década de 1930, el orden social jamaicano-inglés, establecía una norma rigurosa sobre la no utilización de la barba sin importar si ésta, era portada por hombres blancos o negros. Para entonces, el uso del bigote era aceptado socialmente; sin embargo, la barba, especialmente si se dejaba sin rebajar, tal y como la comenzaron a utilizar los primeros Rastafari, era un símbolo amenazante que salía de las normas sociales; y tanto, su proliferación dentro de los primeros adeptos Rastafari, se convirtió en un emblema de diferenciación social, cultural e ideológica (Chevannes, 2006:90).

Lo anterior se puede observar en el hecho de que mientras el grueso de la población jamaicana asimilada a las normas inglesas, aceptaba su no utilización; los Rastafari, invirtieron el canon establecido no únicamente para manifestar su rechazo a la imposición de las pautas hegemónicas, sino que además, en el proceso, para crear una práctica y postura diaspórica de autoexclusión en referencia al resto de la población.

---

frente a la sociedad o sociedades ancladas en su mismo contexto de residencia; y dicha distinción, puede mantenerse por medio de una resistencia deliberada hacia la asimilación mediante la endogamia u otro tipo de formas de auto-segregación (Armstrong 1976; Smith, 1986) o bien, como una consecuencia directa de la exclusión social ejercida por la minoría social detentora del poder (Laitin, 1995).

Pero al igual que en muchos otros aspectos de la cosmovisión Rastafari, ésta implementación de tinte político en torno a la utilización de la barba, también desarrolló connotaciones religiosas/espirituales, que reforzaron aún más, la postura y práctica sobre la concientización diaspórica. Así, en términos religiosos, bajo el escrutinio y la interpretación bíblica, los pioneros Rastafari justificaron su utilización mediante el pasaje bíblico de Levítico 21:5 en el que se lee: “no harán tonsura en su cabeza, ni raerán la punta de su barba, ni en su carne harán incisiones” (La Biblia versión Reina Valera), generando con ello, un discurso de distinción entre ellos, como el pueblo que por ser el elegido por Dios para la redención, seguían al pie de la letra sus leyes; y el resto de la sociedad jamaicana que desobedecía de la ley de Dios.

Y de hecho, esta postura y práctica diaspórica de diferenciación identitaria fue tan poderosa, que al poco tiempo de que los pioneros Rastafari comenzaron a utilizarla para definir su diferenciación del resto de la sociedad en términos positivos como el pueblo elegido por Dios; desde el otro polo, es decir desde la sociedad en general y los aparatos de Estado jamaicano, esta misma diferenciación comenzó a marcarse de manera negativa cuando los Rastafari comenzaron a ser popularmente conocidos como “los hombres barbados” y mediante la manipulación de los medios de comunicación al servicio del Estado, se desarrolló una idea generalizada que equiparaba a los “hombres barbados” con personas mentalmente insanas y delincuentes. Es decir que también desde las prácticas del Estado colonial, la utilización de la barba se vislumbró como un símbolo de diferenciación, en este caso, entre la población jamaicana no adepta mentalmente sana y honrada, y los Rastafari mentalmente insanos y delincuentes.

En este mismo sentido, el uso de los *dreadlocks* (el peinado característico de los Rastafari) que no apareció como un símbolo Rastafari sino hasta mediados de 1947; bajo una perspectiva analítica de la diáspora, debe de entenderse como un elemento de diferenciación identitaria.

Y es que aunque su utilización dentro de la cultura Rastafari, tiene diferentes acepciones dentro de las que se estipula que los *dreadlocks* fueron un préstamo cultural que los Rastafari jamaicanos retomaron de los hindúes que llegaron a la isla a partir del periodo post-emancipatorio (Burgess, 2007; Ajai and Laxmi Mansing, 2008), una explicación que justifica su uso dentro de la cosmogonía Rastafari, se encuentra inserta en

el libro bíblico de Números 6:5 en donde se estipula que “todo el tiempo del voto de su nazareato [el adepto] no pasará navaja sobre su cabeza hasta que sean cumplidos los días de su consagración a Dios; [en este periodo] será santo y se dejará crecer el cabello”, justificación que deja entrever el posicionamiento de una postura y práctica diaspórica de diferenciación cultural; una diferenciación que desde la propia cosmovisión de los Rastafari, define, en el uso de los *dreadlocks*, la santidad y pureza de sus miembros como el pueblo elegido por Dios, frente a la desobediencia bíblica e impureza espiritual del resto de la población jamaicana.

Otra justificación de índole secular más apegada a una postura política de concientización diaspórica, se encuentra en el hecho de que, al dejar crecer su cabellera, como una norma contraria a los parámetros impuestos por la minoría hegemónica, los pioneros Rastafari jamaicanos manifestaron una práctica diaspórica de diferenciación respecto al resto de la sociedad jamaicana alineada y deculturada de su raíz africana; expresando de tal forma, un triunfo psicológico y físico sobre el proceso asimilacionista hegemónico, y sobre el creciente discurso peyorativo en torno los fenotipos africanos; ya que precisamente, al retomar una de estas referencias peyorativas (el “cabello afro”) como un símbolo de orgullo y de aceptación de su herencia africana, los Rastafari rechazaron intrínsecamente su pertenencia a la Jamaica inglesa, a la vez que se auto-percibieron como africanos/etíopes diferentes y diferenciados del resto de la población (Alleyne, 2002:227).

Empero, la exhibición de esta postura y práctica de concientización diaspórica no culminó con el simple hecho de que a través de ella, los Rastafari generaran una frontera cultural entre su identidad afrocentrada y la de todos aquellos jamaicanos alienados (sin que necesariamente tenga que ser la Rastafari); ya que en todo este proceso, dichas posturas y prácticas, generaron a su vez, otro tipo de fenómenos sociales que también son comunes de observar en algunas identidades con concientización diaspórica.

Este tipo de fenómenos sociales, se refieren a lo que William Safran (1991) identifica como la premisa de la poca o nula aceptación que los miembros de la diáspora experimentan dentro de las sociedades anfitrionas (1991:83); premisa que también se puede observar dentro del desarrollo social de los Rastafari entre las décadas de 1930 y 1970 (es decir, aun en el momento en el que pocos Rastafari han conseguido la repatriación) en donde, no solamente ellos mismos, se auto-consideraban como individuos

diferenciados del resto de la población, sino que por el contrario, tanto la sociedad en general como los aparatos de Estado, hacían una tajante diferenciación que en ocasiones, desencadenaba relaciones bastante hostiles, discriminatorias y de abuso del poder.

Este hecho lo podemos observar en las constantes incursiones gubernamentales al Pinnacle, la comunidad Rastafari establecida por Leonard Howell en 1940 en la provincia de St. Catherine, dentro de la cual, los miembros de la misma, fueron hostigados de manera constante entre 1941 y 1954 con incursiones militares en las que cientos de miembros, fueron encarcelados por cargos de sedición y posesión y cultivo de marihuana, hasta que finalmente las autoridades inglesas se encargaron de destruir el lugar<sup>44</sup>.

Otro ejemplo en este mismo tenor, es un hecho que se suscitó el 11 de Abril de 1963 cuando un presunto Rastafari llamado Rudolf Franklin, protagonizó un asesinato múltiple en las inmediaciones de la estación de gasolina de Coral Gardens a las afueras de Montego Bay. Este suceso fue conocido como el incidente de Coral Gardens o también denominado por los Rastafari como el *Bad Friday* debido a que tras los homicidios, el entonces Primer Ministro, Alexander Bustamante, convencido de que todos los Rastafari eran delincuentes, ordenó la captura de cualquier adepto vivo o muerto (*The Daily Gleaner, April 7, 2013*).

Tras estas órdenes, para el mediodía del 11 de Abril de 1963, las fuerzas militares y policíacas ya estaban buscando, reprimiendo y arresando a cualquier persona con barba y/o *dreadlocks* alrededor de la isla, y 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)<sup>45</sup> de 150 Rastafari con cargos que variaron desde “vagancia, posesión de literatura ilegal, artefactos y substancias prohibidas, personas sospechosas, y posesión de drogas y armas peligrosas” (*The Daily Gleaner, April 13, 1963, p. 1*).

Estos dos ejemplos, demuestran el desarrollo de una experiencia diaspórica de discriminación y segregación que los pioneros Rastafari sufrieron luego de marcar su diferenciación cultural con respecto al resto de la población; pero lo que es más relevante en este hecho, es la capacidad de agencia que los Rastafari forjaron bajo dichas circunstancias para luchar por sus derechos como un grupo sociocultural diferenciado del resto de la población; lucha que de acuerdo a Judith Shuval (2000) es otra característica de

---

<sup>44</sup> Para mayor información sobre la comunidad de Pinnacle y las redadas militares, ver Lee, 2003.

<sup>45</sup> No obstante, una investigación reciente, asevera que los detenidos en aquel momento, pueden contarse en cientos, al igual que los asesinados y heridos de gravedad por la represión policial (Thomas et al, 2011).

las comunidades con concientización diaspórica cuando éstas, al residir dentro de un contexto de oportunidades limitadas para el desarrollo, y en donde existe la discriminación social y política, emprenden diferentes acciones colectivas que por lo general, se manifiesta en el reclamo político generado por la conciencia étnico-religiosa de la diferenciación diaspórica que los impele a reclamar beneficios especiales dentro de la sociedad anfitriona (2000:45).

Ejemplo de ello es la lucha político-legal que los Rastafari jamaicanos emprendieron al ser discriminados tanto en el sector laboral como educativo; por ejemplo cuando el 18 de Enero de 1978, tres estudiantes Rastafari de la *Kingston Technical High School* fueron enviados a casa debido a que de acuerdo al director, éstos estaban corrompiendo las reglas del instituto al tener *dreadlocks* y por tanto, de no cumplir con las normas del cuidado y el cepillado (*The Daily Gleaner*, January 19, 1978, p. 1). Cuando la noticia se dio a conocer en los medios nacionales, más casos similares salieron a la luz, y con ello, los Rastafari alrededor de la isla, comenzaron a organizar una movilización de protesta en contra de la discriminación laboral y educativa que sufrían por el hecho de ostentar una cultura diferente, protesta que culminó con el establecimiento de una comisión que un mes después, dictaminaría el derecho de los niños Rastafari de poder acudir con *dreadlocks* a las instituciones educativas (*The Jamaica Daily News*, February 22, 1978 p. 15).

Tras esta victoria, los Rastafari jamaicanos organizaron un comité denominado como el *Jah Rastafari Selassie I Central Divine Theocratic Government*, para exigir una reunión con el entonces Primer Ministro, Michael Manley, en la que pudieran exponer los principales temas que les aquejaban dentro de su vida cotidiana en la isla.

Esta reunión se realizó el 10 de Marzo de 1976 y en ella, los Rastafari exigieron a Manley un reconocimiento oficial de su comunidad, mientras que en los tópicos de la “raza” y nacionalidad, buscaron su reconocimiento como *etíopes residiendo en Jamaica* citando algunas declaraciones de las Naciones Unidas sobre el Derecho Humano correspondiente a la libertad de las personas para cambiar su nacionalidad (*The Daily Gleaner*, March 11, 1976, p. 1; énfasis mío). Y aunque el comité no consiguió resoluciones importantes en este rubro; el acto, nos brinda la posibilidad de observar cómo, para entonces, los Rastafari jamaicanos ya generaban un discurso de concientización diaspórica

al considerarse como etíopes desterrados residiendo en un país al que desde su perspectiva, no pertenecían<sup>46</sup>.

Bajo este contexto, en la última sección del presente capítulo, me centraré en analizar la práctica de concientización diaspórica más relevante para el particular caso de estudio que aquí me ocupa: la idea que los Rastafari se forjaron sobre su pertenencia a Etiopía en particular y a África en general, y con ello, el latente deseo que algunos Rastafari generan por hacer realidad el mito del retorno, es decir, por “regresar” al verdadero hogar.

### *1.3.3. Etiopía: la Tierra Prometida.*

Aquel 14 de Enero de 2015, luego de que los etíopes locales nos gritaran “*Faranji*” a Ras Rusty y a mí, tras entablar una conversación en la que mi interlocutor enfatizaba la historia que su madre le había contado sobre la forma en la que sus tátara-tátara-tátara-abuelos fueron transportados a la isla jamaicana, mencionó un rumor que había estado circulando entre la comunidad Rastafari repatriada en Shashemane, en donde se mencionaba que al sur de Etiopía, probablemente dentro de la actual región Oromo, había existido un lugar denominado *Jamma* del que se habían extraído a algunos de los esclavos que llegaron a la isla jamaicana, y que de hecho, el nombre de Jamaica, provenía de *Jamma*, aquel sitio que por razones históricas marca una conexión de origen entre los etíopes y los jamaicanos.

Dicho rumor estaba siendo utilizado para reafirmar la ascendencia etíope que los Rastafari habían pregonado desde su surgimiento en 1930; sin embargo, debido a que en realidad, no existen pruebas históricas suficientes para enfatizar dicha aseveración, además de que, aunque éstas existieran, debido a que dicha historia comenzó a circular sólo recientemente entre los Rastafari; ¿de dónde es que los pioneros Rastafari, generaron el discurso y la postura diaspórica de su pertenencia a Etiopía?

El modelo teórico-metodológico de Judith Shuval (2000), al hacer referencia a las “características de la madre patria”, insta a los académicos de las diásporas a analizar “el nivel de realidad” inserto en los discursos y las posturas diaspóricas sobre la conexión entre los miembros de la diáspora y su lugar de origen. Pero si tal y como ya mencioné, no

---

<sup>46</sup> De hecho, Rex Nettleford, observa que un componente central en el sistema de creencias formal de los Rastafari, es el hecho de que Etiopía es vista como “el verdadero hogar” y por ende, el hecho de que los adeptos se consideran a sí mismos como “extranjeros” residiendo en Jamaica [y por añadidura, en cualquier otra parte del mundo] (Nettleford, 1998:60).

existen pruebas históricas sobre la ascendencia etíope de los Rastafari; entonces, ¿la pertenencia de éstos a Etiopía debe de entenderse como una falacia? Si no existen pruebas históricas de la ascendencia etíope que los Rastafari dicen tener, ¿es imposible rastrear otro tipo de conexiones?, ¿es posible hablar más de una conexión simbólica entre los Rastafari con referencia a Etiopía? Y si así lo es ¿qué factores intervienen a lo largo de su historia para establecer esta conexión simbólica?

Mi postura al respecto, se centra en el hecho de que la conexión entre los Rastafari y Etiopía, más que estar anclada a una supuesta ascendencia etíope, es de carácter simbólico desarrollada a lo largo de la historia, no únicamente de los Rastafari como tal, sino de la historia jamaicana colonial, y de ahí la razón por la que hasta aquí, he hecho una rápida revisión sobre ciertos aspectos sociales, políticos y culturales insertos en dicha historia.

De esta forma, al igual que una variada gama de componentes identitarios de concientización diaspórica generados por los pioneros Rastafari, opino que la idea de la pertenencia a Etiopía, se basa en dos dimensiones diferentes pero imbricadas: una religiosa/espiritual y la otra política.

En términos espirituales, la idea que los Rastafari jamaicanos gestaron sobre su pertenencia a Etiopía, puede entenderse como el resultado de los múltiples aspectos históricos del etiopianismo heredados de generación en generación desde la época colonial y la trata esclavista hasta el surgimiento de los Rastafari en 1930. A lo largo de las dos secciones anteriores a esta última parte del presente capítulo, expliqué la forma en la que a través de la interpretación bíblica, los esclavos evangelizados comenzaron a desarrollar una concientización diaspórica al autodefinirse como *etíopes*, pero esta definición, no implicaba necesariamente su origen particular a la nación que hoy conocemos por dicho nombre, sino al continente africano en general. Posteriormente, ya en la época de la emancipación, el etiopianismo decimonónico acaecido en Sudáfrica y posteriormente trasladado a Estados Unidos y el Caribe, enriqueció la tradición etiopianista de las plantaciones coloniales, y así, tanto *Etiopía* (África) como los *etíopes* (afrodescendientes) diseminados en las Américas, cobraron un sentido sagrado al autodefinirse como el pueblo elegido por Dios para la redención. Dentro de este mismo periodo, el etiopianismo enarbolado por Marcus Garvey tanto en sus discursos políticos como en la tradición

religiosa que estableció bajo su movimiento de nacionalismo negro, manifestó la idea de un Dios etíope (negro) que llegaría para redimir a la gente negra de la diáspora.

En este contexto, la coronación del emperador Haile Selassie I, fue observada por una parte de los jamaicanos garveyistas como el cumplimiento de las profecías sobre el advenimiento del Dios negro en su carácter de rey, desarrollándose así, la génesis de los Rastafari. Pero debido a que aquel rey había sido coronado en el país que llevaba por nombre Etiopía, el concepto de *Etiopía* inserto en el etiopianismo, comenzó a ser utilizado (al menos en la tradición de los Rastafari) ya no como un símbolo abstracto para referirse al continente africano en general, sino como una entidad localizable en el mapa político de África; es decir, para denominar al Imperio gobernado por el emperador Haile Selassie I.

Bajo esta tesitura, cuando los Rastafari comenzaron a ver al emperador Haile Selassie I como Dios, Etiopía se convirtió en una especie de paraíso al que los Rastafari identificaron como su lugar de origen ancestral. Este hecho se refleja de manera más clara en uno de los 7 Principios Rastafari expuestos por Ras Ishon, un adepto Rastafari jamaicano quien explica que, así como para los budistas la India contiene un significado especial por la conexión entre la India y Buda y lo mismo sucede entre la Meca y Mahoma o Cristo y Belén; para los Rastafari, Etiopía contiene ese mismo significado especial de santidad ya que es en donde el emperador Haile Selassie I reinó (Ras Ishon Williams, 2008:21).

Otro componente de índole espiritual que forjó la idea de los Rastafari sobre su ascendencia etíope, es la tradición etiopianista de las interpretaciones bíblicas sobre el carácter divino de los descendientes de *Cam*. Dentro de esta interpretación, los Rastafari, haciendo uso de la historia bíblica sobre el exilio y esclavitud del pueblo hebreo en Egipto y sobre su posterior redención en la Tierra Prometida de Canaán, explicaron su propia historia al establecer que al igual que los hebreos, ellos (o más concretamente sus antepasados) habían sido arrancados de la madre tierra para ser esclavizados en América, y que ahora, era su turno de ser redimidos al emprender el viaje a la madre tierra.

De esta forma, al igual que la representación sionista del pueblo hebreo en torno al otorgamiento de la Tierra Prometida, los Rastafari generaron una noción basada en dicha tradición que sobre todo, se potencializó cuando a finales de la década de 1940, el emperador Haile Selassie I, es decir su Dios, otorgó unas tierras al sur de su imperio para

que los afrodescendientes de las diásporas pudieran vivir en ellas<sup>47</sup>; concretándose así, la idea sobre la Tierra Prometida que su Dios les había otorgado como un regalo divino, y por consiguiente, el deseo por “regresar”, no a la tierra de su origen biológico ancestral, sino a la tierra que simbólicamente se convirtió en su paraíso terrenal.

Por otra parte, el desarrollo de concientización diaspórica que los pioneros Rastafari conceptualizaron en torno a la idea de su pertenencia a Etiopía, también contiene una base política bastante importante de resaltar. Ésta, puede remontarse directamente a la influencia del movimiento garveyista y el plan liberiano, influencia que en los Rastafari desarrolló una idea concreta sobre la repatriación o “el retorno a África”. Pero si Marcus Garvey nunca generó la idea de la repatriación hacia el país que hoy conocemos como Etiopía; entonces, ¿en términos políticos, de dónde concibieron dicha idea los Rastafari?

La respuesta a ello se encuentra en lo que Scotts (2004) denomina como etiopianismo mesiánico, que sin embargo, yo identificaría como un etiopianismo de carácter político ya que éste, forjó un mito transnacional en torno al poderío político y militar de la única nación no conquistada de África. Este etiopianismo tiene su origen en la Batalla de Adowa, en la que en 1896, el entonces emperador de Abisinia (Etiopía), Menelik II, abatió a las tropas italianas, creando en Occidente, toda una historia fantástica sobre la inminente caída del colonialismo europeo y sobre el creciente poder africano comandado por el imperio de Abisinia. Pero además, en palabras del historiador Penny Von Eschen, la victoria de Abisinia sobre Italia, se convirtió en un elemento clave de lo que él llama como “el desarrollo político de la diáspora africana” (Von Eschen citado en Parker, 2004:100).

Fue de esta forma en la que al difundirse por el hemisferio occidental la victoria de una nación africana sobre una europea, se forjó un nacionalismo diaspórico (Yelvington, 2003), en el que Etiopía, se convirtió en la emblemática nación africana de valor y resistencia y el bastión del prestigio y las esperanzas de millones de africanos y afrodescendientes por conseguir su retorno a la madre tierra (Homiak, 1985:117).

Y aunque para entonces, los Rastafari aún no existían como tal, esta tradición de orgullo racial y nacionalista sobre la antigua Abisinia, también fue heredada dentro de la cosmovisión política de los Rastafari, cosmovisión que en combinación con la esfera

---

<sup>47</sup> La historia sobre éste particular hecho, aunque también es bastante relevante aquí, se relatará con más detalle en el capítulo 4.

religiosa ya analizada más arriba, dio como resultado la evolución de la concientización diaspórica en cuanto a la idea de ver Etiopía como el verdadero hogar.

Antony Smith (1986), argumenta que los mitos históricos basados en orígenes comunes y una romantización colectiva del pasado, juegan un rol importante en la creación, mantenimiento, sostenimiento y supervivencia de la comunidad étnica en un contexto diaspórico; y este hecho, lo podemos observar en la forma en la que los pioneros Rastafari, a través de los diferentes componentes históricos, culturales, sociales y políticos citados y analizados hasta aquí, desarrollaron la construcción de una memoria colectiva asociada a la idea de su pertenencia a la madre África, o más concretamente, a Etiopía como su verdadero hogar; idea que en el momento y contexto de su génesis, los proveyó de una experiencia de empoderamiento psicológico, cultural, político y espiritual, que creó autoconcepciones étno- raciales positivas instaurando en el proceso, discursos y demandas diaspóricas en términos políticos al reclamar su “derecho natural” (Shuval, 2000:45) por regresar a su hogar en Etiopía.

De esta forma, tal y como argumenta Rex Nettleford (1998), podemos observar que en el discurso y la demanda diaspórica de los Rastafari jamaicanos en torno a la repatriación, un sentimiento de unicidad invadió su agenda política de concientización diaspórica (1998:54), ya que bajo la historia particular que atraviesa a los miembros de éste singular grupo de entre las diásporas africanas, la repatriación, es decir, el “retorno” a Etiopía, se convirtió en una demanda fundamental que los Rastafari generaron al autodefinirse como individuos etíopes residiendo en el exilio.

No obstante, cuando a partir de finales de la década de 1940, entre los Rastafari jamaicanos como un “grupo homogéneo” comenzaron a surgir diferentes organizaciones, cada una con su particular tradición y forma de vida Rastafari<sup>48</sup>, tanto la idea generalizada en referencia al emperador Haile Selassie I, como la del significado político y espiritual de Etiopía, comenzó a diversificarse desarrollando una muy variada gama de opiniones que hasta la actualidad continúan reproduciéndose.

---

<sup>48</sup> Las principales organizaciones Rastafari en orden cronológico de su creación, son: la Orden Nyahbinghi, la Orden Bobo Ashanti, y la Organización de las 12 Tribus de Israel. La historia y particularidades de estas organizaciones, se desarrollarán más adelante en otros capítulos del presente trabajo; pero por ahora, basta mencionar que en términos generales, cada una de dichas organizaciones tiene una postura particular en referencia a lo que Etiopía y la repatriación significa para sus miembros.

Por ello, aunque si bien, el emperador Haile Selassie I y Etiopía, continúan siendo dos elementos fundamentales dentro de la constitución identitaria de los Rastafari, es necesario mencionar que hoy en día, en gran medida por la biografía particular de cada persona Rastafari, y debido a su filiación a alguna mansión u organización Rastafari en particular, las concepciones sobre lo que significa Etiopía, son muy variadas.

Así pues, para finalizar con el presente capítulo, presentaré dos posturas que en cierto sentido son dicotómicas pero que en términos generales, plasman la idea sobre la importancia de Etiopía y la repatriación inserta en la concientización diaspórica de los Rastafari afrodescendientes. Sin embargo, es importante mencionar que los miembros de una misma organización, no necesariamente tendrán la misma postura sobre lo que significa Etiopía, ya que en el proceso, también intervienen factores de índole biográfico, y por ello, sin la intención de hacer una generalización tajante, ejemplificaré la percepción que los Rastafari Nyahbinghi y los de 12 Tribus de Israel, tienen en torno a este tema.

Así pues, en términos bastantes generales, la visión de los Rastafari Nyahbinghi en sobre el significado de Etiopía, podría estar dividida bajo dos conceptos bíblicos. El primero de ellos, es el referente al Monte Sion, que de acuerdo a Ras Kawintseb<sup>49</sup>, es un concepto metafísico y se refiere al lugar en el que el espíritu reside después de la vida terrenal, por lo que dicho sitio, no puede ser identificado dentro del espacio terrestre. Sin embargo, aparte de este sitio –continúa explicando Ras Kawintseb–, “existe otro que Dios prometió a sus hijos dentro de un lugar sagrado para que ahí, pudiéramos desarrollar nuestra vida terrenal, y justamente ese sitio, esa Tierra Prometida, es Etiopía” (Plática informal con Ras Kawintseb; Mayo 9 de 2017, Shashemane, *Kebele* 010).

Desde esta perspectiva, Etiopía se convierte en la Tierra Prometida tanto por las interpretaciones bíblicas alrededor de este sitio, como por la historia particular sobre los mitos fundadores de la nación, mitos que retoman su narrativa del libro del *Kebra Nagast* en donde se menciona que Etiopía, es la Nueva Jerusalén debido a que en ella, se encuentra el arca de la alianza, además,

“por el hecho de que en Etiopía, continuó reinando la línea sagrada davídica de los monarcas israelitas; ya que cuando Haile Selassie I reinaba, debido a que para entonces ni siquiera existía el Estado de Israel, el emperador fue coronado como el Rey de Sion [...] mientras que por otra parte, en Shashemane, las profecías bíblicas

---

<sup>49</sup> Ras Kawintseb es un Rastafari originario de Trinidad y Tobago; repatriado a Etiopía desde Canadá, y miembro de la Orden Nyahbinghi.

que dictan que, desde las cuatro esquinas de la tierra, los hijos de Dios se reunirán en la tierra prometida alrededor del trono de Dios para alabarlo; se ven cumplidas debido a que es en Shashemane, en donde los Rastafari provenientes de diferentes partes del mundo, nos reunimos para alabar a Jah Rastafari” (Plática informal con Ras Kawintseb; Mayo 9 de 2017, Shashemane, *Kebele* 010).

Dentro de la perspectiva Nyahbinghi, lo que prevalece sobre a la identificación de Etiopía como la tierra prometida, es el fundamento bíblico que en su caso, le agrega una característica de sacralidad al sitio que por la historia de la esclavitud negra en América, también suele ser identificado como el verdadero hogar.

No obstante, dentro de la tradición Rastafari de los miembros de las 12 Tribus de Israel, Etiopía, no cuenta con la misma connotación sagrada que los Rastafari Nyahbinghi le dan, sino más bien, una connotación de

“lugar de refugio, en donde los verdaderos israelitas, nos tenemos que reunir para esperar el advenimiento de Dios en la tierra en su carácter de rey, y con ello, el cumplimiento de las profecías bíblicas sobre el juicio final; ya que cuando esto suceda, la vieja Jerusalén será restaurada en el mismo sitio en el que ahora se encuentra, y entonces, los verdaderos israelitas, partiremos desde Etiopía hacia la Nueva Jerusalén en el actual territorio de Israel (Entrevista con Ras Rusty, Julio 26 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

La perspectiva de los miembros de las 12 Tribus de Israel, se encamina más al desarrollo de una interpretación bíblica que sin embargo, no le otorga el mismo carácter sagrado que los Nyahbinghi le dan; pero que aun así, sigue ocupando un lugar fundamental dentro de su concientización diaspórica al ser reconocida como el lugar al que tienen que ir y en el que tienen que permanecer hasta el día de su redención espiritual.

Ahora bien, si dentro de la tradición Rastafari existen muy variadas formas de percibir a Etiopía, aunque todas ellas demandan la importancia de su significado histórico alrededor del “mito del retorno”; ¿cuáles son las principales razones que intervienen en la construcción multivocal sobre su significado?, estas diferentes concepciones, ¿son contradictorias entre sí?, su presencia dentro de las distintas tradiciones Rastafari, ¿nos habla de múltiples desarrollos de concientización diaspórica particularizados dentro de un gran grupo englobante con una identidad diaspórica generalizada?

Las respuestas a estas interrogantes, serán reveladas en el siguiente capítulo en donde analizaremos la forma en que la tradición cultural Rastafari practicada por los pioneros jamaicanos, se diversificó al expandirse mundialmente dentro del actual contexto de la globalización.

## *Capítulo 2: La Internacionalización de Rastafari y el desarrollo de la concientización diaspórica de los descendientes de Sem y Jafet.*

---

*“La repatriación no es algo referente al color de la piel o al origen de las personas; algunos Rastafari piensan que es así y respeto su opinión porque finalmente, nosotros los Rastafari, somos individuos que conformamos un grupo, pero como individuos cada quien es libre de pensar y sentir lo que quiera, así que si algunos piensan que la repatriación es sólo para los negros, está bien; sin embargo, para mí no tiene que ver con la raza; yo nací en Suecia y soy blanco; pero estoy en Etiopía porque para mí, la repatriación es algo espiritual” (Entrevista con Ras Ibi<sup>50</sup>, Agosto 16 de 2014; Shashemane, Kebele 01).*

### *Introducción.*

El 21 de Abril del 2015 fue un día bastante agitado en la cotidianeidad de los Rastafari residentes en Shashemane ya que se celebraba el *groundation* Rastafari, es decir, el día conmemorativo que marca la visita que el emperador Haile Selassie I realizó a Jamaica en 1966. Debido a ello, cada una de las organizaciones Rastafari asentadas al sur de Etiopía, organizaron por separado su propia celebración, y así, mientras las Ordenes Nyahbinghi y Bobo Ashanti realizaron sus respectivas ceremonias durante las primeras horas de la mañana, los miembros de las 12 Tribus de Israel y de la *Ethiopian World Federation Inc.*, conmemoraron el acto durante el crepúsculo de aquel día.

Por tal motivo, durante la mañana de dicha fecha, decidí ir a conmemorar el acto dentro de las instalaciones del Tabernáculo Nyahbinghi; mientras que al atardecer, mi elección dentro de la cartera de posibilidades fue la de acudir al cuartel general de las 12 Tribus de Israel, para así, culminar con el día de celebración. No obstante, durante la conmemoración en este último sitio, sucedió algo bastante interesante, ya que a media celebración, como es frecuente en Shashemane, se fue la luz para no volver más hasta el día siguiente. Cuando

---

<sup>50</sup> Ras Ibi es un Rastafari no afrodescendiente de origen sueco repatriado a Etiopía desde Estocolmo; es miembro de la Orden Nyahbinghi.

esto sucedió, yo me encontraba con Mama Mawhawha<sup>51</sup> quien al instante, espetó: “Este problema nunca nos sucede a nosotros en el Tabernáculo Nyahbinghi porque nosotros no necesitamos de electricidad para alabar a Dios; únicamente necesitamos tambores, *ganja*<sup>52</sup>, biblias y el fuego fundamento<sup>53</sup>; pero ellos, como en vez de alabar a Dios prefieren hacer una fiesta de *reggae*, se encuentran con este problema porque sus aparatos no sirven sin electricidad” (Diario de Campo, Abril 21 de 2015, Shashemane, Etiopía).

Pero ¿qué es lo que este extracto etnográfico muestra para los fines del presente capítulo?, ¿cuál es la razón por la que al interior de la cultura Rastafari, existan diferentes organizaciones, y más aún, cuál es la razón por la que cada una celebra de manera separada un acontecimiento tan importante?

Hacia el final del capítulo anterior, expliqué la forma en la que a través del tiempo, el desarrollo de la identidad Rastafari instaurada por los pioneros jamaicanos, había comenzado a diversificarse generando un mosaico multifacético de opiniones y posturas en torno a diferentes temáticas centrales dentro de su cosmovisión; por ello, cuando los Rastafari comenzaron a expandirse por toda la isla jamaicana y luego por el resto del Caribe, la constitución de su identidad comenzó a caracterizarse por el hecho de constituir grupismos de variada índole que hoy en día, son reconocidos como diversas tradiciones Rastafari enmarcadas dentro de las denominadas Ordenes o Mansiones Rastafari; y justamente por esta misma razón, debido a que en muchas ocasiones, sus tradiciones no son compatibles entre sí, prefieren organizar sus propios mítines y celebraciones por separado.

No obstante, a pesar de su diversidad, en términos generales, todas, siguen generando un tipo de concientización diaspórica en la que sus miembros se perciben como individuos residiendo en una sociedad/país anfitrión al que “no pertenecían” (entendido este bajo una categoría empírica), es decir, desde la que generan un “mito del retorno”; y de ahí, la principal razón por la que en la actualidad, bajo el deseo que algunos Rastafari desarrollan por hacer realidad dicho “mito” del retorno al verdadero hogar (nuevamente como una

---

<sup>51</sup> Mama Mawhawha es una mujer Rastafari originaria de Jamaica afiliada a la Orden Nyahbinghi; y si bien, no radica todo el tiempo en Etiopía, pasa de manera intermitente, 3 meses en Shashemane y 3 meses en Holanda, cumpliendo el ciclo una y otra vez.

<sup>52</sup> *Ganja* es una palabra que dentro del *patois* jamaicano, se utiliza para referirse a la marihuana.

<sup>53</sup> Dentro de los estatutos Nyahbinghi que rigen los rituales de dicha Orden, el Fuego Fundamento es una fogata sagrada que se mantiene encendida durante el tiempo que dura la celebración.

categoría empírica), sea posible encontrar en Shashemane a individuos Rastafari pertenecientes a las principales organizaciones creadas en Jamaica.

Así pues, debido a que el transcurrir de estas organizaciones ha generado entre los Rastafari, lazos de pertenencia hacia una afiliación “doble” por el hecho de que éstos, no únicamente se consideran a sí mismos como pertenecientes a un grupo cultural con concientización diaspórica: Rastafari; sino además, como parte de una organización particular dentro de dicho grupo que los diferencia entre sí como adeptos con particulares opiniones en torno al desarrollo de dicha concientización diaspórica; para entender la complejidad sociocultural encontrada dentro del contexto etíope en Shashemane, a continuación, haré una breve revisión sobre el origen de las Ordenes Rastafari para que a partir de ello, podamos tener una visión general sobre sus principales características.

#### ☆ *La Casa Nyahbinghi del Gobierno Teocrático de Rastafari.*

La Orden Nyahbinghi fue la primera mansión Rastafari en aparecer dentro de los *ghettos* kingstonianos, y su génesis, generalmente se asocia a una organización llamada *Youth Black Faith*. Durante la década de 1940, esta organización fue famosa por su militancia agresiva en contra del colonialismo inglés y el proyecto estatal de enajenación cultural; sus miembros más destacados fueron Bongo Wattu (quien posteriormente se convertiría en el creador y patriarca de la Orden Nyahbinghi), Brother Philip y Brother Artur; y aunque existe una gran controversia sobre si ésta fue la organización que estableció el uso de los *dreadlocks* dentro de la tradición Rastafari de la época, el hecho es que por lo general, debido a que la organización concibe el uso de los *dreadlocks* como un mandato divino, todos sus seguidores se han caracterizado por el uso devoto de los *dreadlocks* y la barba.

Aparte de esta característica, los miembros de la Orden se definen por otros rasgos tales como la importancia que le otorgan a la música Nyahbinghi y a los días de celebración. La música Nyahbinghi es considerada como sagrada, y ésta, únicamente se desarrolla dentro de los rituales en contextos específicos; los instrumentos que componen esta música son tres tipos de tambores, dos unimembrales y uno bimembral: El “trueno” o “bajo” es el más grande de la triada y se encarga de llevar el ritmo del “uno-dos” o pulso del corazón; a éste, le sigue el “funde”, un tambor de mediano tamaño que se encarga de hacer ecos sobre el ritmo del “bajo”; y finalmente, el tambor “repetidor” de tamaño más pequeño, se encarga

de percutir sonidos agudos que acompañan al conjunto de la música (Romero, 2011:157); mientras que el ritmo de los tambores, es acompañado por cantos salmódicos, es decir, cantos que contienen entre 2 y 5 estrofas que se repiten una y otra vez.

En cuanto al calendario ritual de la Orden; los días de celebración se rigen por fechas conmemorativas sobre acontecimientos históricos que, al recordarlos, forjan sentimientos de pertenencia e identidad entre los miembros. Los días de celebración de éste calendario se centran en: 7 de enero, día de la navidad etíope; 25 de marzo, nacimiento de la emperatriz Woizero Menen (la esposa del emperador Haile Selassie I); 21 de abril, visita del emperador Haile Selassie I a Jamaica; 25 de mayo, día de la liberación africana; 23 de julio, nacimiento del emperador Haile Selassie I; 17 de agosto, nacimiento de Marcus Garvey; 11 de septiembre, año nuevo etíope; y 2 de noviembre, día de la coronación del emperador Haile Selassie I y la emperatriz Woizero Menen.

Otro rasgo fundamental en la identidad de los Rastafari Nyahbinghi, es su tipo de alimentación, la cual, también es conocida como *Ital* y en la que se sigue una rigurosa dieta vegetariana, y de ser posible, natural; es decir que mientras que el contexto se los permita, ingieren sus vegetales de manera cruda o natural sin agregar sal o ningún otro tipo de condimentos; además de que no ingieren bebidas alcohólicas, ni ningún tipo de comida enlatada o preservada de manera artificial.

Los Rastafari Nyahbinghi no suelen asistir a funerales, incluso si es el funeral de alguien tan cercano como su padre o madre, ya que al ver a la muerte como algo impuro, prefieren apartarse de todo aquello que tenga que ver con este tema (Barnett, 2008:64); pero la característica más relevante dentro de esta Orden (por lo menos para los efectos del presente trabajo) es el hecho de que sus miembros identifican al emperador Haile Selassie I como el Dios Todopoderoso anunciado en los relatos bíblicos, y elaboran una idea sionista de Etiopía como la Tierra Prometida que su Dios les otorgó.

En Shashemane esta organización cuenta con un recinto que funge para sus reuniones y rituales; este recinto ubicado en el *Kebele* 01 es conocido como el Tabernáculo Nyahbinghi y aunque la construcción de éste (que por cierto fue auspiciada por la comunidad Rastafari Nyahbinghi internacional) no ha sido terminada, desde 1996 se erige como uno de los mayores símbolos Rastafari en la zona. Y aunque el recinto tiene la capacidad de albergar a 1000 personas (JAHUG Vo.5. P. 24), desde mi propia experiencia puedo establecer que el

número aproximado de los Rastafari residentes en Shashemane que pertenecen a esta organización y con los que yo tuve una interacción constante, es de 40 individuos contabilizando tanto a los Rastafari mayores como a sus hijos.

#### ☆ *El Congreso Internacional Etíope Negro Africano (Bobo Ashanti).*

Esta organización fue formalmente establecida en Marzo de 1958 durante la Reunión Universal Rastafari realizada en Kingston, Jamaica. Su líder fue un anciano Rastafari de nombre Charles Edwards también conocido por sus seguidores como “príncipe Emmanuel” o “Cristo negro”; y entre sus preceptos, se encuentra la idea de ser una orden sacerdotal con una disciplina estricta inspirada en leyes bíblicas.

Los hombres Bobo Ashanti se autodenominan como profetas o sacerdotes y su vestimenta característica se compone por un turbante de tela (usualmente lino) para cubrir sus *dreadlocks*, mientras que el resto de su cuerpo lo cubren con túnicas que van desde los hombros hasta los tobillos. Por su parte, las mujeres, que se autodenominan como emperatrices, cubren sus *dreadlocks* con un “tocado en caída” formado por un tipo de cofia de tela que va desde la frente y cae sobre sus hombros, a la vez que también utilizan túnicas para cubrir su cuerpo, o en todo caso, faldas que las cubren hasta los tobillos.

Otra característica importante de sus miembros, es la celebración del *Sabbath*, que da inicio desde la puesta del sol del día viernes de cada semana, hasta el inicio del anochecer con la primera estrella del día sábado, es decir, aproximadamente de las 6 de la tarde del día viernes a las 6 de la tarde del día sábado.

En sus inicios, la orden Bobo Ashanti era una organización que sólo aceptaba a personas afrodescendientes, pues sus adeptos, se inspiraban en un libro escrito por el príncipe Emmanuel conocido como *Black Supremacy in Righteousness of Salvation*, en el que Edwards sostenía que el mundo negro había sido el primero en ostentar el poder de gobernar, mientras que el mundo blanco había tomado a los hijos negros como esclavos para hacerse del poder mundial (Barnett, 2008:60); sin embargo, durante las últimas décadas, paulatinamente han comenzado a aceptar entre sus seguidores no afrodescendientes. De hecho, durante una visita que realicé al Bobo Camp en *Bull Bay*, Jamaica, en Diciembre de 2012, tuve la oportunidad de convivir con algunos Bobo Ashanti de entre los que se encontraban Sister Berenice, una Rastafari de tez blanca originaria de Francia que

actualmente reside en Shashemane, Etiopía. Además de que también es importante mencionar, que en la actualidad, comunidades Rastafari Bobo Ashanti reconocidas por la matriz en Jamaica, han sido establecidas en países como Costa Rica, Chile y Argentina, en donde la gran mayoría de sus miembros no son de origen afrodescendiente.

Pero quizá, la característica más destacada de los Rastafari Bobo Ashanti sea su posición teológica en referencia a la composición de la Sagrada Trinidad formada por un profeta (Marcus Garvey), un sacerdote (príncipe Emmanuel) y un rey (Haile Selassie I); dentro de la que Emmanuel es visto como el Cristo negro, mientras que Haile Selassie I es visto como Dios Padre, y Marcus Garvey como Juan el Bautista (Barnett, 2005). Por otra parte, en referencia al “mito del retorno”, los miembros de la organización opinan que la repatriación es un deber y que todo el continente africano es su hogar; sin embargo, de acuerdo a las enseñanzas de Charles Edwards, Etiopía ocupa un lugar preponderante debido a que,

“Etiopía es la puerta de Sion porque el Salmo 87 dice que: ‘Su cimiento está en el monte Sion, y que Jah ama las puertas de Sion más que todas las moradas de Jacob’; así que estas son las puertas de Sion, pero no Sion en sí, porque en Sion no existe la enfermedad ni la corrupción, y debido a que aquí [en Etiopía] la enfermedad y la corrupción si existen, Etiopía sólo significa un lugar Santo; o lo que es lo mismo, las puertas de Sion; el lugar en donde nació y reinó su majestad Haile Selassie I” (Entrevista con Priest Shaz<sup>54</sup>, Agosto 27 de 2014; cuartel general Bobo Ashanti, Melk Uda, Shashemane, Etiopía).

En Shashemane esta organización tiene presencia oficial desde la llegada a Etiopía de Priest Paul acaecida en 1992. Desde entonces, su sede fue la propia casa de este Rastafari ubicada en el *Kebele* 010 de Shashemane, hasta que posteriormente, Priest Paul edificó un tabernáculo aledaño a su terreno; pero debido a problemas internos entre los miembros de la organización, en el 2013, otro grupo de Rastafari Bobo Ashanti mudó la sede oficial de ésta a un terreno rentado en las inmediaciones del Rio Malka Oda a las afueras de la zona urbana de Shashemane. De acuerdo a mi experiencia, el número aproximado de Rastafari Bobo Ashanti residiendo en Shashemane con los que tuve interacción, es de 20 individuos.

#### ☆ *La Ethiopian World Federation Inc.*

La *Ethiopian World Federation Inc.* (E.W.F. Inc.) no es considerada en sí como una organización Rastafari, pero debido a que una cantidad importante de personas Rastafari

---

<sup>54</sup> Priest Shaz es un Rastafari originario de Trinidad y Tobago repatriado a Etiopía desde Canadá; es afiliado a la Orden Bobo Ashanti.

están afiliadas a ésta, además de que en Shashemane es una organización que ocupa un lugar importante dentro de las actividades oficiales entre el Estado y la comunidad de repatriados, a continuación haré una breve reseña sobre su origen.

La génesis de esta organización, se remonta a 1936 cuando Melaku Beyen comenzó a organizar en Nueva York, una serie de actividades pro-etíopes que culminaron con la creación, por órdenes de Haile Selassie I, de la E.W.F. Inc., una organización que en principio, federaría bajo un mismo propósito a tres organizaciones de las diásporas africanas que habían surgido para apoyar la causa etíope en contra de la invasión italiana. De esta forma, para 1938, ya existían 10 locales de la organización dentro del territorio estadounidense, mientras que un año después, se inauguró de manera oficial la primera oficina en Jamaica conocida como el Local no. 17.

Estos locales, dentro de sus actividades cotidianas ofrecían clases de amhárico e historia de Etiopía; y al menos, al principio, desarrollaron entre sus partidarios, cierta tolerancia multi-cultural al permitir que sus miembros tuvieran cualquier credo religioso; por lo que gracias a ello, cristianos, judíos y musulmanes negros, componían la principal matriculación de la organización, siendo sobre todo, el origen “etíope”, el principal atributo de cohesión social entre sus miembros.

No obstante, cuando comenzaron a abrirse más oficinas en Kingston, esta tolerancia fue trastocada cuando los Rastafari incursionaron en la organización, ya que en algunos locales, se les denegó la membresía, lo que suscitó la creación de otras filiales informales por parte de los Rastafari que habían sido desplazados de los locales oficiales (Bonacci, 2013:79).

Bajo este contexto, el 8 de julio de 1950, el secretario general de la organización en Nueva York, informó a las oficinas locales oficiales en Kingston, la donación de unas tierras en Shashemane, Etiopía, para que todos los africanos de la diáspora que apoyaron a Etiopía durante la invasión italiana, pudieran ir a vivir a aquel lugar. Cuando esta noticia se expandió por toda la isla, comenzó a desarrollarse una importante movilización por parte de los Rastafari que buscaban de diferentes formas, afiliarse a la organización o en muchos casos, crear otras filiales no oficiales con la finalidad de poder acceder a las tierras donadas.

Y aunque tras la noticia de las tierras donadas se informó que éstas eran únicamente para aquellos que pudieran probar su conexión como “verdaderos etíopes”, postura que posteriormente se clarificó al hacer notar que el término de “verdaderos etíopes” no se

refería específicamente a personas descendientes del país de Etiopía sino a todos los africanos de las diásporas, requisito que automáticamente cumplían los Rastafari; la oficina central de la Federación en Nueva York, reprobó los intentos de los Rastafari por adherirse a la iniciativa debido a su creencia sobre Haile Selassie I como una persona divina.

En la actualidad, la oficina de la E.W.F. Inc. en Shashemane, se encuentra en el *Kebele* 01 y el número de afiliados a esta organización con los que yo tuve una interacción constante en Shashemane, fue de 20 individuos.

#### ☆ *La casa de las 12 Tribus de Israel.*

En 1968, Vernon Carrington también conocido como *Gadman, Brother Gad*, o el Profeta Gad, fundó la organización de las 12 Tribus de Israel, dentro de la que probablemente, una de sus características más interesantes, sea el hecho de que sus miembros se auto-identifican como los descendientes de los personajes bíblicos de las 12 Tribus de Israel.

Para los miembros de esta organización, las enseñanzas bíblicas son un pilar fundamental en su formación identitaria, ya que una de las lecciones más importantes que el Profeta Gad les enseñó, fue la de leer un capítulo de la biblia al día y la de interpretar o llegar al verdadero mensaje por sí mismos. De hecho, las enseñanzas bíblicas son tan importantes, que a partir de ellas explican el origen de la humanidad bajo la noción básica de que todos los seres humanos somos los descendientes de un mismo progenitor: Noé; quien tuvo tres hijos: Sem, Cam y Jafet, que de acuerdo al relato bíblico (Génesis:10), son los progenitores de las “razas” amarilla, negra y blanca, respectivamente; es decir que Sem representa a los moradores de Asia, Cam a los africanos y Jafet a los europeos.

A partir de esta génesis, los miembros de las 12 Tribus de Israel sostienen que todas las “razas” están unidas por lazos de sangre, y en consecuencia, esa es la principal razón por la que a diferencia de las otras organizaciones Rastafari que en sus comienzos no aceptaban a individuos no afrodescendientes entre sus filas, esta última haya generado desde sus orígenes, un discurso sobre la no discriminación relativo al color de la piel.

Otro rasgo fundamental dentro de su constitución identitaria, es la postura que tienen sobre el emperador Haile Selassie I, y en consecuencia, a la del significado de Etiopía. En referencia a esto, para 1988, uno de los primeros trabajos académicos sobre la organización, estimaba que sus miembros opinaban que Haile Selassie I era el segundo y último

advenimiento de Cristo en la tierra (van Dijk, 1988:7); sin embargo, en 1997, dicha postura comenzó a cambiar tras la entrevista que *Gadman*, ofreció en la radio jamaicana.

Esta entrevista se desarrolló en el programa titulado *Running Africa* dirigido por la periodista Andrea Williams Green, y es considerada como la única entrevista que representa una prueba tangible en la que *Gadman* habló en público sobre la doctrina de las 12 Tribus de Israel y sobre todo, acerca de su propia percepción en relación a Haile Selassie I y Jesús Cristo. Sus declaraciones fueron tan importantes, que se convirtieron en una fuente relevante que cambiaría en adelante el rumbo en el que los adeptos de la organización plasmarían su perspectiva teológica sobre Haile Selassie I. El fragmento de mayor relevancia en la entrevista, es el siguiente:

“Andrea Williams: recientemente en este programa, *Running Africa*, hemos entablado un debate sobre la divinidad de Su Majestad el Emperador Haile Selassie como el regreso de Jesús Cristo. ¿Cuál es su opinión en este debate?

Profeta Gad: Bueno, Cristo regresará y se sentará en el Trono de David, así que yo creo firmemente que, usted sabe, Cristo está por venir y sentarse en el Trono de David.

Andrea Williams: Usted ha dicho algo muy importante aquí y es algo que disturbará a muchas personas del movimiento Rastafari en Jamaica. ¿Cristo? ¿Usted está hablando sobre el retorno de Cristo?

Profeta Gad: Sí, yo estoy hablando sobre el retorno de Cristo que vendrá para sentarse en el Trono de David.

Andrea Williams: ¿Usted está haciendo una diferencia entre Jesús Cristo y Haile Selassie?

Profeta Gad: Sí, yo estoy haciendo una diferenciación, porque Cristo es el mismo ayer, hoy y por siempre; e incluso Su Majestad ha dicho que su salvación no está en el carácter del hombre sino en la sangre de Jesús Cristo” (Bedasse, 2010:965).

A partir de estas declaraciones, la postura de los miembros de las 12 Tribus de Israel, comenzó a modificarse hasta establecer que el emperador, fue una persona que contuvo el espíritu de Jesús Cristo pero que sin embargo, no fue el segundo advenimiento de Cristo, es decir, que tanto Haile Selassie I como Cristo, representan el mismo espíritu, la misma escancia, pero no el mismo cuerpo, ya que el Cristo final, deberá de regresar en su mismo cuerpo y no en el de Haile Selassie I<sup>55</sup> (Bedasse, 2010:964).

---

<sup>55</sup> Dentro de éste tema, es importante hacer notar que Soroto (2008) haciendo referencia a la postura que los Rastafari miembros de esta organización tienen en torno a la persona de Haile Selassie I, opina que éstos, no consideran al emperador “como la representación de Dios en su carácter de rey [...] como consecuencia del contacto que éstos han tenido con la Iglesia Ortodoxa Etíope” (2008:27); sin embargo, como ya observamos con anterioridad, su supuesto contacto con la fe cristiana ortodoxa, no es la razón que genere dicha creencia.

De aquí que como ya veíamos al final del capítulo anterior, los miembros de ésta organización, generen la idea de que Etiopía es un lugar de refugio al que los adeptos tienen que llegar tras dejar *Babylon*, para esperar el día del juicio final en el que Jerusalén se restaurará para recibirlos con los brazos abiertos.

En la actualidad, el cuartel general de ésta organización en Shashemane, se encuentra dentro del *Kebele* 01 y durante mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de interactuar con al menos 100 individuos afiliados a esta organización.

#### ☆ *El desarrollo de las subjetividades identitarias Rastafari.*

Hasta aquí, hemos dado cuenta de algunas de las principales similitudes y diferencias entre los Rastafari afiliados a una u otra organización, y a través de ello, pudimos observar que aunque cada una contiene posturas diversas en torno a los significados de Etiopía, en términos generales, ya sea por razones políticas, históricas o espirituales, todas las organizaciones definen de manera particular la importancia que Etiopía tiene dentro de su desarrollo identitario, y más aún, la importancia que la idea del “retorno” juega dentro de sus diferentes cosmovisiones.

Bajo esta tesitura, podemos establecer que los Rastafari, como una colectividad englobante, a lo largo de su evolución histórica han creado ciertas posturas que manifiestan una concientización diaspórica que ha pasado de individuo en individuo y de generación en generación como una parte fundamental de su constitución identitaria; pero que sin embargo, al formarse grupismos (las diferentes Órdenes) dentro de esta colectividad englobante, dichas posturas y discursos de concientización diaspórica han ido transformándose y adaptándose a las necesidades particulares de cada grupo, sin que esto quiera decir, que su identidad diaspórica haya desaparecido.

No obstante, dentro de la gran diversidad interna que existe entre los Rastafari como una colectividad englobante, las Órdenes, no son las únicas generadoras de posturas y tradiciones discordantes entre sí. Otro elemento que produce un mosaico interno en torno a la forma en la que los Rastafari practican su identidad, es el que tiene que ver con la subjetividad de cada adepto, elemento que sobre todo se potencializó dentro del contexto de la globalización cuando la identidad de los Rastafari jamaicanos/afrodescendientes

comenzó a diseminarse por todo el mundo, siendo adoptada y adaptada por individuos particulares en contextos culturales, políticos, sociales y económicos específicos.

Es por ello que siguiendo la propuesta metodológica de Avtar Brah (2011) quien establece que los estudios de la diáspora deben de entenderse como genealogías históricamente contingentes, en donde se debe de enfatizar la historia de las trayectorias de diferentes grupos diaspóricos, estudiando sus relaciones con los campos de lo social/colectivo y lo subjetivo a través de las experiencias individuales de sus miembros; el presente capítulo, estará enfocado en analizar la forma en que la identidad de los Rastafari jamaicanos/afrodescendientes, se diseminó por diferentes partes del mundo siendo adoptada y adaptada por diferentes individuos particulares.

Lo anterior es de suma importancia para entender el contexto actual de la repatriación Rastafari a Shashemane, ya que sólo a través de esto, podremos entender por qué, aunque mínimos (15 individuos con los que yo pude interactuar), existen Rastafari no afrodescendientes radicando en las tierras de Shashemane que originalmente fueron donadas para el asentamiento de los afrodescendientes de las diásporas.

Dicho esto, ¿de qué forma podría iniciar un estudio sobre las subjetividades diaspóricas de los Rastafari a nivel internacional? El propio proceso de la internacionalización del ser Rastafari por medio del fenómeno social de la globalización de la música *reggae* (aspecto que observaremos más adelante), nos brinda las pautas para rastrear las subjetividades Rastafari, ya que junto con la diseminación de esta música, también se dispersaron algunos de los principales signos y símbolos Rastafari que al ser adquiridos por diferentes individuos en distintos contextos, sufrieron una transformación de significados como reflejo directo de las subjetividades identitarias de los individuos que los retomaron.

Carole Yawney (1994) denomina a estos símbolos como “Símbolos Maestros” o “Símbolos Clave”, y los interpreta como imágenes universales que atraviesan la conciencia e identidad de los Rastafari a nivel global. Entre ellos, la autora destacan las imágenes de Etiopía, Haile Selassie I, el león de Judá, la Estrella de David, la emperatriz Menen, la bandera de Etiopía, el continente africano, Marcus Garvey y Bob Marley (Yawney, 1994:76-77) entre otros. Bajo estos parámetros, la autora observa que alrededor de estos símbolos, se han edificado tanto consensos como discrepancias en torno a su significado; pero que sobre todo, éstos nos ayudan a plasmar los múltiples matices de la individualidad

Rastafari, individualidad que sin embargo, está enmarcada dentro de un espacio de interpretaciones y cosmovisiones afrocentradas de carácter colectivo.

Así pues, tomando como referencia lo anterior, tan sólo para comenzar a plasmar las diferentes posturas que pueden existir entre los Rastafari en torno a estos “símbolos maestros”, haré una breve reseña de los datos que desde el 2007, he obtenido dentro de mi labor antropológica al aplicar la técnica etnográfica de la “foto entrevista<sup>56</sup>” en diversas comunidades Rastafari que he visitado; ya que de esta forma, podremos observar cómo estos símbolos, son capaces de actuar como elementos cohesionadores de los Rastafari a nivel internacional; aspecto que al caracterizar a la comunidad Rastafari de Shashemane, también nos brindará de los elementos necesarios para entender la forma en la que si bien, estos son bastante heterogéneos, presenta a su vez, ciertos marcadores ideológicos que frente a la interacción con individuos totalmente ajenos a sus campos culturales (los etíopes locales), son capaces de unificarlos bajo una forma de identidad Rastafari englobante.



\* Bob Marley es el rey de la música del Rey; yo conocí de Rastafari por medio de la música de Bob Marley; yo tenía unos 15 años cuando empecé a escuchar a Bob y en realidad, como no sabía inglés, no entendía realmente lo que él transmitía en sus canciones, así que luego me puse a investigar lo que decía, ¿por qué tenía *dreadlocks*?, ¿por qué usaba los colores verde, amarillo y rojo?, y fue así como encontré el camino de Rastafari; por eso él para mí es mi profeta, porque él fue quien me enseñó la puerta del camino hacia Rastafari. (Entrevista con Ernie Dread<sup>57</sup>, Febrero 23 de 2008, Ciudad de México, México).

\* Bob Marley al igual que todos los Rastafari, es un súbdito del Rey, él fue miembro de las 12 Tribus de Israel, pero él aún era joven en la fe cuando murió, así que por esa razón no alcanzó el nivel que nosotros tenemos para reconocer a Cristo como el salvador, esa es la razón por la que en sus canciones, habla de Haile Selassie como Dios, y no mencione a Cristo, sin embargo, con su mensaje ha despertado a muchas personas para que encuentren el camino de salvación en Rastafari (Entrevista con Ras Rusty<sup>58</sup>, Marzo 26 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).



\* El símbolo de la nueva bandera de Etiopía debe ser cambiado porque ahí debe de estar el León de Judá, no esa estrella; esa estrella significa el nuevo orden mundial, es un símbolo de *Babylon*, de los iluminati, así que los colores de la bandera están bien, pero esa estrella no debería de estar ahí. (Entrevista con Rasta Nini<sup>59</sup>, Junio 20 de 2007, Colón, Panamá).

\* Esa es la actual bandera de Etiopía que también es mi bandera. Muchas personas tienen diferentes ideas y pensamientos sobre esta bandera, sobre la estrella de 5 picos y cosas por el estilo, pero para mí, por ejemplo, la estrella es una estrella africana muy antigua. Algunos Rastafari piensan que esa estrella es un símbolo occidental que significa el símbolo de los iluminati así que en consecuencia la rechazan por completo; pero yo no tengo problemas con eso; la bandera del presente en Etiopía es ésta; yo vivo en Etiopía en el presente y

---

<sup>56</sup> La aplicación de esta técnica en dichos enclaves, se ha desarrollado bajo la presentación de una serie de 16 imágenes (siempre las mismas), en las que he pedido a los entrevistados, que me relaten lo primero que les viene a la mente al observar cada imagen.

<sup>57</sup> Rastafari mexicano, 19 años de edad (a la fecha de la entrevista), no afiliado a alguna Orden Rastafari.

<sup>58</sup> Rastafari jamaicano, 67 años de edad (a la fecha de la entrevista), afiliado a las 12 Tribus de Israel.

<sup>59</sup> Rastafari panameño, 57 años de edad (a la fecha de la entrevista) afiliado a la orden Nyahbinghi.

Etiopía es mía, así que si esa bandera representa a Etiopía entonces esa bandera también es mía. (Entrevista con Ras Trika<sup>60</sup>, Marzo 12 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).



\* El Caribe es en donde surge gran parte de nuestra cultura negra, digamos que África y el Caribe son lo mismo, el Caribe es como una extensión de África porque es en donde podemos encontrar las culturas negras africanas en América; a mí como Rastafari me gustaría ir a África, a Etiopía, pero también me gustaría ir a Jamaica porque como Rastafari, Jamaica es de suma importancia porque es en donde está una parte importante de mi historia como Rasta y es en donde están la mayoría de los Rastafari; así que por ejemplo, quisiera ir a experimentar como se vive Rastafari en *Bull Bay* (Entrevista con Bobo Sadrac<sup>61</sup>, Junio 3 de 2007, Puerto Limón, Costa Rica).

\* El Caribe no es nuestro lugar en el mundo, ese es el sitio de los indígenas, es el sitio en donde los europeos nos pusieron a nosotros los africanos para ser esclavizados; muchos Rastafari nacimos en esa área pero eso no quiere decir que nosotros seamos de ese lugar, originalmente somos africanos y es por ese motivo que regresamos a vivir a este sitio, Etiopía; así que históricamente el Caribe no es mi hogar, simplemente es el sitio en donde nací como consecuencia de las ambiciones de poder y riqueza de los europeos (Entrevista con Ras Mau Mau<sup>62</sup>, Marzo 19 de 2015; Shashemane, *Kebele* 01).

Los anteriores, son sólo algunos matices dentro de la gran diversidad interna que podemos encontrar respecto a lo que los Rastafari, desde sus subjetividades, opinan sobre los “símbolos maestros” que siempre están presentes en la constitución de su identidad; y como lo podemos observar entre líneas, toda esta gama diversa de posibilidades, tiene que ver directamente con la experiencia vivida de cada individuo en un contexto sociocultural y temporal determinado, en donde la edad o el tiempo de experimentar una vida como Rastafari, el lugar de origen y/o asentamiento, y la afiliación o no hacia una Orden Rastafari en particular, entre otros factores, intervienen para crear dichas subjetividades que sin embargo, también presentan puntos de encuentro que en última instancia diferencian a los Rastafari en términos generales, de cualquier otro tipo de individuos no adeptos.

Y aunque hasta aquí, ya hemos visto de manera general la construcción de la identidad Rastafari tanto en términos colectivos, como individuales; a lo largo de este trabajo, no sólo en el presente capítulo, sino en los subsiguientes, seguiremos encontrando este tipo de disyuntivas entre lo colectivo y lo individual; por lo que bien vale la pena tener en cuenta que este tipo de “ambigüedades”, también son una característica importante de la constitución de identidades con concientización diaspórica, ya que los miembros del grupo, justamente por estar dispersos en diferentes contextos, suelen readaptar sus tradiciones

<sup>60</sup> Rastafari jamaicano, 66 años de edad (a la fecha de la entrevista) afiliado a las 12 Tribus de Israel.

<sup>61</sup> Rastafari costarricense, 25 años de edad (a la fecha de la entrevista) afiliado a la orden Bobo Ashanti.

<sup>62</sup> Rastafari martiniqueño, 39 años de edad (a la fecha de la entrevista) afiliado a la *Ethiopian World Federation*.

identitarias a las necesidades individuales en las que viven, sin que esto quiera decir que en el proceso, pierdan sus componentes identitarios colectivos.

Así pues, para analizar todo lo anterior dentro de procesos históricos concretos, continuando con la revisión del desarrollo de los Rastafari jamaicanos/afrodescendientes; reseñaré aquí, dos etapas históricas que prosiguieron a la génesis de los Rastafari dentro del contexto jamaicano ya analizada en el capítulo precedente. De esta forma, en la primera etapa reseñada en el presente capítulo, observaremos la forma en la que a partir de la década de 1950, dentro del proceso de globalización<sup>63</sup>, comenzó a generarse una creciente oleada migratoria de jamaicanos en particular y caribeños en general hacia países y ciudades tan distantes y distintas del contexto antillano, como por ejemplo el Reino Unido.

Dentro de este contexto migratorio, analizaré las condiciones sociales en las que los Rastafari afrodescendientes se asentaron dentro de las principales ciudades inglesas; condiciones sociales que en términos políticos, permitieron una rápida expansión de los ideales sociopolíticos Rastafari al potencializar corrientes de movilidad social que llegaron a trastocar, no únicamente a los migrantes caribeños, sino además y de manera sorpresiva, a algunos jóvenes blancos pertenecientes a las clases sociales más desprotegidas.

Hecho esto, pasaremos a la segunda sección en donde observaremos la forma en la que el proceso de la globalización de la música *reggae*, confabuló para que dentro de los contextos de racismo y discriminación interna dentro de los países colonialistas europeos, fuera retomada por un número creciente de jóvenes blancos, la identidad de los Rastafari negros; aspecto que como ya he mencionado, nos ayudará a entender la presencia de Rastafari no afrodescendientes dentro del contexto de Shashemane.

En este sentido, a lo largo de dicha sección, observaremos la forma en que la globalización musical, creó un diálogo entre culturas, y sobre todo, la adopción y

---

<sup>63</sup> Dentro de los estudios sobre la globalización existen diferentes enfoques en donde por ejemplo, ésta es entendida como un fenómeno subjetivo que es el resultado de las decisiones realizadas por individuos insertos en campos políticos y económicos (Giddens, 1990); o como un fenómeno que únicamente concierne al mercado financiero y las relaciones económicas (Irwin, 1996); o como un fenómeno contemporáneo arraigado en características sociales, políticas y económicas del pasado (Giddens, 1990; Goldblatt y Jonathan Perraton, 1999). Pero para los efectos del presente estudio, entenderemos a la globalización, como un fenómeno complejo en términos sociales, económicos, políticos y culturales que afecta a cada sector de la vida social (Giddens, 1990), dentro del que se desarrollan procesos de: a) Implementación de nuevas tecnologías, b) Un nuevo modo de producción, c) Cambios substanciales en los sistemas de comunicación y transportes, d) Cambios en el espacio y tiempo de las relaciones sociales, e) Cambios culturales y f) Cambios en la vida cotidiana de los individuos (Kotzias, 2003).

adaptación de ciertos parámetros culturales que de hecho, en términos históricos, no “perteneían” ni al lugar ni a las personas que las tomaron como propias.

Bajo estos parámetros, observaremos que los individuos no afrodescendientes que retomaron los símbolos Rastafari, también desarrollaron, bajo sus propias concepciones, un tipo de concientización diaspórica al definirse también, como etíopes que estaban radicando en lugares y sociedades a las que no pertenecían y que por tanto, deseaban la repatriación a Etiopía; es decir que dentro de su propia concepción, la concientización diaspórica Rastafari ya no tenía que ver tanto con el color de la piel y con la historia de la esclavitud en América, sino con parámetros de índole más espiritual.

Por medio de esto, observaremos que la concientización diaspórica de los Rastafari afrodescendientes en torno a la construcción del “mito del retorno”, al ser retomada cada vez más por individuos con otro tipo de afiliaciones étnicas, desarrolló una corriente de pensamiento que al enfatizar las tradiciones espirituales Rastafari, generó un tipo de concientización diaspórica en términos religiosos.

Finalmente, antes de comenzar de dichas secciones, vale la pena mencionar que tomando como premisa la propuesta de Avtar Brah (2011) en torno a las genealogías diaspóricas mediante la elaboración de historias de vida, a lo largo de los dos procesos históricos ya señalados, entretejé fragmentos biográficos de 4 Rastafari<sup>64</sup> repatriados.

### *2.1. La migración jamaicano/caribeña a Inglaterra y el inicio del esparcimiento internacional de la identidad diaspórica Rastafari.*

En los albores del siglo XX, la creciente migración internacional comenzó a caracterizarse por un ímpetu económico en el que los individuos abandonaban sus lugares de origen para buscar, en contextos ajenos, mejores oportunidades de empleo y mayor calidad de vida.

---

<sup>64</sup> Los cuatro protagonistas de estas historias de vida son: 1) Ras Kawintseb, un Rastafari afrodescendiente originario de Trinidad y Tobago miembro de la Orden Nyahbinghi quien hasta antes de conseguir su repatriación a Etiopía, forjó su identidad diaspórica Rastafari en países como Inglaterra, la Guyana inglesa y Canadá. 2) Sister Fikerte Mariam, una Rastafari afrodescendiente originaria de Jamaica que tras forjar su identidad como Rastafari en Inglaterra, fluctuó entre las organizaciones de las 12 Tribus de Israel y la E.W.F. hasta conseguir su repatriación a Etiopía para morar en Shashemane de manera periódica a partir de 1997; 3) Sister Katia, una Rastafari no afrodescendiente originaria de Francia, quien tras visitar Etiopía anualmente durante 20 años, decidió radicar de manera permanente en Addis Ababa a partir del 2011 y 4) Sister Isheba Tafari, una Rastafari no afrodescendiente originaria de Austria, no afiliada a ninguna organización Rastafari en particular, quien desde hace aproximadamente 20 años, consiguió su sueño de repatriación a Etiopía; aunque de manera esporádica y por espacios cortos de tiempo, ha salido de la nación africana.

Esta característica, no fue incompatible para las sociedades caribeñas que con las limitaciones económicas por falta de empleos, vieron en sus respectivas “madres patrias” es decir, en los países europeos que los colonizaron, las oportunidades necesarias para mejorar sus condiciones de vida. De esta forma, entre las décadas de 1950 y 1960, Inglaterra se convirtió en el principal destino de la migración jamaicana, ya que tras el periodo de la postguerra, ese país comenzó a expandir su economía proveyendo a los trabajadores de sus colonias caribeñas, de grandes oportunidades de movilidad y “mejores opciones de desarrollo económico y social”.

En este contexto, Sister Fikerte Mariam comienza su historia de vida al relatar que cuando tenía aproximadamente 4 años de edad, es decir en 1958, tras la muerte de su padre, su mamá migró a Inglaterra para comenzar a trabajar en una fábrica de ropa y uniformes, ya que tal y como lo relata, “era la postguerra y los países occidentales comenzaban a industrializarse, y como en la guerra murieron muchos hombres, Inglaterra hizo un llamado a la gente de las Indias Occidentales para que migraran al Reino Unido con la finalidad de trabajar. Al principio, sólo eran los hombres quienes migraban, pero después, también comenzaron a migrar las mujeres, y como mi mamá se quedó sin esposo, esa fue la razón por la que ella migró hacia Inglaterra” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 17 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

De ahí que la fluida migración de la época, pueda atribuirse tanto a la demanda de trabajo industrial de la postguerra, como al rápido decline del trabajo rural en el Caribe; aspectos que favorecieron el escenario político y económico para el crecimiento potencial de la migración caribeña, y sobre todo, jamaicana, ya que para mediados de 1960, se estima que residían en Inglaterra, alrededor de 200,000 jamaicanos (van Dijk, 1998:179), siendo éstos, aproximadamente el 60% de la población total caribeña residiendo esa nación (Nanton, 1999:453). Por otra parte, para 1984, se estima que los jóvenes negros migrantes de segunda generación residentes en Londres, mismos que ya presentaban cierta adherencia hacia la identidad Rastafari, oscilaban en los 25,000 individuos (Clarke, 1986:53).

La primera oleada migratoria que Inglaterra recibió desde las Indias Occidentales estuvo compuesta principalmente por individuos calificados en varias habilidades técnicas, que al migrar a la “madre patria”, llegaron con la ilusión de que Inglaterra les facilitaría un nivel de vida razonablemente mejor que el experimentado en el Caribe post-emancipatorio

(Hebdige, 2004:62). Esta idea se generó sobre todo, debido a que para entonces, al ser Jamaica una colonia inglesa, la población caribeña migrante imaginaba que al ser súbditos de la Corona, conseguirían los mismos “privilegios” de los que gozaban los ingleses residentes en las principales metrópolis del reino.

Sin embargo, la realidad fue muy diferente a esta imagen romántica, ya que a su llegada a ciudades como Londres, los migrantes se encontraron con un contexto social en el que su color de piel, su “inglés roto”, y otro tipo de características culturales propias del contexto caribeño, desarrollaron formas de racismo y discriminación. Sister Fikerte, como parte de sus experiencias de exclusión señala que desde su llegada a Inglaterra; “comencé a escuchar cómo los ingleses me decían negra y africana; y ahí fue cuando me dí cuenta de que era diferente a ellos [...] en la década de 1960, los ingleses no acostumbraban comer plátanos, así que cuando ellos nos veían comer plátanos, decían: ‘miren a esos monos comiendo plátanos’” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 17 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

De esta forma, los primeros migrantes llegados a Inglaterra comenzaron a observar que “la igualdad social inglesa” que imaginaban a la distancia en el Caribe, era, en la realidad cotidiana británica, una falacia encubierta por el discurso oficial de la igualdad de derechos y oportunidades; igualdad que en la práctica, se desvanecía bajo el racismo y la implementación de políticas que percibían a los migrantes caribeños, como los miembros de las clases más bajas, o como ciudadanos de segunda clase inferiores a cualquier otro inglés de tez blanca (Foner, 1985:715).

Sin embargo, los migrantes antillanos no fueron la única minoría social que sufrió la discriminación y segregación social por parte de la sociedad británica; ya que tal y como lo apunta Peach (1991), los caribeños en Inglaterra, tuvieron un asombroso parecido con respecto a los migrantes irlandeses, pues ambos, sin importar el hecho de si contaban o no con habilidades técnicas para el desarrollo de mejores empleos, fueron los encargados de proveer la fuerza de trabajo necesaria para reemplazar a los ingleses blancos en las industrias y giros laborales menos demandados. Ejemplo de ello es la propia progenitora de Sister Fikerte, quien, aunque contaba con conocimientos de enfermería, a su llegada a Londres no encontró otro trabajo mas que el de costurera en una fábrica de ropa y uniformes, para posteriormente enrolarse en el sector laboral militar en donde “trabajó

aproximadamente durante 20 años como cocinera y lavandera, ya que ese era el tipo de trabajo al que podía acceder un negro caribeño en Inglaterra” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 17 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Es por ello que según este tipo de condiciones sociales racializadas, tanto los irlandeses y caribeños como otros grupos étnicos “negros y no negros” insertos en la sociedad hegemónica blanco-británica, comenzaron a fraternizar entre sí, fomentando de tal forma, lo que James Clifford (1999) identifica como la coalición entre diversos grupos étnicos que frente a la experiencia negativa del destierro, de la marginación, la alienación, el despojo y el no reconocimiento, se agrupan en comunidades de interés en donde sus diferencias culturales se desvanecen frente a las similitudes de sus estatus sociales.

De esta forma, aunque tanto los antillanos como los irlandeses residentes en los contextos hegemónicos británicos, preservaron sus propias diferencias culturales; por otra parte, comenzó a dibujarse entre ambos grupos, un patrón de conveniencia y aceptación relativamente pacífico en el que tal y como lo ilustra Sister Fikerte, se refleja una alianza bajo la conciencia de la clase social: “durante mi juventud, yo comencé a juntarme con personas blancas; pero eran blancos pobres a los que no les importaba el color de la piel, y en ese entonces, durante la década de 1970, los negros y los blancos pobres no tenían diferencias, así que yo me juntaba con ese tipo de personas (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 17 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Y aunque este tipo de alianzas se desarrollaron sobre todo bajo el contexto de segregación y discriminación racial, también existieron otros campos de exclusión en los que por ejemplo, la orientación religiosa, sirvió como punto de inflexión para la diferenciación social. Dentro de este rubro, al ser los caribeños (en su mayoría) adeptos a las religiones pentecostal y católica, se encontraron en un escenario de discriminación religiosa dentro del que los ingleses, al privilegiar las religiones anglicana y judía, elaboraban un discurso sobre la superioridad de dichas orientaciones y sobre todo, sobre la “naturaleza racial blanca” de ambas, en comparación a aquellas que habían sido creadas para los negros impuros (*Cfr.* Foner, 1985:720). En este contexto la espiritualidad Rastafari (entre otras), jugó un rol preponderante entre algunos de los migrantes negro-caribeños al proveerlos de una salida viable hacia la disyuntiva entre el color de la piel y la preferencia religiosa. Así lo ilustra el testimonio de Ras Kawintseb:

“cuando yo residía en Inglaterra, Desmond Dekker se volvió famoso, pero no tanto por su música, sino porque era un judío negro [...] en aquel entonces, yo conocía a varios judíos ingleses y ellos siempre hablaban de Israel como la tierra prometida; pero cuando Desmond Dekker se volvió famoso, los judíos blancos comenzaron a decir que los negros no podían ser judíos. En Trinidad yo había sido criado como católico y cuando conocí a los judíos comencé a preguntarme por qué si los católicos y los judíos leían la misma biblia, tenía muchas diferencias en sus opiniones; quería saber por qué si Cristo era judío los judíos no lo aceptaban como el mesías y quería saber por qué las personas negras no podían ser judías [...] después de algún tiempo, me di cuenta que en términos simbólicos, había una oposición entre la cruz que significa el cristianismo y la estrella de David que significa el judaísmo, pero posteriormente me di cuenta que Etiopía era el único país del mundo que fusionaba esos dos símbolos en uno sólo, y ese símbolo era el símbolo real del Imperio etíope; así que Etiopía fue la respuesta a muchas de mis interrogantes y a través de eso, me di cuenta que existía una cultura que fusionaba el cristianismo y el judaísmo y que además, mayoritariamente estaba conformada por personas negras: los Rastafari” (Entrevista con Ras Kawintseb, Febrero 16 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Es así que en la propia historia de Ras Kawintseb, podemos observar la forma en la que los símbolos Rastafari, le brindaron dentro del contexto británico, sus primeras nociones en torno a dicha identidad, pero más aún, una salida viable para hacer frente al contexto social discriminatorio en el que los migrantes antillanos radicaban dentro del Reino Unido.

En este sentido, la identidad Rastafari dentro del contexto británico, comenzó a ser vista como una forma de resistencia frente a la discriminación racial que trastocaba lo social, lo laboral y lo religioso; y gracias a ello, se crearon organizaciones como la *United Afro-West Indian Brotherhood* (Patterson, 1963:360), que aunque no tuvo mucho éxito, es un ejemplo de los primeros intentos que los Rastafari jamaicanos efectuaron para organizar a su comunidad dentro de Gran Bretaña.

Sin embargo, el esparcimiento Rastafari a lo largo y ancho del Reino Unido en particular, y del resto de Europa en general, no tuvo que ver únicamente con la movilización física de los Rastafari hacia dichas áreas, sino también, con la difusión de ritmos musicales afroamericanos tales como el *rhythm and blues*, y jamaicanos, como por ejemplo, el *ska*, el *rock steady* y sobre todo, el *reggae*; quienes en su conjunto, jugaron un papel preponderante en la diseminación de los símbolos y mensaje Rastafari en torno al amor y orgullo por África/Etiopía, la repatriación y la concientización racial. De acuerdo a Jan van Dijk (1998), este mensaje fue muy bien recibido por los jóvenes negros que confrontaban las oportunidades limitadas y la discriminación racial por parte de las autoridades y sociedad inglesa.

Bajo esta tesitura, es importante observar que el discurso diaspórico que los Rastafari generaron décadas previas dentro del contexto jamaicano, al ser insertado dentro de múltiples narrativas de entre las que destacan algunas líricas de la música *reggae*; comenzó a viajar por una gran cantidad de enclaves muy distintos, y fue así, que individuos de muy variada procedencia, comenzaron a reproducir la argumentación de concientización diaspórica sobre la idea del retorno al verdadero hogar (Homiak, 1999:105; Edmonds, 2003:51). Un ejemplo de ello, es el discurso diaspórico inserto en la lírica de la canción *Exodus* (1977) en donde a través de la estrofa: “*Open your eyes and look within/Are you satisfied with the life you're living?/We know where we're going; we know where we're from/We're leaving Babylon, we're going to our fatherland*”, Bob Marley, invita a sus escuchas a reflexionar sobre la forma de vida que llevan y sobre las condiciones sociales, políticas y económicas en las que se encuentran bajo la influencia de gobiernos opresores; instigándolos luego, a salir de dichos sistemas para buscar la redención en la Tierra Prometida de los Rastafari.

De esta forma, mediante el *Sound System* que actuó como una fuente de identificación y recreación para un número importante de caribeños migrantes en Inglaterra, fueron cada vez más los jóvenes negros oprimidos, quienes al sentirse atraídos por las líricas de resistencia y de amor por la madre África insertas en el *reggae*, comenzaron a desarrollar un orgullo racial reforzado con el surgimiento de periódicos y panfletos radicales dirigidos por intelectuales y activistas políticos negros; estableciéndose así, toda una movilización política en la que los caribeños demandaban mejores oportunidades para la educación, el trabajo y el nivel de vida en general que el sistema inglés de segregación les había denegado desde su llegada a la Gran Bretaña.

Y es precisamente en este contexto, en el que Sister Fikerte comenzó su propia concientización racial al dejar atrás su vida londinense asimilada a las normas inglesas, para convertirse en una mujer Rastafari orgullosa de su origen y de su historia:

“Fue en la década de 1970 cuando con toda la movilización racial yo comencé mi despertar; primero porque en Sudáfrica mataron a Steve Biko<sup>65</sup> y cuando la noticia se difundió por Inglaterra, yo comencé a saber sobre el *Apartheid*; y en segundo lugar, porque casi al mismo tiempo, la serie *Roots* de Alex Haley apareció en televisión, y yo quedé impactada con la historia; así que fue en ese momento en el que voltee hacia atrás a ver mi raíz africana y empecé a sentir orgullo de ser negra

---

<sup>65</sup> Biko fue un activista anti apartheid fundador del *Black Consciousness Movement* en Sudáfrica.

[...] para principios de la década de 1980, inicié a saber más y más sobre Rastafari y fue entonces cuando me convertí en una mujer Rastafari y torné a darme cuenta de que Inglaterra no era mi verdadero hogar” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 17 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Fue así que entre los jóvenes negros, comenzó un despertar político y de reivindicación identitaria en donde, por ejemplo, el corte de cabello “a cepillo” tradicional de los *rude boy* londinenses, fue reemplazado por el encrespado “afro” como un símbolo del *black power*; o en donde los *dreadlocks* de los Rastafari comenzaron a aparecer como símbolo de su diferenciación étnica; mientras que en el caso de las mujeres, los *buckles* parcelados, fueron retomados como tributo capilar a una África imaginaria (Cfr. Hebdige, 2004:65); y es justamente por todas estas razones, que Stuart Hall, en sus clásicos estudios sobre la diáspora caribeña, argumentó que la segunda generación de caribeños en Inglaterra, era una generación negra, una generación de jóvenes que se sabían como negros y que no pensaban ser otra cosa más que negros en donde la asimilación a la sociedad blanca, había fracasado (Hall et al., 1978:355).

Dentro de este panorama, los Rastafari caribeños, aunque difusos y escasos durante las décadas de 1950 y 1960, comenzaron a incrementarse cada vez más en número, generando con ello, el pronto desarrollo de las Ordenes Rastafari jamaicanas trasplantadas en Inglaterra. Este periodo de expansión Rastafari, se originó sobre todo con la fundación del *Universal Black Improvement Organization*, una organización pancaribeña con influencias espirituales Rastafari que pronto se convertiría en la primera oficina oficial de la E.W.F. Inc. en Londres (van Dijk, 1998:180). Sin embargo, con el transcurrir del tiempo, tal y como sucedió en el contexto jamaicano, la E.W.F. Inc. inglesa se fragmentó para dar paso al surgimiento de la organización de las 12 Tribus de Israel; la cual, tuvo un impacto contundente en Londres al convertirse con los años, en una de las organizaciones más prominentes y exitosas en lo concerniente al tema de la repatriación, ya que es justamente de entre sus filas, desde donde una gran cantidad de adeptos Rastafari, han cumplido su sueño de “regresar a casa” al establecerse definitivamente en Shashemane, Etiopía.

Mientras toda esta historia tenía lugar en Inglaterra, Sister Fikerte se encaminó en su propia búsqueda del verdadero hogar; y debido a que tras su conversión a la fe Rastafari, vio en Inglaterra el lugar de su destierro, para 1987 decidió regresar a Jamaica: “los espíritus ancestrales de Jamaica comenzaron a llamarme y yo empecé a sentir deseos de

regresar a mi hogar, ya que yo había estado perdida mental y materialmente en Inglaterra y entonces ahora tenía que regresar a mi raíz negra en Jamaica” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 24 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Hasta aquí, podemos observar que si bien, Sister Fikerte ya había creado una concientización diaspórica al saberse como una mujer que no pertenecía al lugar en el que estaba residiendo; su inclinación discrepaba aún, de la de los pioneros Rastafari, ya que mientras ella identificaba su origen en Jamaica, los Rastafari radicando en Jamaica lo identificaban en Etiopía. No obstante, esto se transformó cuando ella regresó a Jamaica y conoció a un hombre Rastafari que se convertiría en su segundo esposo, y quien se encargaría de transmitirle las principales enseñanzas que despertaron en ella, la concientización diaspórica de su pertenencia a Etiopía. Ella relata que dicho Rastafari,

“[le] habló sobre la historia Rastafari, sobre la forma en la que los Rastafari eran constantemente discriminados en Jamaica, me habló sobre la historia de Jamaica, sobre la esclavitud; y con todas esas enseñanzas yo fui cambiando mi perspectiva sobre Jamaica, [...] yo amaba a esa isla porque era el lugar que me vio nacer; pero como mujer Rastafari, comencé a ver a Jamaica como una colonia esclava y como un lugar que era gobernado por negros blancos, y entonces, me di cuenta que tenía que mirar más atrás para encontrar mi verdadera raíz, y así fue como me di cuenta que mi raíz estaba en Etiopía” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 24 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Fue entonces que tras un año de despertar su concientización diaspórica Rastafari, Sister Fikerte regresó a Inglaterra con la finalidad de reunir el dinero suficiente que le permitiera viajar a Etiopía; y durante esta nueva etapa de su vida, se incorporó a la ya bien establecida organización de las 12 Tribus de Israel londinense.

De esta forma, para finales de la década de 1980, Sister Fikerte comenzó su siguiente paso hacia el que se convertiría en el objetivo de su vida: la repatriación hacia Etiopía; ya que aunque a su llegada a Shashemane en 2005 decidió cambiar de organización para unirse a la E.W.F. Inc.; reconoce que “las 12 Tribus de Israel en Inglaterra, fueron mi siguiente peldaño para acercarme cada vez más a Etiopía porque ellos hablaban sobre Etiopía como el lugar en el que nos teníamos que reunir para esperar el día del juicio final” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 24 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Y al igual que Sister Fikerte, cada vez eran más los caribeños de segunda generación residiendo en Inglaterra, los que le daban la espalda a las escuelas, a las iglesias, a las

instituciones y a las promesas estatales de “más y mejores empleos”, para buscar su propio camino inspirado en la identificación con África (Campbell, 1985:187).

Sin embargo, la expansión internacional de los Rastafari durante este periodo histórico, no puede ni debe de ser confinada únicamente a Inglaterra, ya que en otras ciudades cosmopolitas europeas y norteamericanas, la presencia de los trabajadores migrantes originarios de las Indias Occidentales, conllevó historias bastante similares dentro de las que los Rastafari, comenzaron a ganar cada vez más adeptos forjando con ello, comunidades transnacionales que en ocasiones, reunían los esfuerzos necesarios para organizar conferencias que les posibilitaran los espacios necesarios para discutir temas centrales referentes a su identidad.

Como botón de muestra está la comunidad Rastafari en Toronto, Canadá, que en 1982 se encargó de generar el primer intento para reunir a los Rastafari dispersos por diferentes partes del mundo, en unas conferencias realizadas entre el 23 y el 25 de Julio de aquel año dentro de las instalaciones del *Oakwood Collegiate*, a las que asistieron delegados Rastafari de St. Kitts, Antigua, Dominica, Islas Vírgenes, St. Lucia, Montserrat, Jamaica, Trinidad y Tobago, California, Rochester, Detroit, New Hampshire, Ottawa, Winnipeg, Kitchener y Hamilton (*The Daily Gleaner*, August 4, 1982, P. 4).

El lema de la conferencia fue “Unificación de Rastafari” y entre sus objetivos se encontraban los de facilitar la comunicación y el intercambio entre la comunidad Rastafari internacional (van Dijk, 1993:267). La reunión fue tan fructífera, que para el siguiente año, en Julio de 1983, se realizó la segunda conferencia dentro de las instalaciones de la Universidad de las Indias Occidentales en Kingston, con el nombre de “Segunda Asamblea Teocrática Anual Rastafari Internacional”.

En esta ocasión, más de 300 delegados Rastafari de Canadá, Estados Unidos, Reino Unido, Trinidad y Tobago, Guyana, Granada, St. Lucia, St. Thomas, St. Kitts, Islas Vírgenes y Antigua, se dieron cita, y como resultado, se elaboró un comunicado con 20 resoluciones que debían de ser concretadas por los Rastafari tras el regreso a sus lugares de residencia. Dentro de ellas, las más destacadas para los fines de éste trabajo, fueron:

- El establecimiento de un gobierno soberano y de un secretariado con una especial prioridad hacia el tema de la repatriación.
- El establecimiento de una compañía comercial Rastafari internacional; y

- El establecimiento de medios de comunicación independientes Rastafari<sup>66</sup>.

Y aunque los objetivos no maduraron, lo importante de este hecho es que tanto a través de las propias conferencias, como de las resoluciones dictaminadas, podemos observar entre líneas, el desarrollo y prevalencia de discursos y posturas de concientización diaspórica en torno a la idea de la repatriación, y a la idea de la conformación de una comunidad imaginada transnacional que al reconocer el asentamiento de sus miembros en diferentes partes del mundo, enfatizaba la necesidad de establecer un comercio internacional y diferentes medios que les permitieran la constante comunicación<sup>67</sup>.

Para el año siguiente, la tercera Asamblea Rastafari Internacional planificada para realizarse en Trinidad y Tobago, fue interrumpida por diversas razones, y aunque a este hecho le prosiguieron otras reuniones de menor magnitud como las realizadas en Gran Bretaña (1986) y Estados Unidos (1988), quizá una de las asambleas más interesantes para el tema que aquí nos ocupa, es la que se realizó en Toronto, Canadá, en 1995.

Para cuando esta conferencia Internacional Rastafari Nyahbinghi se realizó, Ras Kawintseb; quien había migrado desde Trinidad y Tobago a Inglaterra bajo circunstancias similares a las de Sister Fikerte, ya se encontraba residiendo en Toronto, y de hecho, él fue uno de los Rastafari que organizó aquella histórica asamblea. ¿pero por qué esta reunión fue histórica? ¿bajo qué circunstancias y contexto se realizó?

Cuando la asamblea se realizó, la cultura Rastafari ya tenía 65 años de existencia, y su expansión por Inglaterra y por diferentes latitudes del mundo, ya contaba con al menos 40 años de desarrollo; lo que es bastante relevante debido a que con la expansión de Rastafari, también comenzó a desarrollarse una forma refractada de su identidad (Hebdige, 2004:66) que entre sus principales consecuencias, generó una mediatización de los componentes ideológicos Rastafari, que la despojó de casi todos sus significados religiosos tras un proceso en el que, sobre todo, los jóvenes blanco-europeos, desarrollaron una apropiación altamente selectiva de todos los elementos internos de Rastafari, provocando con ello, una respuesta antagónica entre ciertas facciones de los Rastafari afrodescendientes (como por

---

<sup>66</sup> Documento privado obtenido durante una entrevista realizada a Ras Cover (Rastafari Nyahbinghi) en Septiembre 3 de 2012, Kingston, Jamaica.

<sup>67</sup> En referencia a estos dos elementos, se puede observar en el modelo de Safran (1991) que éstos, forman parte importante del desarrollo de concientización diaspórica de los individuos y comunidades residiendo fuera del considerado como el verdadero hogar.

ejemplo, entre los miembros de la E.W.F. Inc. y de la Orden Nyahbinghi) que veían con cierto recelo, la incursión de los jóvenes blancos hacia la forma de vida Rastafari.

Bajo este contexto, los Rastafari afrodescendientes asentados en diferentes partes del mundo, comenzaron a tener un tipo de racismo invertido en donde no se permitía, o por lo menos, no se reconocía, a los Rastafari blancos como pertenecientes a la comunidad internacional englobante de adeptos; y en el caso de Canadá, tal y como lo relata Ras Kawintseb, no se generó ninguna excepción ya que para entonces, “al existir cierto racismo dentro de la Orden Nyahbinghi, básicamente no existían miembros canadienses blancos dentro de las filas de la Organización” (Entrevista con Ras Kawintseb, Marzo 3 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010); hasta que justamente fue mi interlocutor, quien se encargó de alterar este hecho cuando, al estar casado con una mujer canadiense blanca, consiguió la aceptación de ésta y de su hijo, dentro de la Orden por parte del gran patriarca de la Organización: Bongo Watto.

Así pues, la historia fundamental en torno a la asamblea Rastafari de Toronto en 1995, se centra en una de sus principales actividades en donde los niños Rastafari, tuvieron la oportunidad de ser santificados por Bongo Watto; pero lo más destacable aquí, fue lo que sucedió en aquella ceremonia. Ras Kawintseb lo relata en los siguientes términos:

“En la ceremonia de consagración de los bebés Rastafari uno tiene que tener a un padrino y una madrina, y el momento nodal de la ceremonia, es cuando la congregación está tocando los tambores y recitando algunos salmos mientras cada uno de los niños consagrados pasa por los brazos de los ancianos de la Orden. Para entonces, Bongo Watto decía que personas como tú [refiriéndose a mi persona] quiero decir, personas con un color de piel blanco o café, no podían ser miembros de la Orden; así que lo que sucedió entonces fue lo siguiente: ‘Mi hijo es más blanco que tú [nuevamente haciendo referencia hacia mi persona] porque su madre es blanca; sin embargo, después de algunos años, la comunidad Rastafari me conocía muy bien y también a la madre de mi hijo; simplemente sabían que éramos genuinos y entonces, nos animaron para que lleváramos a nuestro hijo a la ceremonia sin importar esa cuestión del color; [...] la noche de la ceremonia llegó, y yo estaba decidido a que mi hijo fuera consagrado por Bongo Watto y los demás ancianos de la Orden. Pero primero sucedió que la madrina por cualquier motivo, no llegó a la celebración y el padrino simplemente desapareció a la hora de la ceremonia. El *binghi* era muy grande, todos estaban cantando y fumando, y de repente, antes de la ceremonia, alguien me jaló de la playera y me dijo que saliera un momento; esa persona me dijo que alguien la mandó para que me dijera que esto nunca había pasado en la Orden Nyahbinghi; nunca en la historia de la Orden habían consagrado a un niño blanco y me animó para que realmente desistiera de la idea de tratar de consagrar a mi hijo en la presencia de Bongo Watto; entonces, yo le dije: ‘no, lo siento, no tengo tiempo para arrepentimientos’ y regresé al lugar en donde todo se estaba desarrollando. Llegó el momento y algunos bebés pasaron

antes que mi hijo, pero cuando nuestro turno llegó, Ras Ibo fue el primero que tomó entre sus brazos a mi bebé; entonces Bongo Watto le comenzó a gritar y todos los demás ancianos se movieron del lugar de la consagración; Ras Ibo me regresó a mi hijo, yo lo tomé entre mis brazos y fui hacia donde estaba Bongo Watto y se lo puse entre sus brazos. Bongo Watto dudó por un momento, pero después, tomó a mi hijo y mientras lo cargaba entre sus brazos, se acercó a mi oído y entre susurros me dijo ‘tu fe se hizo valer’” (Entrevista con Ras Kawintseb, Marzo 3 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Pero ¿qué es lo que toda esta historia abona a la discusión de la presente sección? El hecho de que el patriarca de la Orden Nyahbinghi haya consagrado a un niño de tez blanca en aquella histórica reunión, quizá puede calificarse como un hecho aislado que no necesariamente generó la aceptación oficial y total por parte de la Orden hacia el reconocimiento de individuos no afrodescendientes como Rastafari; sin embargo, el relato nos sugiere dos datos bastante interesantes.

El primero tiene que ver con el hecho de que a partir de la década de 1990, algunos Rastafari afrodescendientes (aparte de los miembros de la organización de las 12 Tribus de Israel) comenzaron a aceptar paulatinamente la incursión de individuos no afrodescendientes dentro de su comunidad englobante de adeptos a nivel internacional, aceptación que trastocó las fronteras simbólicas de lo “racial”, étnico y nacional, y que posibilitó el auto-reconocimiento de los seguidores dentro de una escala transnacional.

Y en segunda instancia aunque no menos importante, el hecho también nos demuestra la forma en la que tanto a partir de la movilización física de los Rastafari caribeños hacia contextos de muy variada índole, como a partir de la expansión de la música *reggae* con un marcado mensaje de concientización diaspórica; también de manera gradual, cada vez fueron más los devotos no afrodescendientes que retomaron la ideología Rastafari.

De ahí que aunque la diseminación de las ideas y creencias Rastafari hacia el Caribe y América del Norte, Europa, el Pacífico, África, y más recientemente Asia y América Latina, ha creado una gran heterogeneidad de tradiciones Rastafari que por lo general, se han centrado en los elementos contestatarios de carácter social, político y cultural (no desarrollando en sus adeptos, una concientización diaspórica); los elementos de carácter religioso incluyendo sobre todo, la creencia sobre la divinidad del emperador Haile Selassie I y la de la idea del retorno hacia la tierra prometida: Etiopía (*Cfr.* con van Dijk, 1998:194), fueron elementos centrales que sí desarrollaron una concientización diaspórica en algunos Rastafari no afrodescendientes.

Pero para entender de una manera más concreta la forma en la que estos últimos individuos, han generado una idea sobre su pertenencia a Etiopía aun cuando la historia de la conquista, esclavitud, racismo y enajenación social y cultural, no necesariamente forma parte de su propia historia; la última sección del presente capítulo estará centrada en analizar la constitución de una comunidad internacional de adeptos bajo parámetros que tienen que ver más con lo cultural y lo religioso/espiritual, que con lo racial.

## *2.2. La globalización de la música reggae y el desarrollo de la identidad diaspórica Rastafari como una teología de la negritud.*

Líneas arriba, hemos observado de manera superficial el papel que la diseminación de la música *reggae* jugó en el esparcimiento de ciertos símbolos y discursos diaspóricos que los pioneros Rastafari elaboraron dentro del contexto jamaicano de la post-emancipación; sin embargo, debido a que este aspecto es fundamental para entender la rápida expansión de la identidad Rastafari hacia distintos contextos (especialmente y de manera temprana hacia diversas metrópolis europeas), será necesario profundizar más en esta temática para que a partir de ello, podamos percibir de una mejor manera la forma en que la identidad Rastafari, una identidad enraizada hasta entonces en la idea de la afrodescendencia, trasgredió las fronteras nacionales y étnicas, para convertirse en una de las religiones contemporáneas de mayor expansión social y por ende, con una creciente presencia en diversas latitudes a nivel mundial; presencia que en última instancia, generó que en la actualidad, existan en Shashemane, Rastafari no afrodescendientes provenientes de países como Francia, Alemania, Inglaterra y Suecia entre otros.

La diseminación internacional de la música *reggae*, se caracteriza por estar anclada al proceso de la globalización musical que se dio sobre todo, a partir del desarrollo del *marketing* y el incremento de las tecnologías de producción y difusión audiovisual<sup>68</sup>. Uno de los mejores ejemplos de este proceso nos lo proporciona la exitosa banda de *Bob Marley and the Wailers* promocionada por el empresario inglés Chris Blackwell bajo el sello

---

<sup>68</sup> De acuerdo a Baltzis (2005), el proceso de la globalización de la música incluye el desarrollo de las compañías discográficas trasnacionales, la manufactura de los instrumentos musicales, la producción y publicación de partituras musicales, la gestión de los artistas, la organización de conciertos y la gestión de los derechos de la propiedad intelectual; mientras que a su vez, este mismo proceso genera otro tipo de empresas de entre las que destacan “la administración del sonido” es decir, la manufactura y distribución del equipo de sonido y grabación, de procesamiento y de reproducción, y la promoción de/en los medios de comunicación como por ejemplo la radio, televisión, internet y periódicos y revistas especializadas (2005: 141).

discográfico trasnacional de *Island Records*. Y es que el éxito de esta banda fue tan rotundo, que a través del *marketing* efectuado para impulsar su música y llevarla a las principales “metrópolis blancas” de Estados Unidos y Europa, se generó el escenario propicio para colocar al *reggae* con lírica y simbología Rastafari, en uno de los principales ritmos musicales que no sólo inculcó en sus audio escuchas un gusto artístico-musical por el género; sino que además, también fue capaz de desencadenar una conciencia social en contra del neocolonialismo y el capitalismo occidental; pero más importante aún, de promover entre sus seguidores, ciertos sentidos de pertenencia socio-religiosa mediante la adopción de algunos de los principales aspectos dogmáticos de la tradición Rastafari.

De ahí que el proceso de la globalización de la música *reggae*, contenga elementos bastante irónicos ya que mientras por una parte, su evolución se generó por medio de empresas capitalistas y proyectos hegemónicos; por la otra, los efectos de éste, fueron capaces de gestar toda una identificación por la lucha antiimperialista inserta dentro del discurso cotidiano de los Rastafari; y justamente por esta razón, es por la que todo el proceso puede enmarcarse bajo lo que Rita Segato (2007) identifica como “una globalización desde abajo”, en donde los contenidos identitarios, estilos de vida, géneros musicales, posturas filosófico-existenciales, creencias y prácticas religiosas, entre otras, se trasnacionalizan cruzando fronteras nacionales para radicarse en territorios cada vez más lejanos a los originarios (2007:175). Y dado que el proceso de globalización “desde abajo” de la música *reggae*, propició en diferentes latitudes, al menos 2 formas (fundamentales para este trabajo)<sup>69</sup> de adoptar y adaptar la mediatización cultural de Rastafari, a saber: 1) por medio de la adopción de su mensaje social y político, y 2) por medio de la adopción y adaptación de su mensaje religioso; esta última sección, estará subdividida en dos apartados en donde analizaré cada uno de dichos enfoques.

### ***2.2.2. Rastafari: el despertar político y social de los blancos oprimidos.***

Esta fase de adopción y adaptación de la identidad Rastafari hacia sectores no afrodescendientes, se desarrolló sobre todo con la influencia que algunas líricas de la

---

<sup>69</sup> Aunque reconozco que este proceso desarrolló más de las dos modalidades enunciadas, para los objetivos de este trabajo, sólo tomaré en cuenta los ya mencionados; aunque también habría que mencionar que otra forma de adopción y adaptación importante que se desarrolló dentro de este proceso, fue la de la moda juvenil y la estética del *reggae* que básicamente, descontextualizó y secularizó los principales símbolos e ideología Rastafari.

música *reggae*, ciñeron sobre los sectores más desprotegidos de las sociedades blanco-europeas, en donde la incesante demanda Rastafari en torno a los derechos igualitarios y a la justicia universal como un prerrequisito básico para la paz mundial; fue retomada como estandarte político dentro de la concientización social de dichos individuos.

Por tanto, la música de artistas Rastafari como Peter Tosh, uno de los intérpretes de reggae jamaicano más prominentes en la creación de líricas contestatarias de carácter político y social, influyeron al público de la clase trabajadora europea con canciones como *Equal Rights* (1977) en donde las estrofas de: “*I got to get it, equal rights and justice/ I really need it, equal rights and justice [...] Everyone is talking about crime/ Tell me who are the criminals [...] I really don't see them/ I don't want no peace/ I need equal rights and justice/ We got to get equal rights and justice/ And there will be no crime [...] There will be no criminals*”, invitan al público a luchar por la búsqueda de derechos igualitarios, a la vez que deja entrever la criminalización histórica que los Estados han generado sobre las clases sociales más pobres y desprotegidas.

Dentro de este contexto, los mensajes sociopolíticos insertos en el discurso cotidiano de los Rastafari, un discurso que revolucionaron a través de su propia historia de discriminación y opresión, comenzó a atraer de manera abierta, a un número importante de jóvenes que sin poner como prerrequisito el color de la piel, se adhirieron a la cultura Rastafari mediante otro tipo de razones que tenían que ver más con su estatus de oprimidos sociales, que con sus características físicas y con la historia particular de la esclavitud en las Américas.

En consecuencia, un aspecto que hay que resaltar en torno a este proceso, es el hecho de que la experiencia de la dominación y subyugación, no ha sido una práctica únicamente de los blancos dominadores hacia los negros dominados, o en todo caso, hacia otro tipo de poblaciones subordinadas en los países conquistados del “nuevo mundo”, sino que también y de manera extensiva, esta experiencia ha estado latente en la historia de la humanidad incluso en los países colonizadores en donde la minoría hegemónica, ha aplicado los mismos proyectos de dominación hacia el resto de la población. Por ello, la adopción de la ideología política y social de Rastafari bajo este tipo de contextos, debe de observarse como una salida que algunos individuos oprimidos de Europa y Norteamérica (El norte

económico Global), encontraron para canalizar su movilización subversiva en contra del colonialismo interno que habían experimentado por siglos.

Y aunque si bien, la ideología sociopolítica de los Rastafari no fue algo novedoso para muchos sectores de estas sociedades, ya que antes de la llegada de Rastafari a esos sitios, ya existían diversos movimientos de resistencia antiimperialista; lo resaltable, es el hecho de que Rastafari como un movimiento social y político, fungió aquí, como un continuum de las luchas anticolonialistas y reivindicatorias ejercidas históricamente desde diferentes trincheras por parte de dichos individuos.

Bajo estas circunstancias, la adopción del discurso político y social Rastafari por parte de sectores no afrodescendientes, puede ser caracterizada como lo que Judith Shuval (2000) identifica como “diásporas ideológicas”, es decir, como la creación de una comunidad imaginada transnacional que no obligatoriamente se desarrolla por medio de ataduras étnicas y de una historia común sobre la dispersión física original desde un territorio específico hacia dos o más sitios particulares, sino más bien, como una atadura ideológica en la que las personas se identifican por situaciones similares de discriminación laboral, enajenación cultural, abuso del poder, segregación racial y/o de clase, y en general, desigualdad social; situaciones que en este caso, fueron denunciadas y atacadas bajo el ideal político de los Rastafari en donde algunos individuos marginados blanco-europeos, adoptaron elementos ideológicos distantes y “distintos” de su campo sociocultural más próximo.

Ahora bien, si este tipo de ideología antiimperialista desarrollada por los Rastafari jamaicanos dentro de su propio contexto de represión social, fue una de las respuestas hacia “problemas específicos” que los aquejaban a ellos como negros, entonces, ¿de qué forma estos individuos blanco-europeos, asimilaron su propia historia a la de los Rastafari afrodescendientes para que en el proceso, retomaran sus mismos ideales políticos?

Una de las respuestas a esta interrogante nos la puede brindar el concepto sobre la representación social, en el que se entiende que “es sólo a través del modo en que nos representamos e imaginamos a nosotros mismos, que llegamos a saber cómo estamos constituidos y quiénes somos en realidad” (Hall, 2009:217); es decir que a partir de la auto representación, es como generalmente los individuos asumimos nuestra propia identidad; una identidad que en ciertas ocasiones, no necesariamente está condicionada ni determinada

por la tradición parental o por los elementos culturales que nos rodean bajo la forma del nacionalismo en los países en los que nos encontramos residiendo.

Para observar esto en términos más concretos, pondré como ejemplo el inicio de concientización sociopolítica Rastafari que Sister Katia experimentó desde su propia trinchera en el contexto francés:

“como una persona francesa blanca, yo me sentía culpable porque sabía que mi gente había hecho mucha maldad alrededor del mundo; ellos mataron a los indios, esclavizaron a los africanos e hicieron muchas cosas malas por siglos; así que me sentía desgraciada por ser blanca y francesa; era como cargar un bloque muy pero muy pesado sobre mis hombros; yo me quería destruir a mí misma porque había nacido en el lugar equivocado, es decir en la Francia conquistadora. Sin embargo un día entendí que era mujer, y alrededor del mundo la mujer es la más discriminada y por esa misma razón, entendí que la mujer no había sido la que instauró la esclavitud, la mujer no había sido la que mató a los indígenas y no había sido la que hizo todas esas cosas malas; la mujer había sido una víctima más del hombre blanco; además, después también entendí que yo era pobre, así que no sólo como mujer sino como una mujer pobre, entendí que yo era una víctima más y que no importaba el hecho de ser blanca o francesa, porque al final, yo entendí que también era discriminada igual que los negros, los indígenas y cualquier otro grupo vulnerable; así que después de todo eso, con las enseñanzas de Rastafari y con el amor hacia su majestad Haile Selassie I, me di cuenta que el color de la piel es lo menos importante, y en consecuencia, me di cuenta que mi origen no era francés sino que estaba en Etiopía y que por tanto, debía de regresar al que considero mi hogar, es decir aquí en Etiopía” (Entrevista con Sister Katia, Febrero 2 de 2015, Piazza, Addis Ababa, Etiopía).

Así pues, en la realidad de la discriminación socio-económica, cultural y política que no sólo experimentaron los esclavos africanos y los descendientes de éstos en las Américas, sino también una gran cantidad de individuos diversos asentados alrededor del mundo; podemos observar, que la ideología Rastafari ha fungido como un cemento social que vincula a individuos distantes y dispersos espacial y étnicamente, reproduciendo en el proceso, una identidad cultural y religiosa que en realidad no era típica, común u originaria de los contextos no afrodescendientes.

De esta forma, especialmente a partir de la década de 1990, comenzó a generarse lo que podría ser denominado como un tipo de religión diaspórica afrocentrada que trastocó los parámetros “raciales” de los adeptos, en un proceso social que los propios Rastafari afrodescendientes no esperaban e imaginaban, ya que tal y como lo afirma Barbara Makeda Blake Hannah, una Rastafari jamaicana, el término de “‘Rastas Blancos’ debió de haber sido impensable e improbable en el inicio de la religión Rastafari, una religión fundada en

la afro-centricidad guiada por la filosofía racial de Marcus Garvey, inspirada por el emperador etíope, y comprometida a la restauración de la grandeza de la historia, cultura y territorios del África” (Blake Hannah, citada en Zips, 2006:XVII). Lo que sin embargo, no quiere decir que este hecho, borrara en su proceso las fronteras de lo “racial” como un elemento fundamental para una porción importante de los Rastafari afrodescendientes; factor que al estar presente entre los Rastafari repatriados de Shashemane, observaremos de manera más concreta dentro del capítulo 7.

Y aunque como ya apunté, para la mayoría de los Rastafari de primera y segunda generación fue sumamente difícil el poder aceptar a individuos no afrodescendientes entre sus filas; en la actualidad, son cada vez más los seguidores Rastafari a nivel mundial que se adhieren a la identidad Rastafari reproduciendo sus principales manifestaciones de concientización diaspórica sin que el color de la piel y la procedencia étnica y/o nacional, les impida auto percibirse y ser percibidos por los otros miembros de la comunidad, como verdaderos Rastafari. Por ello, a continuación, focalizaré la atención en analizar de manera teórica, el segundo fenómeno social que desencadenó la globalización de la música *reggae*, es decir, el que generó una idea de Rastafari como una religión diaspórica.

### ***2.2.3. Rastafari: el desarrollo de una teología de la negritud.***

El capítulo anterior estuvo centrado en estudiar la forma en que la identidad de los Rastafari dentro de la singularidad jamaicana, en diferentes momentos históricos ha establecido características de concientización diaspórica como un subgrupo que a su vez, forma parte de las comunidades afrodescendientes asentadas en el Caribe como consecuencia de la trata esclavista negrera. Hemos observado que el desenvolvimiento de dichas características de concientización diaspórica, está enmarcado bajo una identidad de orgullo racial en donde la ascendencia africana y la condición sociocultural de “ser negro”, jugaron un papel preponderante; es decir, en donde el desarrollo de su concientización diaspórica se trabajó en términos generales, dentro de las denominadas diásporas africanas.

Sin embargo, en los términos que hemos trabajado en el presente capítulo, al observar que paulatinamente, personas no afrodescendientes han comenzado a incorporar la identidad Rastafari a sus propios contextos de vida; surge una gran disyuntiva en el sentido

de saber si aún en dichas condiciones, la concientización diaspórica Rastafari puede seguir siendo considerada como una identidad dentro de las diásporas africanas.

Frente a esta disyuntiva, argumento que la concientización diaspórica de los Rastafari, puede ser considerada como una identidad enmarcada dentro de lo que denomino una “diáspora negra”, entendiendo a lo negro o a la negritud, como un fenómeno social con características culturales afrocentradas y no como un grupo social autocontenido en características esencialistas en términos “raciales”. Para explicar lo anterior de manera más concreta, retomaré dos principios teóricos en torno a los análisis de las diásporas.

El primero de éstos principios, tiene que ver con el hecho de que la conformación de la concientización diaspórica, no es monolítica ni fija, sino contextual y dinámica, es decir que sus rasgos constitutivos, pueden variar de contexto en contexto y de temporalidad en temporalidad dentro de un mismo contexto, presentándose así, variaciones en la intensidad y pasividad de dichos componentes a través del tiempo y el espacio.

De hecho, en referencia a la cuestión, Patrick Manning (2003) identifica esta problemática como algo recurrente en los estudios de la diáspora que generalmente se centran en un periodo de tiempo particular, y al hacer esto, tienden a presentar las características de la diáspora como inmutables; mientras que de manera contraria, si se hace un estudio diacrónico de la diáspora, es más plausible encontrar ciertas variables identitarias en el tiempo y el espacio de la experiencia diaspórica (Manning, 2003:501-502). Es por esta razón, por la que realicé hasta aquí un análisis sincrónico-diacrónico en torno a los principales componentes de la concientización diaspórica Rastafari.

Así pues, con el análisis diacrónico que ya hemos observado en estos dos capítulos, si nos enfocamos únicamente en un aspecto dentro de la génesis de la concientización diaspórica Rastafari: el del orgullo y la pertenencia racial negra; podemos observar que si bien, éste, fue fundamental dentro del contexto jamaicano del colonialismo, deculturación, blanqueamiento y alienación sociocultural; dentro del contexto europeo dicho componente pasó a un segundo plano, mientras que lo realmente determinante, fue la concientización política de la clase social, y la salida ideológica que el discurso reivindicativo Rastafari, le proporcionó a individuos en condiciones de desigualdad estructural.

Adicionalmente a esto, si tomamos en cuenta otras dos premisas de los estudios con enfoque diaspórico; la primera que dicta que “los miembros actuales de la diáspora o sus

ancestros se han diseminado desde un centro original hacia dos o más regiones ajenas” (Safran, 1991:83); y la segunda, la del principio de hibridación cultural elaborado por Stuart Hall (1990); y las ponemos en dialogo; observaremos que la propia historia diacrónica de los Rastafari, da cuenta de que su expansión desde el centro original (Jamaica) hacia diversas regiones del mundo (principalmente Europa y Norteamérica), podría ser vista en sí, como la génesis del esparcimiento diaspórico de Rastafari, que en el proceso, al ser retomada y reelaborada con matices particulares por los individuos que la adoptaron en contextos específicos, desarrolló una hibridez cultural en donde no solamente se incorporaron ciertos campos socioculturales “ajenos” a sus propias tradiciones; sino que además, sufrió la anexión de individuos de variada procedencia étnica y nacional en un contexto de espacio y tiempo en el que lo cultural fue más relevante que el origen étnico.

Entonces, bajo dicho argumento, parafraseando a Stuart Hall (1990), es muy plausible decir que la identidad cultural diaspórica de los Rastafari, debe de ser entendida como un punto de identificación o sutura, creado en el interior de los discursos de la historia y la cultura, que no está garantizada por una “ley del origen racial”, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad interna, y por una idea de identidad que vive con y a través (y no a pesar) de la diferencia (1990:226).

La segunda premisa teórica que quisiera resaltar aquí, tiene que ver directamente con las corrientes teóricas de las diásporas africanas, y específicamente, con el enfoque de académicos como George Shepperson y Joseph E. Harris (1982); ellos fueron algunos de los primeros quienes desarrollaron un concepto de diáspora africana en términos diferentes a los “raciales” o genéticos, poniendo más el énfasis en las conexiones históricas y culturales (Manning, 2003:490). En seguimiento a esta premisa, si tomamos en cuenta el esparcimiento de la identidad Rastafari por Europa y América del Norte dentro del proceso de la globalización; estamos en la posición de deducir que este particular grupo de entre las diásporas africanas, a partir de la década de 1990, procuró más conexiones culturales entre sus adeptos alrededor del mundo, que lazos empujados por una visión racial o esencialista en torno al color de la piel.

Dicho todo lo anterior, coincido con Stuart Hall (2009) quien observa que los esencialismos en derredor a la negritud, son bastante débiles debido a que “neutralizan y deshistorizan la diferencia, y confunden lo que es histórico y cultural con lo que es natural,

biológico y genético; ya que en el momento en que el significado de “negro” es separado de su entorno histórico, cultural y político, para ser introducido en una categoría racial biológicamente construida, se termina por otorgar juicios de valor al mismo cimiento del racismo que deseamos erradicar” (Hall, 2009:216).

Por todo ello, es fundamental entender que si bien, durante los siglos y décadas que antecedieron y precedieron la génesis Rastafari, es decir, durante las primeras cuatro etapas sincrónicas de su evolución; su conformación de concientización diaspórica en torno al mito del retorno estuvo anclada a una idea fundamental del orgullo racial; sin embargo durante la quinta etapa sincrónica, esta característica dejó de ser primordial, y en su lugar, las de carácter espiritual y cultural afloraron como elementos constitutivos de su adscripción identitaria; por lo que en términos diacrónicos, es necesario dislocar a la concientización diaspórica Rastafari, de los cuerpos y lugares racializados desde donde irradia, para así, entenderla en toda su complejidad social y no encasillarla bajo una composición social en términos raciales.

Finalmente, si entendemos a la identidad Rastafari como un tipo de concientización diaspórica negra en términos políticos, culturales y espirituales más que “raciales”, estamos entonces en la posibilidad de analizar su constitución como parte del fenómeno social de la globalización religiosa, ya que al ser las características espirituales Rastafari, las que mayoritariamente han sido adoptadas y adaptadas por parte de individuos con un variado origen social, cultural y “racial”, serán éstas, las que tomaré como elementos modales para el análisis.

Por lo tanto, para llevar a cabo dicho análisis, tomaré como punto de partida la propuesta de Alejandro Frigerio (2002) ya que ésta, me sirve para explicar la forma en la que los principales componentes de la concientización diaspórica Rastafari, viajaron desde un contexto afrodescendiente, para ser retomadas en contextos diferentes a los de su origen; toda vez que éste autor, establece que con el acelerado fenómeno socio-cultural y económico de la globalización, las religiones afroamericanas se han expandido a tal grado, que han cruzado los límites étnico-raciales y las fronteras nacionales en un proceso en el que han sido reapropiadas por diferentes sujetos en busca de identidad; y como consecuencia, se han generado nuevas diásporas africanas en términos ideológicos y

religiosos, formando comunidades transnacionales de adeptos en donde el color de la piel no juega un rol preponderante.

Asimismo, algunas experiencias de vida de aquellos Rastafari no afrodescendientes repatriados en Shashemane, pueden ser analizadas bajo el prisma de la perspectiva sociológica de Cashmore (1979) quien analiza las etapas por las que jóvenes blancos ingleses transitaron hacia esta identidad religiosa.

Una situación concreta que ilustra lo anterior es la historia de vida de Sister Isheba Tafari; en donde a partir de su experiencia, podremos dar cuenta de la forma en la que a través de la globalización de la música, la identidad de los Rastafari afrodescendientes fue retomada como una religión/espiritualidad diaspórica de la negritud.

La primera etapa que Cashmore identifica en este proceso se caracteriza por el hecho de que los individuos, sienten una “aprehensión inicial de desventaja social otorgada en gran medida, por la discriminación racial y/o social y económica” (Cashmore, 1979:311); y aunque en el caso de Sister Isheba, esta fase no está muy bien dibujada por su propia condición socioeconómica; por lo menos sí podemos observar entre líneas, que el *reggae* con lírica Rastafari fungió como un vehículo importante para su transformación ideológica:

“durante mi infancia y adolescencia yo no tuve problemas económicos porque mi familia, no era rica pero teníamos suficiente dinero; para ser honesta, en términos económicos y materiales tenía una vida muy confortable [...] durante mi infancia, yo tenía una amiga casi inseparable, y por la preparatoria, mientras yo me fui de intercambio a Hawái, ella se fue a Colorado y allí ella comenzó a escuchar *rap* y *reggae* y a relacionarse con los caribeños; entonces cuando yo regresé, ella me compartió un poco de sus experiencias y de esa forma comencé a escuchar *reggae* y me impresionó todo lo que las canciones decían sobre la justicia, sobre los derechos humanos, sobre África y sobre *Jah*, y entonces, empecé a sentirme muy bien tanto con el ritmo como con el mensaje; fue de esa forma que comencé a cambiar mi forma de ver el mundo” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 23 de 2015, Vía Skype Austria-México).

Así pues, desde el testimonio de Sister Isheba, podemos observar que aunque si bien, la primera fase de Cashmore no se cumple como tal; por otra parte, la globalización de la música *reggae* en contextos no afrodescendientes como lo es la ciudad de Viena en Austria, jugó un rol fundamental en el paulatino cambio ideológico que nuestra protagonista experimentó durante su adolescencia.

Sin embargo, continuando con las etapas de Cashmore; la segunda de ellas que se refiere a “la pérdida de afiliación hacia la cultura paternal acompañado del debilitamiento de la

estructura de las creencias religiosas paternas” (Cashmore, 1979:311); sí está presente desde la experiencia temprana de Sister Isheba cuando relata que:

“como cualquier otra persona de Viena, yo crecí y fui criada en una tradición religiosa católica, pero cuando tenía 13 años de edad, comencé a pensar por mí misma, e inicié a darme cuenta que lo que decía el padre en las misas no me gustaba y entonces empecé a rehusarme a ir a la iglesia; [...] en ese momento yo no conocía sobre Rastafari, es decir que no dejé de ir a la iglesia por convertirme en Rastafari; pero desde ese entonces, me di cuenta que la iglesia católica a la que mi familia seguía de manera tradicional, no era el camino que yo debía de tomar” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 23 de 2015, Vía Skype Austria-México).

Tras este rompimiento con la tradición religiosa paternal, Sister Isheba buscó otras formas espirituales de ver el mundo, y fue entonces cuando radicó por alguna temporada en Hawái; pero tras su regreso a Austria, al ingresar a la Universidad de Viena para estudiar la carrera de Estudios Africanos, comenzó a desarrollar lo que Cashmore identifica como la tercera etapa en donde los individuos, experimentan “la primera desviación hacia la cultura Rastafari” (Cashmore, 1979:311), ya que fue justamente durante éste momento, en el que Sister Isheba comenzó a escuchar la música *reggae* con lírica Rastafari, y a través de ello, despertar su interés por conocer más al preguntarse “¿quién es esa persona que mencionan tanto en la música *reggae* y que algunas veces lo llaman *Jah* y otras Haile Selassie, emperador de Etiopía?”; partiendo así, a una búsqueda de información que la llevó a “revisar la Biblia y leer documentos históricos sobre Etiopía y el emperador, que con el paso del tiempo, comenzaron a convencerme de que ese era el camino para mí, y fue así como comencé a dejar crecer mis *dreadlocks*” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 23 de 2015, Vía Skype Austria-México).

Pero además de que Sister Isheba emprendió el crecimiento de su *dreadlocks* de manera consciente como una forma de manifestar su cambio identitario al adoptar la espiritualidad Rastafari; con el transcurrir del tiempo y las investigaciones que hizo sobre el emperador de Etiopía, finalmente logró cruzar la cuarta y última fase que Cashmore identifica como “la aceptación de Haile Selassie I como Dios y redentor (Cashmore, 1979:311), ya que tal y como ella misma lo explica:

“en algún momento, conocí a un joven Rastafari austriaco que aunque no era estudiante, algunas veces iba a escuchar las clases de mi carrera [...] y entonces, un día, ya que yo tenía mis *dreadlocks*, él vino y me dijo: ‘¿y tú crees en su Majestad Imperial Haile Selassie I como Dios?’ Y yo sin pensarlo de dije: ‘claro que yo creo en él como Dios’ y esa fue la primera vez que dije eso en público, y realmente me sentí muy bien y feliz de haberlo dicho o quizá de haberlo aceptado sin problema

alguno, y así fue como me di cuenta que esa era la dirección que tenía que tomar en mi vida” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 23 de 2015, Vía Skype Austria-México).

Esta experiencia de Sister Isheba es bastante relevante ya que hasta aquí, podemos observar que uno de los principales componentes identitarios en términos espirituales de Rastafari, es decir, la divinización del emperador Haile Selassie I, fue un momento cúspide en la transformación identitaria de Sister Isheba.

Sin embargo, en términos teóricos, las fases analizadas bajo la perspectiva de Cashmore, no son los únicos elementos que juegan un rol preponderante dentro de la transformación identitaria de los seguidores; ya que por lo menos, otros dos elementos: el de las percepciones que el círculo social más cercano al nuevo adepto, generan con respecto a su cambio identitario; y el del rol que los individuos e instituciones del grupo social diaspórico juegan en la construcción identitaria del nuevo miembro; también suelen ser, elementos bastante recurrentes en todo este proceso.

Y es que justamente con estos parámetros, el establecimiento de una identificación mutua entre los Rastafari disgregados por diferentes latitudes, es decir, el desarrollo de una idea de comunidad imaginada transnacional que brinda a los individuos ataduras emocionales de pertenencia; sienta las bases para que éstos, generen un sentimiento de unicidad que se basa en la imagen de ser individuos que como parte de un colectivo, experimentan todos, sin importar su lugar de residencia, las mismas condiciones y trato social que los identifica como miembros de un grupo particular. Esta característica, la podemos percibirse en la experiencia de Sister Isheba cuando expone que:

“para cuando me convertí en Rastafari, mis papás ya se habían divorciado, pero yo creo que todo Rastafari que se inicia sin que esa sea la tradición de su familia, pasa por lo mismo sea cual sea su familia; en mi caso, mi mamá se enfadó mucho y no le gustó para nada la idea. Un día por ejemplo, me dijo que cuando estuviera durmiendo en la noche, ella misma sacaría las tijeras y me cortaría los *dreadlocks*, [...] después le comencé a explicar sobre Rastafari y poco a poco se fue tranquilizando y aceptando mi nueva forma de vida; pero por ejemplo, cuando me convertí en Rastafari, cambie mi nombre<sup>70</sup> por el que ahora tengo y eso tampoco les gustó; y por supuesto tampoco les gustó mi idea de querer ir a vivir a África” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 23 de 2015, Vía Skype Austria-México).

---

<sup>70</sup> Como Sister Isheba Tafari lo expresa en su testimonio, un dato interesante de resaltar aquí, es el hecho de que la mayoría de los Rastafari, al adquirir esta nueva identidad, dejan atrás sus “nombres de bautizo” para adquirir nombres que por lo general provienen del vocablo amhárico de Etiopía; lo que por sí mismo, intrínsecamente también manifiesta el apego que éstos sienten por Etiopía sin importar su lugar de nacimiento y su origen étnico.

Este aspecto también es relevante no únicamente por el hecho de que a partir de su cambio identitario, su grupo social más cercano comenzó a identificarla como diferente, como una “otra” que desencajava en las normas austriacas, sino además, porque este mismo hecho, contribuyó a que ella misma comenzara a percibirse como diferente a este grupo social y por ende, a identificarse y auto percibirse como un miembro más de la comunidad Rastafari transnacional.

De manera sociológica, precisamente es a partir de este proceso, que los miembros del grupo comienzan a interiorizar los roles, actitudes, discursos, demandas, posturas, perspectivas y experiencias propias de su colectividad; pues tal y como observa Tölölyan (1996), para participar en una comunidad diaspórica, los individuos no solamente deben tener identidades que difieran de las prescritas por la cultura dominante en el lugar de residencia; sino también, una identidad social diaspórica específica que es construida mediante la interacción con las normas, valores, discursos y prácticas de las instituciones comunales diaspóricas, que en su conjunto, generan actitudes y posturas que orientan los discursos, las actividades y las prácticas cotidianas de los individuos en las sociedades receptoras (*Cfr.* con Tölölyan, 1996:29-30).

En este sentido, dentro de la adopción de la identidad Rastafari que los individuos no afrodescendientes experimentan, la utilización de los *dreadlocks* y la creencia en la divinidad del emperador Haile Selassie I, no son los únicos elementos culturales que generan el sentimiento de pertenencia, sino que además, y de manera muy importante para explicar la presencia de Rastafari no afrodescendientes en Etiopía en general y en Shashemane en particular; el desarrollo de una concientización diaspórica en torno a la idea del “verdadero hogar”, también es un elemento bastante importante que bien merece la pena resaltar.

En el caso de Sister Isheba, este proceso lo podemos observar en la forma en la que ella, tras concebir la idea de la repatriación hacia Etiopía, orientó sus actividades y prácticas de la vida cotidiana en Viena hacia el cumplimiento de dicho objetivo:

“desde temprano, cuando comencé el camino de vida Rastafari, concebí la idea de ir a vivir a Etiopía, y por tal motivo, yo, conscientemente realicé algunos pasos en mi vida, o quizá si lo vemos de otra forma, meditadamente dejé de realizar ciertos pasos; por ejemplo, conscientemente yo nunca adquirí una casa en Viena o en *Babylon*; sin embargo, poco a poco fui enviando dinero a Etiopía para construir mi casa en Shashemane; y a la vez, decidí no conseguir un trabajo fijo en Viena

porque sabía que algún día lo tendría que dejar para ir a vivir a Etiopía; así que en general, yo nunca quise nada que me atara a Viena, o que no me permitiera ir a vivir a Etiopía” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 16 de 2015, Vía Skype Austria-México).

Ahora bien, ¿por qué una mujer no afrodescendiente, al convertirse en Rastafari comenzó a pensar una idea de Etiopía como su verdadero hogar?

La respuesta a ello, además de estar comprendida en la idea que ya he venido remarcando hasta aquí en términos de entender a Rastafari más como una teología de la negritud bajo parámetros culturales y espirituales que bajo concepciones raciales; nos la proporciona lo que Steven Vetrovec (2000) identifica como “el viaje religioso” que al incluir la peregrinación, el proselitismo, el exilio y la migración, conlleva por sí mismo un proceso de construcción identitaria diaspórica en donde la conexión con el lugar sagrado, genera un impacto significativo en las nociones religiosas que los individuos tienen sobre su pertenencia a dicho sitio, sin importar que de hecho, en términos históricos, los adeptos no puedan comprobar su pertenencia a aquel lugar (Vetrovec, 2000:9).

De tal forma, el estudio del campo religioso dentro del análisis diaspórico, encuentra una gran resonancia al advertir que el sentimiento religioso configurado a través de la existencia de un lugar sagrado, puede fungir como un componente de la concientización diaspórica; y en el caso de Sister Isheba, esta experiencia se plasma en su propio viaje religioso hacia la Tierra Prometida:

“A mí me gusta llamarle a mi repatriación a Etiopía bajo el concepto de “peregrinación” y la primera vez que lo hice fue en 1994-1995; en ese momento yo era estudiante y había leído un libro del autor Graham Hancock [*The sign and the seal*, 1992] y en ese libro el autor básicamente reconfirmaba después de una larga investigación, que el Arca de la Alianza estaba en Etiopía. Cuando leí ese libro me maravilló, y debo decir que antes de leer el libro yo ya era Rastafari y ya tenía el deseo de ir a Etiopía, pero el libro multiplicó mis deseos por cumplir ese sueño, así que finalmente emprendí la peregrinación. [...] en ese viaje de peregrinación, me di cuenta de la grandeza de Etiopía y eso me fortaleció espiritualmente, en ese viaje no me envolví en cuestiones turísticas, mi viaje fue en un nivel espiritual; así que para mí, aun en el presente, Etiopía es la Tierra Prometida y también podría decir que es Sion; yo creo que la Nueva Jerusalén debe de ser construida en ese sitio; sin embargo yo no espero que eso suceda como la Biblia dice, es decir, no creo que la Nueva Jerusalén bajara desde el cielo para implantarse en algún lugar; la Nueva Jerusalén tiene que ser construida por Yo y Yo Rastafari” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 16 de 2015, Vía Skype Austria-México).

De esta idea que Sister Isheba generó desde su propia experiencia, se desprende un hecho bastante relevante con el que quiero cerrar el presente capítulo: la idea religiosa en torno a

las denominadas Ciudades-Sion que ofrecen a sus adeptos, la ilusión de encontrar un lugar divino en donde puedan vivir con gozo el resto de su vida terrenal; y bajo estos términos, Etiopía en general y Shashemane en particular, se convierte en aquella Ciudad-Sion a la que los adeptos regresan; no a una tierra a la que de hecho saben, que en términos históricos no pertenecen, sino a una tierra que les brinda la ilusión de la redención terrenal y sobre todo, a una tierra que les fue heredada como por arte divino por aquella persona a la que identifican como su Dios.

Por ello, luego de haber hecho toda esta revisión sincrónico-diacrónica respecto a la constitución de la concientización diaspórica Rastafari en torno al “mito del retorno”, parafraseando a Giulia Bonacci (2015a), puedo establecer que Etiopía/Shashemane como la Ciudad-Sion de los Rastafari, conlleva tanto características espirituales en la construcción de su identidad, como características políticas en la reafirmación de dicha identidad; ya que dicho sitio, representa la aspiración de la libertad, de la vida comunitaria y de la purificación y/o redención tanto en un carácter metafísico como material.

Así pues, la latente idea que los Rastafari, desde diferentes ángulos han generado sobre Etiopía como la Ciudad-Sion, el Edén, el Paraíso, las Puertas de Sion, la Tierra Prometida, el verdadero hogar, o el regalo más preciado que su Dios les ha otorgado; representa la necesidad de tener un lugar para ellos mismos, un hogar en donde se sientan protegidos por el estatus sagrado del mismo, un sitio que desde su constitución social en la diáspora, representa la libertad y la esperanza de poder ser redimidos tanto física como espiritualmente.

Son todos estos anhelos, los que han intervenido de manera histórica en los individuos Rastafari por buscar su repatriación hacia dicho sitio, anhelos que como veremos en los siguientes capítulos, son trastocados de diferente forma cuando finalmente, los Rastafari de la diáspora consiguen cumplir su sueño de repatriación, y el actual Estado etíope no los reconoce como miembros de la diáspora etíope.

## *Parte II. Los Rastafari repatriados, ¿miembros de la diáspora etíope? La construcción hegemónica del nacionalismo y la ciudadanía.*

---

Los datos analizados en los capítulos precedentes sugieren que el desarrollo de la concientización diaspórica Rastafari en torno al “mito del retorno”, se ha generado bajo dos grandes bloques ideológicos. Uno que tiene que ver con razones históricas y de reivindicación racial en los ámbitos políticos, sociales, culturales y económicos trastocados en la vida de los esclavos africanos y sus descendientes en América; y otro que tiene que ver con razones de carácter espiritual en donde gracias a la globalización de la música reggae (entre otros factores), la fe Rastafari y la concientización diaspórica de éstos, se esparció por diferentes latitudes al ser adoptada por individuos no afrodescendientes.

Es por esta razón que hoy en día existen Rastafari afrodescendientes y no afrodescendientes residiendo en Shashemane, mismos que generan discursos multifacéticos en torno a lo que para ellos significa la repatriación. Por ejemplo, los individuos que privilegian las razones históricas y de reivindicación racial, individuos que generalmente son de origen afrodescendiente y además, adeptos a la organización de la E.W.F. Inc., opinan que la repatriación:

“es el objetivo que la gente negra tiene por regresar a casa, ya que nosotros, al ser capturados en África para ser vendidos como animales en América, tenemos el derecho de regresar a nuestro hogar. Todo el mundo se benefició con la esclavitud y a nosotros los africanos nos tocó la peor parte, nos tocó trabajar de sol a sol para que los blancos se enriquecieran con nuestro trabajo; por eso, la repatriación significa dignidad para las personas negras; la repatriación es una cuestión de derechos humanos, porque durante la esclavitud, nosotros sufrimos de genocidio, dejamos de hablar nuestras lenguas africanas para hablar el idioma del colonizador, olvidamos nuestra propia cultura, nuestra propia historia, olvidamos cómo ser africanos, y en estos tiempos nosotros no podemos seguir aceptando eso, hay que reaccionar, hay que luchar por nuestros derechos, así que eso es la repatriación” (Entrevista con Paul Dragon<sup>71</sup>, Septiembre 10 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Es decir que esta opinión, al estar generada bajo un punto de vista racializado, tal y como lo sostiene Sister Fikerte Mariam, suele estar en contra de la repatriación que por razones espirituales, emprenden individuos no afrodescendientes:

---

<sup>71</sup> Paul Dragon es un Rastafari afrodescendiente originario de Inglaterra de padres jamaicanos repatriado a Etiopía desde Londres; es miembro de la *Ethiopian World Federation*.

“personalmente yo creo que es un error que personas europeas o de otras *razas* vengan a Shashemane a vivir aquí bajo el discurso de la repatriación; los europeos y los blancos tienen su propia historia, ellos siempre han estado en la cima de la escala política y económica de la humanidad, así que ellos no tienen por que tener los mismos derechos que nosotros como africanos sí deberíamos de tener en Etiopía. Ellos tienen su propia tierra, sus propios países, tienen poder político y económico en cualquier sitio, pero nosotros los africanos no lo tenemos, así que la repatriación es el derecho de los africanos que nacimos fuera de África, no de los blancos y europeos” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Agosto 1 de 2014; Shashemane, *Kebele* 010).

Sin embargo, desde el punto de vista de aquellos Rastafari que privilegian más las razones de carácter espiritual que las que tienen que ver con componentes racializados y con las relaciones de dominación vinculadas a la historia de la esclavitud, la exclusión “racial” se contrapone con una realidad ineludible: la heterogeneidad de los orígenes de los Rastafari, misma que se hace presente aun entre los adeptos que generan su concepción de la repatriación sobre la base espiritual.

Y es que mientras que los Rastafari no afrodescendientes suelen justificar su repatriación bajo elementos de índole espiritual que discursivamente les permiten evadir la visión racializada de los partidarios del otro bloque ideológico; los que son afrodescendientes, al justificar su repatriación bajo elementos de índole espiritual, lo hacen más desde la visión “semi-institucionalizada” de sus propias organizaciones Rastafari y no tanto bajo discursos que justifiquen la presencia en la zona, de individuos Rastafari no afrodescendientes.

Un ejemplo del primer caso es el de Ras Ibi, quien al ser de origen europeo, justifica su repatriación en los siguientes términos:

“La repatriación es algo espiritual que significa regresar al origen de la civilización. De acuerdo a la Biblia, la vida se originó en Etiopía porque el Jardín del Edén se localiza aquí, así que para mí la repatriación significa regresar a la casa de Dios, regresar al origen, al reino de la vida, al lugar en donde se originó mi alma porque aunque yo nací en Suecia, mi corazón y mi espíritu provienen de Etiopía; así que aunque yo sea blanco, mi corazón es etíope.” (Entrevista con Ras Ibi, Agosto 16 de 2014; Shashemane, *Kebele* 01).

Mientras que por ejemplo, desde la óptica Bobo Ashanti, Priest Shaz justifica su repatriación por medio de las enseñanzas bíblicas y de las lecciones que el patriarca de su organización le transmitió; visión que aunque está enmarcada en características de índole espiritual (al igual que la de Ras Ibi) no es utilizada para justificar las razones por las que los Rastafari no afrodescendientes también tienen el derecho a radicar en Shashemane:

“La Biblia habla del éxodo, del retorno a casa, y para nosotros los africanos nuestro hogar es el continente africano; pero la Biblia también habla de la Tierra Prometida, así que príncipe Emmanuel nos enseñó que todo el continente africano es nuestro hogar, pero como en todo hogar existe una habitación principal, en nuestro hogar la habitación principal es Etiopía porque Etiopía representa la Tierra Prometida, Etiopía es la tierra en donde el Arca de la Alianza está resguardada, es el reino del emperador Haile Selassie y como un devoto de él, entiendo que éste es el lugar sagrado porque éste es el lugar de Dios. Por eso Etiopía es la habitación principal, porque Etiopía representa el lugar de la salvación, de la redención, de la liberación; así que la repatriación también es una cuestión espiritual, es regresar a vivir a casa para ser salvados en el espíritu” (Entrevista con Priest Shaz, Agosto 27 de 2014, Malka Oda, Etiopía).

A la vez que en contraposición sobre esta idea de Etiopía como el lugar para la salvación espiritual, otro Rastafari que al igual que Priest Shaz es de origen afrodescendiente proveniente de Trinidad y Tobago, genera otra postura espiritual en torno a Etiopía y a la repatriación, postura que está enmarcada bajo los ideales de su propia organización:

“En la década de 1980 yo conocí a algunos hermanos Rastafari de las 12 Tribus de Israel y ellos comenzaron a hablarme sobre la repatriación a Etiopía; así supe que la repatriación significa venir a la tierra del refugio, porque la repatriación representa el siguiente paso en el cumplimiento de las profecías bíblicas. La Biblia dice que llegará un momento en el que cuando Dios regrese a la Tierra, sus hijos serán reunidos alrededor de él y así será instaurada la Nueva Jerusalén, así que la repatriación a Etiopía representa el último paso antes de llegar a Sion, a la redención espiritual” (Entrevista con Ras Wantu<sup>72</sup>, Noviembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 10).

Y aunque la visión polisémica de los Rastafari en torno a la repatriación es fundamental para los fines de este trabajo, también es necesario tomar en cuenta, que debido a que los Rastafari no viven de manera aislada, sino que más bien se desarrollan socialmente en la interacción cotidiana con otros grupos de individuos y con determinados gobiernos que mantienen sus propias políticas públicas al interior de sus fronteras a la vez que generan pactos internacionales que en teoría garantizan la seguridad y el bienestar de la población mundial; dentro de esta visión polisémica en torno al concepto de la repatriación, es necesario tomar en cuenta las voces de otros individuos y aparatos estatales, ya que sólo a través de ello, estaremos en la posibilidad de entender en toda su complejidad el fenómeno migratorio de los Rastafari que desde diferentes partes del mundo, emprenden el viaje para establecerse en Shashemane, Etiopía.

---

<sup>72</sup> Ras Wantu es un Rastafari originario de Trinidad y Tobago repatriado a Etiopía desde Berlín; es adepto a la Organización de las 12 Tribus de Israel.

Precisamente una de estas “otras” voces, es la que los órganos internacionales como la ONU, la UNESCO y la ACNUR entre otras, han generado en torno a conceptos y derechos que de una u otra forma trastocan de manera jurídica las nociones de la repatriación que los propios individuos se forjan desde sus historias particulares. Conceptos y derechos que por ejemplo se pueden rastrear en la Declaración Universal de los Derechos Humanos que en su artículo 13 establece el derecho de las personas a elegir su residencia en el territorio de un Estado; el artículo 15 en el que se establece el derecho a una nacionalidad y a no privar ni del derecho a la nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad; o el del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos que en su artículo 12 inciso 4 establece el derecho de no poder ser privado de entrar al propio país; todos estos derechos que subyacen al concepto de la repatriación y que son de vital importancia en el derecho internacional.

Otra voz que también debe de ser tomada en cuenta dentro de todo este proceso, es la del Estado y la población del lugar al que los individuos con concientización diaspórica identifican como su hogar (Butler, 2001) ya que en ciertas ocasiones, las concepciones de la diáspora y de la repatriación que se forjan éstos, pueden ser muy distintas a las que los Estados y la población del sitio en cuestión se forman; lo que en última instancia, es capaz de desencadenar conflictos de interés político que tienen repercusiones jurídicas importantes cuando los individuos de la diáspora finalmente emprenden el viaje del retorno. Priest Shaz desarrolla esta idea en los siguientes términos:

“uno viene aquí a Etiopía para repatriarse, pero luego, cuando uno llega aquí, las autoridades no lo reconocen como tal; es decir, uno viene desde Occidente, desde Canadá, México, Trinidad, y uno viene diciendo que uno no es de Canadá, de México o de Trinidad, sino de Etiopía, y por eso a ese movimiento le llamamos repatriación, porque es el movimiento para regresar a casa; pero luego, cuando el gobierno no nos reconoce como etíopes y no nos da nuestro derecho de ver a Etiopía como nuestro hogar, entonces dentro de la repatriación tenemos que iniciar un movimiento de migración. Entonces, yo diría que cuando nosotros venimos a Etiopía llegamos como repatriados, pero luego, el gobierno nos obliga a entrar a Etiopía y a vivir aquí como migrantes, no como repatriados” (Entrevista con Priest Shaz, Agosto 27 de 2014; Malka Oda, Etiopía).

Entonces, ¿por qué si los Rastafari repatriados que emprenden el viaje a Etiopía se autodefinen como etíopes regresando a casa, a su llegada al país, no son reconocidos como tal ni por el gobierno ni por la población etíope local? ¿Qué es lo que el Estado etíope

entiende por diáspora etíope<sup>73</sup> y cuáles son las regulaciones jurídicas que tienen para lidiar con este tipo de población?

Para responder a estas preguntas, es necesario hacer una rápida revisión histórica sobre la afluencia de súbditos y ciudadanos etíopes hacia diferentes partes del mundo, ya que es precisamente este tipo de población, la que hoy en día es caracterizada por el Estado como la diáspora etíope.

De acuerdo a Shelemay y Kaplan (2006) la migración histórica de los etíopes debe de diferenciarse al menos en dos etapas: la del periodo medieval y la del periodo moderno; siendo esta última, la que tiene mayor relevancia para lo que aquí nos ocupa.

Esta etapa tiene su origen en las relaciones diplomáticas entre Etiopía y Estados Unidos de Norteamérica desarrolladas a principios del siglo XX cuando en 1903, el diplomático estadounidense Robert P. Skinner arribó a Etiopía para desarrollar el contacto diplomático y comercial entre ambos países. Cuando esto sucedió, Skinner sugirió al emperador Menelik II el envío de estudiantes etíopes a diferentes universidades estadounidenses, pero el proyecto no se concretó hasta el mandato de la emperatriz Zawditu cuando en 1922, Melaku Bayan (el futuro creador de la *Ethiopian World Federation Inc.*), Worqu Gobana y Bashahwerad Habta Wold fueron enviados a estudiar al Colegio Muskingum de Ohio (*Cfr.* con Getahun, 2007:11-17).

Tras esta incursión de los estudiantes etíopes en universidades extranjeras, comenzó una etapa de exportación estudiantil que sobre todo se desarrolló durante el mandato del emperador Haile Selassie I, quien con el fondo monetario imperial, creó becas para enviar a estudiantes etíopes a universidades de Estados Unidos de Norteamérica, México, Inglaterra, Alemania, Suiza, Dinamarca, Austria, Rusa y China, entre otras.

Fue así que la migración etíope se incrementó cada vez más, hasta que con la revolución socialista de 1974, este tipo de migración dejó de ser mayoritariamente estudiantil, ya que durante éste periodo, familias etíopes aristócratas, activistas políticos y agricultores, entre

---

<sup>73</sup> Aunque aquí me refiero a la diáspora etíope, no con ello quiero argüir que los Rastafari forman parte de dicha diáspora, sino más bien, quiero hacer notar que aunque los Rastafari se autodefinen como etíopes que han nacido fuera de su hogar y por tanto, desean retornar a “su lugar de origen”, no se autodefinen como miembros de la diáspora etíope; además que por otra parte, el gobierno de Etiopía tampoco los reconoce como miembros de su diáspora y de aquí que cuando estos llegan a Etiopía, son tratados como cualquier otro extranjero que quiere entrar al país.

otros, comenzaron a abandonar el país hacia los vecinos Estados de Sudán y Kenia y posteriormente hacia Europa, Asia y Norteamérica (Bonacci, 2015a; Lyons, 2009).

Esta situación se mantuvo constante hasta el derrocamiento del Derg en 1991, pero cuando esto sucedió, la afluencia de etíopes por diferentes partes del mundo no cesó con la instauración del nuevo gobierno federal, ya que durante todo este periodo, etíopes opositores al nuevo gobierno dejaron el país en busca de mejores oportunidades de vida en países como Inglaterra y Canadá (Lyons, 2009).

Es así que bajo todo este proceso migratorio, hoy en día se estima que alrededor de 2 millones de etíopes y/o descendientes de etíopes, residen en Norteamérica, Europa, Oriente Medio, Australia y África (especialmente Sudáfrica, Botsuana y Guinea Ecuatorial) (Ministry of Foreign Affairs, 2013:5), y frente a estas cifras, el actual gobierno del Estado etíope, ha desarrollado una política especial en torno a este tipo de población.

Esta forma de política comenzó a desarrollarse en 2002 cuando el Estado etíope creó la Dirección General de Asuntos sobre los Etíopes Expatriados, misma que posteriormente pasó a denominarse como la Dirección General de Asuntos para la Colaboración de la Diáspora Etíope; oficina que a cargo del Ministerio de Relaciones y Asuntos Exteriores de Etiopía, se ha encargado de facilitar los procesos burocráticos por el que este tipo de población tiene que pasar al regresar a Etiopía (Belai, 2007).

Desde esta agencia gubernamental, primero se proclamó una ley que proveyó a los expatriados etíopes, del derecho a ser tratados dentro del territorio etíope bajo un estatus jurídico similar al que poseen los ciudadanos etíopes (Chakco, 2011:173); y para el 2011, el Estado anunció la creación de una nueva póliza que finalmente se puso en marcha en 2013, y dentro de la que se anunció, que los etíopes en diáspora<sup>74</sup> son capaces de jugar un rol importante en el desarrollo de la nación, al ser potenciales inversores dentro del país y al buscar, dentro de los países de su residencia, el apoyo y fraternidad de los respectivos gobiernos para que éstos cooperen con el desarrollo de Etiopía.

Bajo estos términos, el Estado etíope fomentó iniciativas políticas y jurídicas que comenzaron a incentivar y facilitar el regreso de los etíopes a su nación; es decir que bajo estos parámetros, el Estado se encargó de promover la repatriación de este tipo de

---

<sup>74</sup> De acuerdo a esta ley, la diáspora etíope se entiende como aquella formada por ciudadanos etíopes y ciudadanos foráneos de origen etíope residiendo fuera de Etiopía (Ministry of Foreign Affairs, 2013:5).

población proveyendo a los denominados “nacionales extranjeros de origen etíope”, de ciertos derechos de los que también gozan los ciudadanos etíopes, pero no los considerados como migrantes ciudadanos de otras naciones que no tienen conexión histórica y de ascendencia etíope, es decir, que no son reconocidos por el Estado como parte de la diáspora etíope.

Bajo estos parámetros, lo que los datos presentados hasta aquí nos demuestran, es que la construcción de la concientización diaspórica que los propios Rastafari se formulan en tanto “etíopes residiendo en el extranjero” con el derecho a la repatriación, es dimensionalmente distinta a la que el propio Estado etíope ha desarrollado en torno a su diáspora y a la repatriación de ésta; es decir que mientras que los Rastafari se autodefinen como etíopes, el Estado etíope, dentro de la construcción de su propia definición de la diáspora, no reconoce a éstos como parte de la misma. Erine Macleod (2014), resalta esta idea cuando reseña una entrevista realizada con el entonces director general de la Oficina para la Colaboración de la Diáspora Etíope, Mulugeta Kelil quien observó lo siguiente:

“Mi trabajo concierne a aquellos etíopes que viven en el extranjero, y esto no incluye a los jamaicanos [Rastafari]. Ellos han venido a mi oficina, algunos son de Canadá, de Inglaterra, Estados Unidos, Europa; y ellos son diáspora, pero no son diáspora etíope, ellos viven aquí como *invitados* [...] ellos no son diáspora etíope, y si es que son una diáspora africana, son de otra área [de África]” (Macleod, 2014:196-197).

De esta forma, debido a que los Rastafari repatriados no son considerados oficialmente como parte de la diáspora etíope, cuando éstos emprenden el viaje de su auto-percibido retorno, tienen que enfrentar diferentes obstáculos migratorios que por lo general, los colocan en una posición vulnerable dentro de los planos políticos, sociales y jurídicos.

Ya en el contexto etíope, debido a que la presencia de los Rastafari en Shashemane no responde al programa gubernamental de la “repatriación programada”<sup>75</sup>, éstos, al no ser considerados jurídicamente como *ciudadanos etíopes regresando a casa* o como *nacionales extranjeros de origen etíope retornando al país de sus ascendientes*, están incapacitados para pedir la aplicación de los derechos garantizados en la póliza sobre la

---

<sup>75</sup> De acuerdo a Durand (2006), la repatriación programada es un protector oficial y estructural que el Estado en cuestión desarrolla para promover y facilitar el regreso de su población en diáspora hacia las fronteras políticas de su país. Uno de los casos más representativos sobre este tipo de proyecto, es el que emprendió el Estado de Israel tras su creación en 1948 al facilitar y promover la repatriación de los judíos en diáspora; pero ya que países como Etiopía también han emprendido este tipo de proyectos al reconocer una diáspora etíope que potencialmente puede ayudar con el progreso y desarrollo del país.

repatriación de la diáspora etíope<sup>76</sup>, de esta forma, debido a que los Rastafari repatriados no son considerados oficialmente como parte de la diáspora etíope, cuando éstos emprenden el viaje de su auto-percibido retorno, tienen que enfrentar diferentes obstáculos migratorios que por lo general, los colocan en una posición vulnerable dentro de los planos políticos, sociales y jurídicos.

Bajo todo este contexto, la finalidad de la segunda parte de este trabajo, es la de analizar el proceso migratorio que los Rastafari repatriados tienen que afrontar a su llegada a Etiopía, ya que a través de este estudio, podré responder al segundo bloque de mis preguntas centrales de investigación que como el lector recordará, se refirieron a establecer, ¿de qué manera las percepciones de “raza”, nación, nacionalismo y ciudadanía, ponderan fronteras sociales, políticas, jurídicas y culturales entre el nosotros/los otros, y en qué sentido, estas percepciones son utilizadas por aparatos de Estado y por la ciudadanía etíope para marcar una diferenciación frente a los Rastafari repatriados?, y ¿de qué forma se materializan estas percepciones en las prácticas sociales de la vida cotidiana en Shashemane?

Es por ello que para lograr este cometido, he dividido esta segunda parte en tres capítulos. El primero, en el que reseñaré todo el proceso estructural migratorio por el que los repatriados tienen que pasar a su llegada a Etiopía al no ser considerados como miembros de la diáspora etíope; proceso que al estar regulado por diferentes leyes, les brinda a éstos, de diferentes opciones y posibilidades burocráticas para la obtención de las visas de entrada al país y de los permisos de residencia documentada.

A partir de ello, en dicho capítulo observaremos que aunque los Rastafari llegan a Etiopía bajo el mismo impulso por hacer realidad el “mito del retorno”, éstos son tratados de manera particular dependiendo de sus capitales culturales, políticos y económicos, capitales que en última instancia, les brindan mayores o menores beneficios jurídicos dentro de su vida en la post-repatriación.

---

<sup>76</sup> Esta póliza creada en 2013, estipula que los miembros de la diáspora etíope tienen el derecho a tramitar una credencial nacional especial que se otorga únicamente a estos individuos y que es conocida como “la credencial amarilla”, credencial que brinda a sus portadores, del derecho de entrar a la nación sin la necesidad de tramitar algún tipo de visa, del derecho a tener un permiso de residencia para vivir documentadamente en Etiopía, de poder ser empleados sin la necesidad de tramitar un permiso de trabajo, de poder disfrutar de una pensión, de tener el derecho de poder invertir en el país bajo las mismas regulaciones y beneficios que disfrutaban los ciudadanos etíopes, y de poder gozar del beneficio de abrir una cuenta bancaria nacional, entre otros (*Cfr.* con Ministry of Foreign Affairs, 2013).

Hecho esto, pasaremos al siguiente capítulo en el que centraré la atención en el tema de la tierra, de las legislaciones constitucionales que existen en torno a ésta, y de la forma en la que éstas perjudican o benefician a los Rastafari repatriados. Bajo este contexto, haré hincapié en la historia del estatus jurídico que las tierras de Shashemane originalmente donadas por el emperador Haile Selassie I para los afrodescendientes de la diáspora, han tenido bajo el desarrollo de los diferentes sistemas gubernamentales del país, y a través de esta revisión, reseñaré algunas de las problemáticas que aquejan a los repatriados en torno a la propiedad de la tierra.

Finalmente, el tercer capítulo que compone esta segunda parte del presente trabajo, estará enfocado en analizar la perspectiva que los etíopes locales se forjan sobre los Rastafari repatriados, una perspectiva que al estar permeada por el proceso estructural del nacionalismo y la ciudadanía, generalmente identifica a los Rastafari como los “otros”, los “no nacionales” y los “no ciudadanos”.

### *Capítulo 3: De repatriados a migrantes indocumentados. El status jurídico de los Rastafari residentes en Shashemane.*

---

*En Martinica, ya como Rastafari; me di cuenta de que yo no pertenecía a ese sitio y de que en realidad era un etíope; cuando fui a Francia, a pesar de que tenía la ciudadanía francesa, toda la gente me decía que yo no era francés porque los franceses no son negros, pero eso no me molestaba, yo estaba de acuerdo con ellos y les decía que efectivamente yo no era francés sino etíope; pero ahora que estoy en Etiopía las personas me dicen jamaicano y el gobierno me dice francés, así que en Etiopía, yo no soy reconocido como un etíope que ha regresado a casa (Entrevista con Ras Mau Mau<sup>77</sup>, Octubre 10 de 2014, Shashemane, Kebele 01).*

#### *Introducción.*

Los tambores Nyahbinghi habían dejado de reproducir el sonido amplificado del corazón mientras las manos que minutos atrás los percutían, se preparaban para asir una taza llena del elixir negro que le ha otorgado fama mundial a Etiopía. Era el 30 de Julio de 2014 y en una reunión improvisada, Ras Ibi, Ras Kawintseb, Ras Jah-I-Son<sup>78</sup> y yo, nos encontrábamos conversando sobre las principales problemáticas por las que atraviesan los Rastafari residiendo en Shashemane; y así, mientras yacíamos sentados alrededor de la *gojobet*<sup>79</sup> al interior de la propiedad de Ras Kawintseb; Ras Ibi, luego de tomar un sorbo del aromático café que segundos antes había sido preparado por Tarikwa<sup>80</sup>, expresó la siguiente oración: “yo podría clasificar la lucha actual de la comunidad Rastafari de Shashemane en

---

<sup>77</sup> Ras Mau Mau es un Rastafari afrodescendiente originario de Martinica repatriado a Etiopía desde Francia; es afiliado a la E.W.F.

<sup>78</sup> Ras Jah-I-Son es un Rastafari afrodescendiente originario de Inglaterra repatriado a Etiopía desde Londres; es afiliado a la Orden Nyahbinghi.

<sup>79</sup> La *Gojobet* es una casa tradicional que se puede encontrar a lo largo y ancho de Etiopía (sobre todo en las zonas rurales). Su estructura es redonda y desde el centro de la construcción, se yergue un poste de madera hasta una altura aproximada de 5 metros; desde este poste, se tiende un techo en forma de paraguas hecho por pastizal y ramas secas; mientras que la pared del complejo, está formada por ramas entrelazadas recubiertas de una mezcla de lodo, pasto y excremento de vaca.

<sup>80</sup> Tarikwa es la esposa de Ras Kawintseb; es originaria de Gondar (al norte de Etiopía) y pertenece a la etnia Amhara.

tres objetivos: nuestra legalización, el regreso de las tierras donadas por Haile Selassie I, y nuestra seguridad” (Diario de campo, Julio 30 de 2014, Shashemane, Etiopía).

De esta forma, enfocándonos en el tema de la “legalización”, luego de que Ras Jah-I-Son me cuestionara sobre cuándo expiraba mi visa y sobre si tenía pensado quedarme en Etiopía luego de que ésta caducara, al hacerles saber que yo había conseguido mi permiso de residencia temporal por un año, tras su asombro y felicitaciones por el logro, me explicaron que eso era bastante inusual ya que por lo menos el 90% de la comunidad Rastafari que reside en Shashemane, lo hace de manera indocumentada.

Pero ¿cuál es la razón por la que casi la totalidad de los repatriados viven bajo dichas condiciones? ¿Por qué, si se autoproclaman como etíopes regresando a casa, al llegar a Etiopía no son reconocidos como tales? La principal razón de esto tiene que ver con el hecho de que, debido a que ellos no pueden ser reconocidos como etíopes de la diáspora puesto que su vínculo con Etiopía, es de carácter simbólico construido a partir de razones culturales, espirituales y políticas, más que de carácter fáctico fundamentado en un proceso histórico en torno a su origen ancestral; están imposibilitados en principio, para conseguir la ciudadanía etíope a su “regreso” al país; mientras que por otra parte, debido a que ingresan a la nación por medio de visas, cuando éstas expiran, quedan con un estatus de *migrantes indocumentados*.

A partir de este contexto, la finalidad del presente capítulo es la de analizar el estatus jurídico que los Rastafari repatriados adquieren dentro de las leyes nacionales de la migración y la ciudadanía; leyes que se han gestado mediante el establecimiento de un Estado liberal en donde el concepto político de *ciudadanía*, se ha convertido en uno de los principales referentes sobre la adscripción de un individuo a una comunidad política.

De ahí que el concepto de ciudadanía, al ser relevante para el desarrollo de este y otros capítulos, será retomado bajo la noción de que éste, ha sido utilizado como una herramienta estructural y estructurante que los gobiernos liberales manipulan a su favor para reconocer o no a ciertos individuos como miembros de su Estado; además de que por otra parte, los individuos que ostentan una u otra nacionalidad, también pueden hacer que este derecho, signifique una variada gama de posibilidades dentro de contextos sociales particulares; es decir que la ciudadanía, debe de entenderse aquí, como un estatus jurídico con naturaleza contextual y debatida, que al ser tan flexible, se vuelve bastante ambiguo cuando su

epistemología se desenvuelve a partir y a través de las distintas corrientes y tradiciones políticas de los Estados modernos que las aplican.

Un ejemplo de ello es que mientras las teorías republicanas inspiradas en Rousseau y Maquiavelo, enfatizan el concepto de ciudadanía como una serie de obligaciones que los individuos tienen para con su comunidad política; es decir “que los derechos deben de garantizar los recursos básicos que permitan la participación en la vida comunitaria de los individuos” (Estévez, 2008:6); las teorías liberales por otra parte, promueven la ciudadanía como un estatus jurídico que adjudica a los individuos, una serie de derechos garantizados por el Estado; derechos que se encargan de mantener la igualdad entre los individuos (por lo menos en la teoría), al borrar “mediante el trato igualitario de la ley” las diferencias del poder económico y político personal que existe entre la población.

Por ello, bajo todo el debate en torno al concepto de la ciudadanía, un aspecto fundamental que retomaremos aquí, es la postura de Joppke, quien sostiene que existen tres características fundamentales en toda corriente teórica de la ciudadanía: “1) la ciudadanía como estatus, la cual denota membresía formal a un Estado y las reglas para acceder a ella; 2) la ciudadanía como derechos, los cuales establecen las capacidades formales y las inmunidades relacionadas con ese estatus, y 3) la ciudadanía como identidad, que se refiere a los individuos que son miembros de un Estado determinado” (Joppke citado en Estévez, 2008:7); y dentro de éstos, en el presente capítulo nos centraremos en observar sobre todo, las características de la ciudadanía nominal, y los derechos que este tipo de estatus legal adjudica a los considerados ciudadanos (aspectos 1 y 2 en la tipología de Joppke).

Así, enfocándonos en el primer aspecto, observaremos que la ciudadanía nominal, en el caso de Etiopía, es otorgada en la actualidad por medio de la Constitución de 1995 y de la Ley de la Nacionalidad etíope de 2003; siendo los derechos de *ius sanguinis* y naturalización, los que intervienen para el otorgamiento de ésta. Y dado que dichos documentos son fundamentales para el reconocimiento formal de la ciudadanía nominal, al analizarlos de manera más detallada, veremos la forma en la que estructuralmente, a los Rastafari repatriados, históricamente se les ha restringido el derecho a la ciudadanía nominal etíope, y por ende, daremos cuenta de la forma en la que ésta, es utilizada por los aparatos de Estado como una herramienta de inclusión/exclusión en la que los considerados

migrantes, son simultáneamente excluidos de la adjudicación de derechos completos y de la participación política al interior de la nación.

Y aunque reconozco que existen ciertos intersticios que les permiten a los Rastafari repatriados cierta flexibilidad y maniobrabilidad para conseguir, en la vida cotidiana, ciertos derechos ciudadanos a los que en teoría no tienen acceso, debido a que este tema será analizado en otro capítulo; la finalidad del presente, es la de analizar la forma en la que estructuralmente, los Rastafari, al llegar a Etiopía con la ilusión de estar arribando al verdadero hogar, son interpelados como migrantes y no como repatriados.

De esta forma, a través de mi caso particular de estudio, percibiremos que los derechos asociados con la membresía a un Estado, son susceptibles de crear una división entre ciudadanos y no ciudadanos; entre quienes tienen el derecho a residir en el país y quienes no lo tienen; entre quienes no necesitan de un documento que los acredite como miembros de la nación para que se les otorguen los beneficios garantizados por el Estado y quienes necesitan un documento de residencia para tener acceso a derechos limitados; entre los etíopes locales con estatus jurídico de ciudadanos y los Rastafari repatriados con estatus jurídico de migrantes documentados o indocumentados.

Pero dado que la ciudadanía nominal implica la obtención de derechos y obligaciones dentro del territorio nacional en el que de acuerdo a Marshall (1950), el Estado en cuestión se asegura de que todos los miembros de su comunidad sean tratados como iguales a través de la adjudicación de derechos políticos, civiles y sociales; en el transcurrir del presente capítulo, también notaremos la forma en la que los Rastafari, al no tener la ciudadanía nominal etíope, son excluidos de dicha adjudicación de derechos; además de que al no ser considerados como “ciudadanos etíopes regresando a casa”, al entrar a la nación etíope tienen que pasar por un proceso jurídico regulado por la Proclamación No. 354/2003 sobre la Inmigración, y la Regulación No. 114/2004 del Concilio Migratorio.

En estos términos, para efectuar un análisis general respecto a dicha problemática, he dividido el presente capítulo en 3 secciones. La primera de ellas, dedicada a una revisión histórica sobre la evolución del constitucionalismo y el concepto de la ciudadanía en Etiopía; dentro de la que expondré el contexto político particular en el que las leyes de la ciudadanía y la migración, normativizan en la actualidad, la vida diaria de los Rastafari.

Por otra parte, la segunda sección, fundamental del presente trabajo, estará dedicada a analizar los códigos jurídicos en materia migratoria, y en ella, me enfocaré en estudiar las diferentes opciones que los repatriados tienen para obtener visas de entrada a Etiopía. Por ello, en dicha sección, además de hacer uso de las leyes migratorias, presentaré casos particulares pero representativos sobre los diferentes procesos por lo que tienen que atravesar los Rastafari, y de esta forma, observaremos que al igual que otras características diaspóricas de éstos, el proceso migratorio, implica tanto elementos de índole subjetivo como otros de carácter comunitario.

Finalmente, la tercera sección estará dedicada a analizar las consecuencias legales que los repatriados tienen que afrontar al ser considerados como migrantes indocumentados; consecuencias que les imposibilitan el acceso a los derechos sociales, civiles y políticos que, al menos en teoría, son otorgados y accesibles para los individuos que sí son considerados como ciudadanos de la nación etíope.

### *3.1. El desarrollo del constitucionalismo y la paulatina introducción del status jurídico de la ciudadanía en Etiopía.*

Antes de hablar del constitucional en torno a la ciudadanía bajo los diferentes sistemas políticos que han tenido lugar a lo largo de la historia contemporánea de Etiopía, es necesario tener en cuenta que el estatus legal de la ciudadanía que los Estados modernos otorgan a sus poblaciones, es una característica que sobre todo representa el acontecer político del Estado liberal, es decir que intrínsecamente, el concepto de ciudadanía encarna la figura política de los Estados post-monárquicos; mientras que por otra parte, la noción que encontraremos en el caso de las sociedades pre-capitalistas y sobre todo, de los estados monárquicos, será el de súbditos de la corona o el imperio en cuestión.

Esta distinción conceptual es de suma importancia, ya que como veremos, a lo largo de su historia, el Estado etíope ha transitado por estos dos sistemas políticos que en términos legales, hacen una gran diferencia en cuanto al otorgamiento de los derechos y obligaciones de los que gozan los individuos pertenecientes a la nación; por ello, la presente sección estará subdividida a su vez en tres subtemas dentro de los que observaremos brevemente, el desenvolvimiento del constitucionalismo y la ciudadanización en Etiopía.

### *3.1.2. La jurisprudencia del imperio salomónico como antecedente de la ciudadanía en el Estado moderno etíope.*

El desarrollo del constitucionalismo en Etiopía se debe al último emperador de la dinastía salomónica: Haile Selassie I; ya que no fue sino hasta 1931, por órdenes de dicho monarca, que el Imperio etíope obtuvo su primera constitución escrita. No obstante, antes de la promulgación de este documento legal, la población dentro del imperio que hasta entonces, únicamente abarcaba lo que en la actualidad conocemos como el norte de Etiopía, ya contaba con un estatus jurídico de “súbdito”, que en realidad les confería muy poca relevancia política, ya que no tenían voz con respecto a la forma en la que el poder político se ejecutaba, y tenían más obligaciones que derechos en un sistema en el que las clases acomodadas, es decir los gobernantes y los que ocupaban cargos de importancia dentro de la jerarquía imperial, eran las que gozaban de más beneficios que deberes.

Sin embargo, cuando Haile Selassie I tomó el poder en 1930, esta situación se transformó de manera gradual, aunque durante todo su reinado, es decir hasta 1974, los etíopes continuaron teniendo un carácter jurídico de súbditos; lo que en términos legales, seguía otorgándoles más obligaciones que potestades dentro del régimen imperial.

El gobierno de Haile Selassie I se caracterizó por desarrollar un proyecto de integración nacional dentro del que el constitucionalismo, tomó un papel preponderante con la creación de una nueva jurisprudencia y la dictaminación en 1931, de la primera constitución en Etiopía, que fue un intento prematuro por establecer un compromiso y diálogo político entre dos distintas fuerzas: el centralismo y el regionalismo (Smith, 2013:59).

En el primer capítulo del artículo 1º de la Constitución de 1931, establece que todos los nativos de Etiopía, son súbditos del Imperio; mientras que el capítulo 3 dedicado a los derechos y las obligaciones de dichos súbditos, establece entre otras medidas que:

“art. 18) La ley especificará las condiciones requeridas para adquirir el estatus de súbdito etíope, [dicha ley fue conocida como la Ley de la Nacionalidad de 1930 y más adelante haré referencia de ella]; art. 21) La nación [los súbditos] está obligada a pagar impuestos legales; art. 22) Dentro de los límites que la ley permite, los súbditos etíopes tienen el derecho al movimiento libre de un lugar a otro dentro del imperio; y art. 27) Excepto en caso de necesidad pública determinada por la ley, nadie tiene el derecho de privar a un súbdito etíope de ningún bien mueble o inmueble que posea” (Ethiopian Constitution of 1931).

La decretación de estos preceptos, es relevante toda vez que a partir de ellos, podemos observar algunas de las diferencias fundamentales entre los estatus jurídicos de ciudadano y

súbdito. Mientras que el primero, dentro de la instauración de los Estados liberales, tiene la capacidad de ser gobernante y gobernado, es decir que es copartícipe en las decisiones y determinaciones de las leyes con las cuales él rige y es regido; el segundo, como nos lo demuestra la Constitución etíope de 1931, únicamente puede apelar a las leyes del gobernante pero, “no tiene el derecho de involucrarse en la creación de las leyes o en determinar lo que se hace a través de ellas” (Pocock, 1995:39), ni mucho menos, en ostentar o cuestionar el poder absoluto del emperador.

Además de este hecho, la dictaminación de la Ley Sobre la Nacionalidad Etíope de 1930, revela una ambigüedad legislativa dentro de dicho código; ambigüedad que hoy en día forma parte de una especie de “lastre” para los descendientes de los Rastafari repatriados. Y es que mientras que el artículo 1º establece que “todo niño nacido en Etiopía o fuera de ella, y que su padre o madre sea etíope, serán súbditos etíopes” (*Ethiopian Nationality Law of 1930*), y en donde se entiende que la nacionalidad, para aquel entonces, se otorgaba por la ley de *ius sanguinis* bajo una igualdad de género que no hacía distinción al reconocer que tanto el padre como la madre etíope, podían heredar la nacionalidad a sus descendientes; sin embargo, conforme los artículos de la dictaminación avanzan, dicha igualdad de género se vuelve ambigua y contradictoria al establecer por ejemplo, que en el caso de los matrimonios mixtos, si el padre del niño era un súbdito etíope, el niño, en consecuencia, se convertía en un nacional y súbdito etíope; pero que si por el contrario, el padre era un extranjero y la madre una etíope; el niño adquiriría la nacionalidad del padre debido a que la madre estaba imposibilitada por la ley para heredar a su hijo el carácter de súbdito y la nacionalidad etíope (*Cfr. con art. 6 Ethiopian Nationality Law of 1930*).

Pero ¿por qué resaltar este hecho si en la actualidad dicha ley es inaplicable? más adelante volveré con más detalle sobre el asunto, pero por el momento, basta con mencionar que aunque la Ley de la Nacionalidad etíope de la legislación actual establece que los niños nacidos en Etiopía, que tengan al menos un padre ciudadano etíope, tienen el derecho a recibir la ciudadanía nominal; en la práctica, la restricción de género de la primera dictaminación constitucional de 1931, aún sigue rigiendo una parte importante de la gobernabilidad etíope; afectando de manera directa, a los niños y jóvenes Rastafari que han nacido en Etiopía con padres Rastafari considerados jurídicamente como extranjeros y madres con ciudadanía etíope.

Otro punto importante en la Ley de la Nacionalidad Etíope de 1930; se refiere a las cláusulas que los extranjeros tenían que seguir para la obtención de la nacionalización etíope vía la naturalización. Por ejemplo, el artículo 12 establecía que el extranjero, podía optar por la naturalización cumpliendo con la condición de residir de manera permanente por lo menos durante 5 años consecutivos, ser capaz de ganarse la vida y sostener económicamente a su familia, conocer el idioma amárico a la perfección, y probar que con anterioridad a su residencia en Etiopía, no había corrompido las leyes de su país de origen (Ethiopian Nationality Law of 1930).

No es mi intención discutir exhaustivamente todas las reglamentaciones dentro de la Constitución etíope de 1931 y la Ley de la Nacionalidad Etíope de 1930; sino tan solo resaltar aquellas que afectan de manera directa el estatus jurídico actual de los Rastafari repatriados; y por ello, para el periodo Imperial, basta con tener en mente los datos citados más arriba, ya que aunque en 1955 el emperador Haile Selassie I aprobó una enmienda a la constitución de 1931, enmienda que “incorporó algunos elementos novedosos tales como el sufragio universal y la expansión de los poderes del parlamento” (del Boca, 2015:238); las leyes referentes a la nacionalidad y a los derechos y obligaciones que los súbditos adquirirían, si bien fueron amplificadas en una serie de 29 artículos que exponían dichas regulaciones, en términos generales, éstas continuaron inmutables hasta que el borrador de la Constitución abortada de 1974, implementó el concepto jurídico de “ciudadanía” transformando por completo el ambiente político de la nación etíope.

### *3.1.3. La revolución socialista y el debut del status jurídico de la ciudadanía en Etiopía.*

En Agosto de 1974, tras las revueltas estudiantiles de tinte socialista que culminaron con la disolución de la dinastía salomónica reinante en el cuerno de África; como un último acto de la gobernabilidad imperial, Haile Selassie I ordenó la creación de una nueva Constitución que sin embargo, fue abortada hasta que el nuevo gobierno militar del Derg<sup>81</sup> desarrolló la propia. Bajo este contexto, los etíopes se convirtieron paulatinamente en ciudadanos legales de su Estado, por lo menos en el discurso, cuando el borrador constitucional del Derg dictaminó la abolición del absolutismo imperial e introdujo la

---

<sup>81</sup> El Consejo Administrativo Militar Provisional que gobernó Etiopía de 1974 a 1987.

creación de un parlamento democrático; proponiendo con ello la separación de los poderes del Estado y la Iglesia, y la garantía de los derechos civiles (Keller, 2010:70).

Pero para que la nueva versión pudiera ser implementado, el gobierno ordenó la creación de una comisión especial que se encargó de discutir dicho documento con la población en general; y de acuerdo a los reportes, las opiniones de la población se centraron en los temas de los impuestos, el papel de la religión, la organización y conducción de elecciones, y los derechos y obligaciones sobre el estatus jurídico de la ciudadanía. Así, como resultado de toda esta encuesta popular, más de medio millón de personas sugirieron una revisión y corrección de algunos artículos; mismos que fueron enmendados para Agosto de 1976 (*Cfr.* con Keller, 2010:73).

Con el ímpetu revolucionario, las esperanzas en una nueva constitución liberal alimentaron cada vez más los deseos de la población por un sistema político distinto; pero la nueva constitución nunca se promulgó debido a que las fuerzas militares dirigidas por el Colonel Mengistu Haile Mariam, decretaron la implementación de un gobierno provisional que ostentó el poder de manera oficial de 1974 a 1987.

No obstante, debido a que las acciones iniciales del Derg, simbólica y substancialmente se enfocaron en el principio de la igualdad social y cívica; la introducción radical del concepto de la ciudadanía, fungió como un componente importante dentro del discurso oficial del nuevo régimen; ya que si bien, este concepto era inexistente constitucionalmente, y más aún, no existía una constitución oficial que lo avalara; por lo menos, su introducción discursiva fue un referente fundamental dentro de la gradual aceptación popular del nuevo sistema de gobierno.

Trece años después de la deposición del emperador Haile Selassie I, finalmente el Derg proclamó una nueva constitución, y con ello, decretó de manera oficial el nuevo gobierno socialista de la República Democrática Popular de Etiopía, que de manera oficial y legal, reconocía el estatus jurídico de los etíopes como ciudadanos de hecho y derecho. En estos términos, la Constitución etíope de 1987 (criticada por algunos académicos como Basyler; 1987 y Magboko; 2008 que la tachan de una copia sintetizada de la Constitución soviética de 1977) introdujo algunos cambios significativos con respecto a sus predecesoras (las de 1931 y 1955); sobre todo, en términos de la posesión de los derechos civiles y políticos.

Este tipo de derechos quedaron plasmados en la parte II capítulos 6 y 7, que en total, sumaban 28 artículos concernientes a los derechos, deberes y obligaciones de los ciudadanos etíopes, y entre ellos, se plasmaron el derecho a la adquisición de la ciudadanía para los individuos con uno o ambos padres de nacionalidad etíope (art. 31), el derecho a ser tratados de manera igualitaria ante la ley sin importar su nacionalidad, procedencia étnica, sexo, religión, ocupación o cualquier otro estatus (art. 35), el derecho a la equidad de género ante la ley (art. 36), el derecho al trabajo (art. 38), el derecho a la educación gratuita (art. 40), el derecho al cuidado médico gratuito (art. 42) y el derecho de elegir y ser electos para cargos administrativos y de gobernanza nacional (art. 50) (The Constitution of the People's Democratic Republic of Ethiopia).

Y aunque con el paso del tiempo, el Derg se convirtió en un gobierno totalitario y sangriento que asesinó a más de 1,500,000 etíopes, protagonizando uno de los genocidios más grandes en la historia de la humanidad; también es necesario reconocer que en sus primeros años, este gobierno evidenció la capacidad de reconocer la ciudadana. Por consiguiente, resulta fundamental observar que durante los primeros años de su gobierno, el Derg realizó algunas reformas radicales que tenían la finalidad de balancear la igualdad entre las distintas comunidades étnicas; una igualdad que era poco aceptada y practicada durante el régimen Imperial. Ejemplos de ello fueron el reconocimiento oficial, por primera vez en la historia de Etiopía, de las fiestas y los días sagrados musulmanes; mientras que a la vez, Radio-Etiopía, comenzó a transmitir algunos programas en los diferentes idiomas de los distintos grupos étnicos que conformaban el país; además de que periódicos regionales tales como el *Barissa* perteneciente al grupo étnico de los Oromo, fueron promovidos como publicaciones oficiales. Sin embargo, el adelanto político más importante en este rubro, se encuentra en la regulación que el Ministerio de Educación a cargo del Derg, comenzó a desarrollar para estudiar la viabilidad de introducir las lenguas locales como el medio de instrucción oficial (Smith, 2013:73).

Sin embargo, la inclinación centralista del régimen militar y la composición etnolingüística en la reorganización política de la nación, contribuyeron en la práctica, a la perpetración de la dominación lingüística del amhárico, y con ello, la reafirmación hegemónica de la cultura amhara (Smith, 2013:103), demostrando con ello, que si bien, en sus inicios, el Derg extendió el derecho de la ciudadanía para todos los etíopes por igual;

posteriormente, su gobierno continuó manteniendo el estatus jurídico que los etíopes tenían durante el gobierno Imperial, ya que durante todo el régimen socialista, éstos sólo fueron ciudadanos en el papel pero no en la práctica; y esta situación se mantuvo constante hasta la instauración en 1991 del nuevo gobierno democrático.

#### *3.1.4. La Constitución de 1995 y las enmiendas a la Ley de la Nacionalidad y la Ciudadanía etíope.*

A finales de la década de 1980 el régimen del Derg ya era prácticamente insostenible, el malestar social se reproducía por los diferentes sectores de la sociedad, y para 1991, una parte importante de los diferentes frentes rebeldes por la liberación de Etiopía, formaron una coalición denominada Frente Democrático Revolucionario del Pueblo Etíope (EPRDF por sus siglas en inglés) que bajo el mando de Meles Zenawi, terminó con el régimen socialista en mayo de 1991.

Cuando esto sucedió, el gobierno transicional a cargo del Frente de Liberación de las Personas Tigrina (TPLF por sus siglas en inglés) comenzó a promulgar un número importante de reformas tomando medidas relevantes en la estructura social, política y económica de la nación, poniendo en su agenda política, un énfasis primordial en torno al tema del reconocimiento oficial de los diferentes grupos étnicos que conforman el país.

Fue así que el nuevo gobierno comenzó a desarrollar una política que, de manera superficial, se vislumbró como el fin de la era del centralismo y la unificación etíope impulsada tanto por el imperio como por el gobierno militar; generando con ello, toda una serie de movimientos nacionalistas en los que cada grupo, marchaba con su propia bandera y cultura, por su propia identidad nacional, y bajo el discurso del derecho a la autodeterminación (Gashu, 2014:72).

De esta forma, para Julio de aquel mismo año, se organizó la Conferencia Nacional de Paz y Reconciliación dentro de la que se estipularon las bases para la creación de una nueva constitución que reconocía el carácter federativo de la nación dentro de un régimen bastante general respecto a la afiliación de la identidad étnica (Gashu, 2014:73).

Con estas bases, la promulgación de la nueva Constitución de 1995, estableció por primera vez, importantes derechos y garantías individuales tales como el derecho a la vida, a la seguridad, a la libertad, a la igualdad, a la privacidad y al desarrollo (artículos 35-39, *Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*); pero lo más relevante fue el

reconocimiento oficial de la multiculturalidad. Así, en el preámbulo constitucional se lee: “las naciones, nacionalidades y personas de Etiopía”, frase que atribuye a los etíopes de una soberanía universal, implicando con ello, el derecho que éstos tienen a auto-percibirse primero como miembros de un grupo étnico en particular, y luego, como ciudadanos o nacionales etíopes (Gashu, 2014:81).

Otro aspecto fundamental que se deriva del anterior, es el inscrito en el artículo 39 en donde se establece el derecho a la auto-determinación y a la secesión, y aunque en materia de políticas públicas, esta regulación es bastante importante; en la práctica, ha sido susceptible de grandes obstáculos y controversias.

De lo anterior, el hecho que más me interesa resaltar es que tras la promulgación de la constitución, el territorio nacional se dividió en 9 entidades políticas “semi-autónomas” y federativas; y es que bajo este contexto, la principal problemática que se derivó a partir de ésta división, fue que se desarrolló bajo una perspectiva esencializada en torno al lenguaje y a la “homogeneidad” cultural, en donde los grupos étnicos mayoritarios que habitaban cada zona, ganaron el derecho a la supremacía gubernamental al imponer sus propias normas sobre el resto de los grupos étnicos minoritarios que habitan la misma zona territorial.

Así, el derecho a la autodeterminación, en la práctica se volvió bastante conflictivo ya que en esencia, dicho principio, no implicaba la independencia política a la mayoría de los grupos étnicos (Gashu, 2014:82), toda vez que son los grupos mayoritarios, quienes al tener una hegemonía sobre los demás, establecen las reglas para la secesión y la creación de nuevos Estados en donde las minorías étnicas, quedan incapacitadas para su reconocimiento y su derecho formal a independizarse de las regiones federativas a las que pertenecen.

Pero esta problemática no termina aquí, ya que las políticas públicas referentes a la gobernabilidad de cada región federativa, enfrentan el mismo conflicto por dos razones. La primera de ellas tiene que ver con el hecho de que la Constitución de 1995, al reconocer un gobierno escalonado, otorga el derecho de la gobernabilidad semi-independiente a las distintas zonas distritales o estatales; mientras que a la vez, el gobierno federal tiene el control directo de ciertas estructuras gubernamentales a nivel nacional; es decir que tanto los gobiernos estatales como el gobierno federal, desarrollan legislaciones paralelas, en donde cada una toma sus propias decisiones políticas; pero lo que complica la situación, es que dentro de estas decisiones, el gobierno federal se reserva el derecho a asumir ciertos

poderes únicos e intransferibles, que en el proceso, provocan contradicciones, ambigüedades y antagonismos entre ambas estructuras gubernamentales (Gashu, 2014:83); y como veremos más adelante, este tipo de contrariedad, también afecta de manera directa a los Rastafari repatriados residiendo en Shashemane.

La segunda problemática tiene que ver con el hecho de que dentro de la gobernabilidad de las distintas zonas distritales, la constitución otorga el derecho regional de la jurisprudencia dentro una variada gama de poderes político-administrativos que incluyen el poder de determinar el respectivo idioma oficial de trabajo (Manby, 2009:112-113); dentro del que nuevamente, surge la cuestión de la hegemonía, ya que son los grupos mayoritarios, quienes únicamente están capacitados para implementar sus propias demandas, desencadenando con ello, la existencia de monopolios gubernamentales que por lo general, únicamente benefician al grupo mayoritario mientras que las etnias minoritarias, continúan sufriendo los embates de la discriminación y la invisibilización.

Es por ello que frente a esta dificultad, han surgido dos puntos de vista políticos. Por una parte los que sustentan una perspectiva cívica de la ciudadanía como algo opuesto a la identidad étnica, y por la otra, los que definen a la nación como una entidad compuesta por grupos étnicos separados con el derecho a ostentar no únicamente su propia cultura e identidad, sino el derecho a la autodeterminación.

La primera facción, enfatiza la autonomía cívica y la ciudadanía etíope sobre cualquier sentimiento primordial, como por ejemplo, lo étnico y cultural; y esta idea pan-etíope, establece que si bien, históricamente el país ha estado unificado sobre la base cultural de los Amhara; durante todo este proceso, más que existir el monopolio de un sólo grupo, el sistema político se basó en una integración elitista en donde aquellos que tuvieran conocimientos militares, políticos o administrativos, tenían acceso al poder sin importar su procedencia étnica (Aarons, 2006:59).

Por su parte, la otra facción, es decir la que ostenta el poder desde el derrocamiento del Colonel Mengistu Haile Mariam; establece que históricamente los grupos étnicos minoritarios del país, han sido oprimidos por el grupo de los Amharas debido a que tanto en el régimen imperial como en el del Derg, dicho grupo no solamente había impuesto su idioma y cultura, sino la centralización de los poderes del Estado a su cargo. Por tanto, esta perspectiva plantea que el concepto normativo de democracia, implica derechos

individuales que incluyen el derecho a la autodeterminación de los distintos grupos étnicos. Desde esta postura, para socavar la problemática, ponen el énfasis en la autonomía étnica justificando y apoyando la autodeterminación mediante la descentralización de los poderes del Estado bajo un sistema de federalismo étnico (Aarons, 2006:58).

Pero aunque este debate es bastante enriquecedor en términos del multiculturalismo que durante las últimas décadas ha tenido lugar en la academia latinoamericana, lo que es de mayor relevancia para los fines de este trabajo, tiene que ver sobre todo con el desarrollo constitucional del derecho a la ciudadanía como un estatus jurídico-legal universal; y para ello, es necesario observar el contexto general en el que éste se ha desarrollado.

Este contexto político se remonta a 1962 cuando finalmente, los deseos del emperador Haile Selassie I por conseguir un territorio con acceso al mar para Etiopía, se vieron concretados cuando Eritrea fue anexada a su Imperio (del Boca, 2015:277). Tras este acontecimiento, dicha zona formó parte del territorio etíope hasta que en 1991, junto con el derrocamiento del Derg, ganó su independencia formando un nuevo Estado. Sin embargo, la independencia de Eritrea desencadenó una disputa territorial-administrativa en la frontera, misma que en Junio de 1998 propició la expulsión en ambos lugares, de los “ciudadanos del país enemigo” (Abbink, 1998:553).

Dentro de este proceso, en Etiopía, las personas que por haber nacido en Eritrea o en Etiopía pero de ascendencia eritrea durante el periodo en el que el primero aún era parte de la nación etíope, al tener la ciudadanía etíope, fueron identificados con una categoría especial de “ciudadanos etíopes de origen eritreo” y justamente sobre esta denominación, años después se proclamó la ley de la nacionalidad de 2003 que en principio, fungió como un documento y herramienta legal que justificó la política ciudadana que Etiopía comenzó a aplicar desde el surgimiento del conflicto, para argumentar a su favor, la expulsión y despojo de la ciudadanía etíope de todas aquellas personas identificadas como “ciudadanos etíopes de origen eritreo” (*Country Information and Guidance. Ethiopia: People of mixed Eritrean/Ethiopian nationality*; 2016:8).

Bajo este contexto, se dictaminó la Proclamación No. 378/2003 de la Nacionalidad Etíope, que aunque en principio, representó una salida jurídica oficial alrededor de la problemática y dilema de la doble nacionalidad y adscripción identitaria entre los etíopes y los eritreos; al ser aplicada de manera general al resto de los extranjeros residiendo dentro

de la nación; repercutió directamente en el estatus jurídico de los Rastafari repatriados; y por ello, en la siguiente sección, me centraré en citar de manera breve los principales artículos que dentro de la Constitución de 1995, garantizan el derecho a la ciudadanía, además de que también haré una breve revisión sobre la Proclamación No. 378/2003 de la Nacionalidad Etíope.

#### *3.1.4.2. Los Rastafari repatriados y sus descendientes nacidos en Etiopía; ¿individuos elegibles para la obtención de la ciudadanía etíope?*

El reconocimiento legal que la última constitución hace en referencia a la obtención de la ciudadanía, representa también, un punto álgido en torno a la situación jurídica por la que atraviesan actualmente los Rastafari que desde diferentes partes del mundo, han tomado la determinación de ir a vivir a esta nación africana.

Así pues, en términos generales, existen dos bloques de estatutos constitucionales que al tener una correspondencia directa con la situación particular en la que los Rastafari de Shashemane se encuentran, ofrecen las herramientas jurídicas necesarias para la apelación de éstos, en cuanto a su derecho para la obtención de la ciudadanía etíope. Estos dos bloques se centran básicamente en: 1) el derecho y la vía que los hijos de los repatriados nacidos en Etiopía (es decir los Rastafari de segunda generación) tienen para la obtención de la ciudadanía etíope; y 2) los requisitos que los Rastafari repatriados de primera generación, deben de cumplir para optar por el derecho a la ciudadanía etíope vía la naturalización.

En cuanto al primero de estos bloques, el artículo 6º constitucional, manifiesta que cualquier persona, sin importar su género, será un nacional etíope toda vez que ambos o al menos uno de sus padres sea un nacional etíope; mientras que en este mismo rubro, la Proclamación del 2003 sobre la Nacionalidad Etíope; estipula que en el caso de los matrimonios mixtos, la ciudadanía se otorgará a los descendientes siempre que uno de los padres sea un nacional etíope; por lo que de manera directa, al menos en teoría, estas dos regulaciones jurídicas enmiendan la problemática de género que se desarrolló a partir de la dictaminación de la Constitución de 1931.

Bajo este supuesto, de los 65 jóvenes con los que tuve una interacción constante durante mi trabajo de campo en Shashemane, al menos 40 (aquellos que pertenecen a familias mixtas en donde el padre es extranjero y la madre etíope) tienen en teoría, la capacidad

jurídica de reclamar su derecho a la ciudadanía etíope; pero ¿hasta qué punto, en la práctica, dicho derecho es garantizado? A este respecto, Ras Trevor<sup>82</sup> explica lo siguiente:

“a pesar de que mi esposa es una etíope perteneciente a la *tribu* Welayta; las autoridades no le dieron la ciudadanía etíope a mis hijos porque cuando fuimos a tramitar los certificados de nacimiento, ellos [las autoridades] dijeron que como yo soy un extranjero, aunque ellos [sus hijos] habían nacido aquí [en Etiopía] y su mamá era etíope, no tenían el derecho de ser ciudadanos etíopes; así que nos dieron la opción de dejar el espacio en blanco, o de poner mi nacionalidad como su nacionalidad; y eso fue lo que hice, así que en el certificado de nacimiento, ellos [sus hijos] tienen Jamaica como nacionalidad, aunque no sé si eso es suficiente para que el sistema de Jamaica los reconozca como ciudadanos jamaicanos” (Entrevista con Ras Trevor, Marzo 12 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Es decir que contrario a lo que la ley escrita manifiesta, en la práctica lo que en verdad sigue operando como un principio básico para la obtención de dicho derecho, es la ley del *Ius Sanguinis* paternal; lo que en consecuencia, desfavorece automáticamente a los hijos de los Rastafari repatriados toda vez que éstos, son descendientes de madre etíope.

Bajo estas circunstancias, estos niños y jóvenes, no tienen otra opción más que la de: 1) optar por la ciudadanía del país de procedencia del padre (toda vez que las leyes de la ciudadanía específicas de dicho país los capaciten para optar por dicha opción); o 2) y de manera más desafortunada, quedar en un estatus jurídico de apátridas<sup>83</sup>.

Por otra parte, dentro del segundo bloque de derechos que atañe de manera directa a los Rastafari repatriados de primera generación, en el artículo 6º constitucional se estipula que los extranjeros, podrán adquirir la ciudadanía etíope vía la naturalización mediante los siguientes requisitos: contar con la mayoría de edad y ser legalmente capaz de regirse bajo el derecho etíope; haber establecido su domicilio en Etiopía y *haber vivido en Etiopía por un total de por lo menos 5 años con anterioridad a la fecha de su petición* para la aplicación de la naturalización; contar con suficientes ingresos económicos para mantenerse a sí mismo y a su familia; no tener antecedentes criminales, y tener la capacidad de probar que ha sido removido de su previa ciudadanía o que está en la posibilidad de renunciar a su ciudadanía extranjera en el momento en el que adquiriera la nacionalidad y ciudadanía etíope (énfasis mío, art. 5 de la *Ethiopian Nationality Proclamation No. 378/2003*).

---

<sup>82</sup> Ras Trevor es un Rastafari originario de Jamaica repatriado desde Inglaterra; es miembro de la Ethiopian World Federation.

<sup>83</sup> De acuerdo a la oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, un apátrida es aquella persona que se encuentra atrapada en un limbo legal al no ser reconocido por ningún país como ciudadano.

Sin embargo, al igual que en la serie de derechos analizados con anterioridad, existe un desfase entre lo que estipula la constitución y lo que en la práctica se lleva a cabo, ya que en este caso, cuando algunos de los Rastafari repatriados han cumplido con dichos requisitos, se les ha denegado su derecho a optar por la naturalización etíope. Bajo este rubro, debido a que uno de los principales obstáculos que los Rastafari encuentran en torno a la ley, es el que tiene que ver con el requisito de vivir en Etiopía de manera legal durante por lo menos 5 años consecutivos; el número aproximado de repatriados que han podido acceder a este proceso, es de aproximadamente 20 individuos; y un caso particular que puede representar a éstos, es el de Sister Elizabeth<sup>84</sup>, quien al vivir en Etiopía de manera documentada por más de 10 años, acudió a las oficinas migratorias para iniciar dicho proceso; pero en el camino, se encontró con la siguiente situación:

“cuando yo apliqué para la obtención de mi ciudadanía etíope, yo ya tenía 11 años viviendo documentadamente aquí [en Etiopía], pero las autoridades me dijeron que era demasiado tarde porque sus leyes habían cambiado y que ahora no era posible darle la ciudadanía a los extranjeros; entonces me dijeron que lo que me podían dar era mi permiso de residencia permanente, pero que para eso, tenía que vivir de manera documentada por los últimos 15 años [...] el año pasado, cumplí ese requisito así que fui a migración para aplicar para mi permiso de residencia permanente y luego de que las autoridades recibieran mis documentos, me dieron buenas esperanzas, pero después de unos días me dijeron que la ley había cambiado nuevamente y que mi documentación se quedaría archivada esperando el momento para ser procesada” (Entrevista con Sister Elizabeth, Noviembre 28 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

De esto, se derivan dos hechos bastante relevantes; el primero, que debido a la denegación que Sister Elizabeth experimentó al optar por la naturalización, el Estado etíope violó un derecho humano fundamental: el derecho a una nacionalidad y a decidir cambiar de nacionalidad; y el segundo, el hecho de que éste, transgredió sus propios estatutos sobre la nacionalidad al negar arbitrariamente la potestad que Sister Elizabeth (y otros repatriados que cubren los requisitos) tenía para elegir la naturalización, ya que en realidad, no existe una “nueva ley” o un “cambio de leyes” que revoque del derecho que los ciudadanos extranjeros tienen para optar por la ciudadanía etíope vía la naturalización.

Y aunque realmente (como veremos en el capítulo 6) no todos los repatriados necesitan o desean conseguir el reconocimiento jurídico-legal como ciudadanos etíopes; los ejemplos citados más arriba, nos brindan información relevante no sólo referente a los vacíos

---

<sup>84</sup> Sister Elizabeth es una Rastafari no afrodescendiente originaria de Inglaterra repatriada a Etiopía desde Manchester; es adepta a la organización de las 12 Tribus de Israel.

institucionales y desfases en la aplicación de la ley, sino también, sobre las implicaciones en materia del otorgamiento o la supresión de una serie de derechos que el Estado etíope garantiza únicamente a sus ciudadanos; derechos que también están inscritos de manera oficial en la constitución etíope de 1995.

Lo anterior queda estipulado en la cláusula segunda del artículo 33 en donde se establece que cualquier *ciudadano etíope* tiene libertad de disfrutar de todos los derechos, protección y beneficios *derivados de su nacionalidad etíope*, y entre ellos, se encuentran el artículo 25 que señala que todos los ciudadanos de Etiopía son iguales ante la ley y tienen el derecho a ser protegidos de manera igualitaria por la ley sin ningún tipo de discriminación racial, nacional [étnica], de color, sexo, lenguaje, religión y posición política entre otras; el artículo 40 sobre el derecho a la propiedad privada; el 41 sobre el derecho libre a las actividades económicas, al acceso igualitario a los servicios sociales otorgados por el Estado como lo son la salud pública y la educación, y el 43 sobre el derecho a desarrollar proyectos económicos para apoyar su propia economía, entre otros (*Cfr.* con *Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia, 1995*. Énfasis mío).

Pero ahora bien, si tal y como ya hemos observado hasta aquí, la evolución del constitucionalismo en Etiopía es incapaz (en la práctica) de otorgar a los Rastafari tanto de primera como de segunda generación, el derecho a la ciudadanía etíope; ¿cuáles es la situación jurídica en la que éstos se encuentran al residir dentro de las fronteras políticas del Estado etíope? Y si los Rastafari de primera generación, a su “regreso” a la madre patria, no son considerados como etíopes regresando a casa, ¿cuál es el proceso jurídico por el que tienen que transitar a su llegada a Etiopía? Para dar respuesta a dichas interrogantes, pasemos a examinar las últimas dos secciones del presente capítulo.

### ***3.2. De Repatriados a Migrantes Indocumentados.***

Históricamente, el territorio etíope ha sido tanto el origen como el destino final de una cantidad importante de migrantes que transitan entre y hacia diversos destinos en África, Europa y Asia<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> En el caso de la migración de etíopes hacia distintas partes del mundo, esta práctica se potencializó a partir del régimen del Colonel Mengistu y para finales de la década de 1970, Etiopía era considerada como la nación con mayor producción de migrantes africanos, mientras que para 1992 (un año después de la deposición del régimen del Derg) se estimaba que alrededor de 1,000,000 de refugiados etíopes radicaban en África, Europa

Dentro de este contexto, sobre la migración internacional hacia Etiopía en particular y África en general, Bronwen Manby (2009) distingue una categoría de individuos que sin ser necesariamente “migrantes” o “extranjeros”, son considerados como tal. El autor subdivide a esta población en dos grandes grupos.

El primero, es el de los descendientes de migrantes de primera generación, y éste, no sólo incluye a los hijos de los europeos colonizadores, sino también, a otros grupos tales como los descendientes de asiáticos residentes en el Este y Sur de África, los libaneses del Oeste africano, y también, como veremos más adelante, a los descendientes de los Rastafari repatriados que ya han nacido dentro del territorio político de Etiopía.

El segundo grupo que de acuerdo a Manby es mucho más numeroso es sin embargo, poco conocido; se trata de los migrantes de primera generación que llegan a diferentes zonas del continente negro bajo la idea de la repatriación, es decir, el de los afrodescendientes de las diásporas (*Cfr.* con Manby, 2009:38); y es justamente en este grupo, en donde podemos clasificar a los Rastafari afrodescendientes con concientización diaspórica que desde diferentes latitudes, emprenden el viaje para radicar en Etiopía.

Pero en el caso particular que aquí me ocupa, además de resaltar la presencia de dichos grupos, también cabe destacar el asunto de los Rastafari no afrodescendientes que aunque son mínimos (alrededor de 15 individuos con los que yo tuve una comunicación constante), también son necesarios de mencionar dentro del contexto de Shashemane. Y aunque cada uno de estos tres grupos, tienen sus particularidades, dentro de la especificidad de Etiopía, existe al menos, un elemento que los unifica: la calidad jurídica de migrantes y de no ciudadanos del Estado receptor (entendido este último bajo una categoría teórica).

Así, las políticas migratorias que normalmente son bastante rígidas a lo largo y ancho del continente africano (Manby, 2009), se convierten en un obstáculo estructural *cuasi* impenetrable, ya que cuando los migrantes que residen por largas temporadas en el país receptor dependen totalmente de las insuficiencias sistémicas, el abuso del poder y las irregularidades y ambigüedades en la legislación en cuestión; el uso de las leyes migratorias

---

y América (Fransen y Kuschiminer, 2009:9). Mientras que en el caso de poblaciones extranjeras que migran hacia Etiopía, un número importante de individuos provienen de países como los Emiratos Árabes Unidos, Italia, Grecia y Armenia. Los armenios por ejemplo, ocuparon posiciones importantes dentro de la corte de los emperadores Menelik II y Haile Selassie I (De Paume, 2007), además de que en 1924 durante su visita a Israel, Tafari Makonnen ( el futuro emperador Haile Selassie I) adoptó a 40 armenios huérfanos que formaron la orquesta imperial (Bonacci, 2015b:9).

como una herramienta de Estado que controla a la población no ciudadana, se convierte en un problema mayor que normativiza jurídicamente la vida cotidiana de dichos individuos.

Y justamente es en este sentido, en el que analizaré las leyes migratorias en Etiopía para a partir de ello, dar cuenta de la forma en la que éstas, tienen la capacidad de regular en mayor o menor medida, la vida cotidiana de los Rastafari que tras asentarse en Shashemane, se convierten de repatriados que claman ser “etíopes”, a migrantes indocumentados con el estatus jurídico de no ciudadanos. Todo esto, sin dejar de asumir, como ya lo he mencionado, que estas regulaciones también son susceptibles de ser esquivas; una temática que abordaré en el capítulo 6.

### *3.2.2. La jurisprudencia etíope de la migración y el proceso para la obtención de visas.*

Las leyes migratorias en Etiopía están reglamentadas en 2 códigos jurídicos<sup>86</sup> que entre otros factores, establecen que para entrar a Etiopía, una persona considerada como extranjera, debe de tener consigo: 1) un documento de viaje válido y oficial, 2) una visa de entrada a Etiopía o un permiso de residencia expedido por las autoridades correspondientes, y 3) un certificado médico de salud, en caso de que éste sea requerido (IP No. 354/2003). De igual forma, las leyes establecen los diferentes tipos de visa que el Estado etíope otorga, y en esta materia, la RCMI-2004 explicita la forma y los individuos a los que se les pueden otorgar dichas visas; siendo sobre todo las de “negocios”, “inmigrantes” y “turísticas”, las que por lo general tienen o han tenido acceso los Rastafari repatriados. Pero si este grupo de individuos que llegan a Etiopía desde diferentes latitudes, son considerados en general y de manera “homogénea” como “turistas” que potencialmente pueden quedarse a residir de manera indocumentada dentro de las fronteras políticas de la nación, ¿cuál es la razón por la que bajo las normas migratorias, éstos tengan la capacidad de tramitar diferentes tipos de visa y con ello, de tener opciones jurídicas particulares y diferenciadas entre sí?

Esta interrogante nos lleva a plantear un tema bastante importante que tendrá que ser tomado en cuenta dentro del análisis subsiguiente, y éste, tiene que ver con el hecho de que si bien, las leyes migratorias están hechas para regular de manera general a los individuos extranjeros que desean entrar a la nación; gracias a la individualidad de cada una de estas

---

<sup>86</sup> La Proclamación No. 354/2003 sobre la Inmigración (PI-2003), y la Regulación No. 114/2004 del Consejo del Ministerio de Inmigración (RCMI-2004).

personas, cada cual, tiene la posibilidad de conseguir, de acuerdo a sus propios recursos y capitales simbólicos, sociales y materiales, diversos documentos válidos de entrada o salida al país dentro de la variada gama de posibilidades que la ley migratoria etíope ofrece.

Es por ello que al tener en cuenta este hecho, vale la pena mencionar dos temas que se derivan de éste: el primero, que las leyes migratorias se convierten en códigos jurídicos individualizables que perjudican o benefician de diferente forma a los individuos sobre las que se aplican; y el segundo, que en el caso de los Rastafari, la aplicación de dichos códigos, se convierte en otro elemento que acentúa su individualidad; es decir que la heterogeneidad interna de los repatriados, no tiene que ver únicamente con que éstos, provienen de una gran variedad de países, de tener un idioma, cultura y tradiciones propias de dicho lugar, de tener un color de piel específico, y de adscribirse a una organización Rastafari en particular; sino también, en virtud de tener la posibilidad de acceder o no, a ciertos beneficios otorgados por la ley. Y es justamente por esta razón, que en adelante, me centraré en presentar casos concretos que aunque son individuales, también son a la vez, representativos o un común denominador sobre la forma en que diferentes Rastafari han accedido o no, a los distintos tipos de visa y los diferentes tipos de residencia otorgados por el Estado etíope.

#### *3.2.2.2. Las visas de negocios y la obtención de los permisos de residencia.*

En términos migratorios, la visa de negocios es uno de los documentos más valiosos debido a que gracias a ésta, sus portadores tienen la facultad de tramitar el permiso de residencia temporal; de esta forma, cuando este tipo de visa caduca, los individuos que deciden quedarse a residir en el país, tienen la posibilidad de hacerlo bajo un estatus de residentes documentados. Sin embargo, la obtención de ésta, por sus características y requerimientos particulares, es bastante difícil, y en el caso de los Rastafari repatriados, estimo que de los 180 individuos con los que tuve un contacto cotidiano, aproximadamente 20 han tenido la posibilidad de acceder a ella.

De acuerdo a la RCMI-2004 en su artículo 16, los extranjeros que son elegibles para la obtención de esta visa, son aquellos que planean ingresar a Etiopía con la finalidad de desarrollar actividades de inversión, de emplearse dentro del sector formal (toda vez que hayan sido aceptados en dicho empleo antes del ingreso a la nación y de la aplicación para

dicha visa), de realizar actividades gubernamentales y diplomáticas, actividades humanitarias sin retribución económica, actividades académicas, de investigación, y actividades concernientes a los medios masivos de comunicación.

Pero dentro de toda esta diversidad de actividades que los extranjeros pueden realizar para la obtención de este documento, me enfocaré aquí en la que tiene que ver con las actividades de inversión, ya que de los 20 individuos mencionados, al menos 12, han tramitado su visa de negocios mediante esta modalidad. Por ello, para realizar el análisis también será necesario tomar en cuenta la ley estatal sobre la inversión extranjera que en su artículo 11, establece que el capital mínimo requerido para la inversión, es de 200,000 dólares americanos por cada individuo extranjero que desee invertir en el país (*Investment Proclamation No. 769/2012*).

Bajo estos parámetros, uno de los casos representativos de este grupo de repatriados, es el de Ras Alex<sup>87</sup> por medio de su proyecto hotelero del *Zion Train Lodge*.

En el 2005, tras una estancia anterior en Etiopía por tres meses, determinado a residir de manera permanente en Shashemane, Ras Alex ingresó a la nación junto con su esposa, Sister Sandrine<sup>88</sup>, mediante la obtención de visas turísticas (mismas que analizaré más adelante) que les brindaron 90 días de estancia documentada para planificar el que se convertiría en el proyecto de su nueva vida tras la repatriación.

Fue así que gracias a su experiencia previa en la Isla de Guadalupe dentro de un proyecto hotelero eco-turístico, Ras Alex decidió invertir su capital en la planificación y realización de un proyecto de “hotel cultural” en las inmediaciones del *Kebele 01* de Shashemane; y de acuerdo a su propio testimonio, debido a que en ese momento contaba con un capital mayor al previsto por las leyes de la inversión extranjera en Etiopía; el proceso para la obtención de la visa de negocios como prerrequisito para el posterior trámite del permiso de residencia temporal, fue bastante fácil ya que: “en realidad, como el capital que tenía era más que suficiente, todos los trámites se agilizaron porque como tú sabes; lo que busca el gobierno es dinero, así que por esa razón todo fue muy fácil” (Entrevista con Ras Alex, Septiembre 16 de 2014; Shashemane *Kebele 01*).

---

<sup>87</sup> Ras Alex es un Rastafari afrodescendiente de origen francés repatriado a Etiopía desde París; no está afiliado a alguna organización Rastafari en particular.

<sup>88</sup> Sister Sandrine es una Rastafari no afrodescendiente originaria de Niza, Francia; repatriada a Etiopía desde París; no está afiliada a alguna organización Rastafari en particular.

Pero ¿qué es lo que el caso de Ras Alex nos aporta para los fines de esta sección? La información recibida por parte de este repatriado, es de suma importancia ya que a través de ella, podemos dar cuenta de la forma en la que las leyes migratorias, bajo ciertas circunstancias, pueden ser bastante flexibles y no representar obstáculo alguno en términos legales para el asentamiento de los Rastafari que desean residir de manera permanente en Shashemane; pero tal y como ya anunciaba al inicio de la sección, su caso, también nos brinda la información empírica necesaria para observar la forma en que la ley migratoria, es capaz de subjetivar a las personas de un mismo colectivo que llega a Etiopía por la misma razón, pero que sin embargo, son tratados de diferente forma de acuerdo, entre otros factores, a sus capacidades económicas. Pero si de los 180 repatriados con los que tuve una constante interacción, tan sólo 20 son los que han tenido la oportunidad de tramitar una visa de negocios; el 89% restante, ¿bajo qué modalidad han ingresado a Etiopía? La siguiente sección se ocupará de dilucidar dicha cuestión.

### *3.2.2.3. Las visas turísticas y la imposibilidad para la obtención de los permisos de residencia.*

La visa turística, por ser la más accesible debido a que su obtención únicamente requiere que el solicitante posea documentos básicos tales como un ticket o comprobante de vuelo oficial que garantice su eventual salida del país (art. 3 de la PI-2003), es el documento migratorio con el que por lo regular, los Rastafari repatriados entran a la nación etíope. Sin embargo, aunque este documento es muy fácil de conseguir, su obtención, a diferencia de la visa de negocios, no conlleva la posibilidad de tramitar el permiso de residencia; por lo que estructuralmente, las regulaciones migratorias en torno a este documento, potencializan la residencia indocumentada de todos aquellos repatriados que tras la expiración de su visa, deciden quedarse a vivir en la Tierra Prometida. De allí que de mis 180 informantes, aproximadamente el 90% radiquen en Etiopía bajo el estatus jurídico de migrantes indocumentados.

Pero por otra parte, aunque la tramitación de esta visa es bastante sencilla, las reglas para acceder a ella también nos brindan la información necesaria para profundizar más en el modo en que las leyes migratorias, son capaces de subjetivar a los individuos de un mismo colectivo; y es que el hecho aquí, es que si bien, dicha visa está garantizada para todos los turistas que deseen entrar al país, la obtención de ésta, a la llegada al país dentro

de las instalaciones del aeropuerto internacional de Bole en Addis Ababa, sólo está garantizada para los ciudadanos de 36 Estados particulares<sup>89</sup>, mientras que los que no pertenecen a dichas naciones, tienen la necesidad de tramitar su visa turística previamente a su llegada a la nación. Bajo estos parámetros de los 160 informantes que entraron al país bajo la obtención de esta visa, entre el 22 y el 25% de ellos (de 35 a 40 individuos) tuvieron la oportunidad de tramitar el documento a su llegada al país.

Por otra parte, el 75% restante, por no pertenecer a un Estado que se beneficia de este ágil proceso, tuvo la necesidad de tramitar la visa antes de emprender el viaje; por lo que bajo dichas circunstancias, podemos observar que esta regulación se vuelve un obstáculo estructural que dificulta y retrasa el ímpetu de los Rastafari por viajar a Etiopía; sobre todo, cuando en los países de su residencia no existen embajadas o consulados etíopes capacitados para otorgar dicho documento.

En Jamaica por ejemplo, lugar de donde provienen la mayoría de los Rastafari residentes en Shashemane (al menos el 60%), no existe una embajada etíope y debido a que los nacionales de este país no pueden tramitar su visa turística al llegar a Etiopía<sup>90</sup>; quienes emprenden el viaje desde la isla caribeña, asumen mayores gastos y tiempo para la tramitación de la visa al no tener otra opción más que la de enviar su pasaporte y otros requerimientos, por correo postal a las embajadas etíopes en otros países, ya que solamente de esta forma pueden acceder a dicho documento.

Con estos parámetros, podemos observar que “el color de un pasaporte” es capaz de afectar el desplazamiento internacional de las personas, ya que dependiendo de la ciudadanía de los individuos, éstos pueden verse beneficiados o perjudicados por las leyes migratorias del país al que desean entrar. En este sentido, Ayelet Sachar (2009) opina que la ciudadanía nominal, se convierte en un vínculo que sobre todo, se distribuye por medio de una *lotería global* de la que resultan unos pocos ganadores (los que nacen en el norte político-económico o tienen acceso a una ciudadanía en esa región) y muchos perdedores (los que nacen en el sur político-económico); y de esta forma, podemos observar una vez

---

<sup>89</sup> Estos países son: Alemania, Argentina, Australia, Austria, Bélgica, Brasil, Canadá, China, Corea del Norte, Corea del Sur, Dinamarca, Eslovaquia, España, Estados Unidos de Norteamérica, Finlandia, Francia, Grecia, India, Holanda, Irlanda, Israel, Italia, Japón, Kuwait, Luxemburgo, México, Nueva Zelanda, Noruega, Polonia, Portugal, Reino Unido, República Checa, Rusia, Sudáfrica, Suiza, y Suecia.

<sup>90</sup> En la actualidad existe un consulado honorario etíope en Kingston, Jamaica; sin embargo, éste no está capacitado para tramitar las visas de entrada a Etiopía. Para mayor información ver: [www.workandjam.com/bl/government-agencies/consulate-of-ethiopia.htm](http://www.workandjam.com/bl/government-agencies/consulate-of-ethiopia.htm)

más, que la procedencia particular de cada uno de los repatriados, se convierte en un elemento de distinción y subjetivación en referencia a la aplicación de las normas migratorias. Pero además de ello, la regulación para la obtención o no de la visa turística al arribar al país, no es el único factor que se ve trastocado por la nacionalidad del solicitante, sino que también, y de mayor relevancia para la situación jurídica de los Rastafari repatriados, otro factor que se ve afectado de manera directa por los países de procedencia, es el que tiene que ver con los tiempos de caducidad de dicha visa.

Esto lo podemos observar de manera más concreta con el caso de Sister Linda<sup>91</sup>, quien al ser una ciudadana estadounidense, no únicamente goza del beneficio de obtener su visa al arribar a Etiopía, sino también, de tener la oportunidad de radicar en el país de manera documentada (sin la obtención de un permiso de residencia temporal) por una cantidad de tiempo mucho mayor a la de cualquier otro repatriado no estadounidense<sup>92</sup>.

“únicamente cada dos años me preocupo de tener que ir a Estados Unidos a renovar mi visa; por ejemplo, en 2011 vine a Etiopía para quedarme a vivir de manera definitiva y no fue sino hasta el 2013 que tuve que regresar a Estados Unidos para tramitar mi nueva visa [...] el único requisito es que tramitemos esa visa en Estados Unidos, así que en realidad, aunque el viaje es muy largo y a mí no me gusta hacerlo; debido a que yo no quiero estar viviendo de manera ilegal, en 2013 hice ese viaje y ahora en 2015 tendré que volverlo a hacer” (Entrevista con Sister Linda, Agosto 21 de 2014; Shashemane *Kebele* 010)<sup>93</sup>.

Este hecho es de suma relevancia por dos factores; el primero, por el hecho de que bajo estos parámetros, de manera intrínseca, el testimonio anterior nos demuestra que no todos los Rastafari tienen la necesidad de adquirir la ciudadanía etíope y en el proceso (debido a que Etiopía no acepta la doble ciudadanía) perder la del Estado de su procedencia, ya que en ciertas circunstancias es beneficioso el ostentar una ciudadanía diferente a la etíope; en el capítulo 6 volveré a este punto, pero pasando al segundo factor que se desprende del testimonio anterior, es importante mencionar que si anteponemos la situación jurídico-legal de Sister Linda como una “turista” que puede vivir en Etiopía de manera documentada por

---

<sup>91</sup> Sister Linda es una Rastafari afrodescendiente originaria de Estados Unidos de Norteamérica repatriada a Etiopía desde Nueva York; está afiliada a la organización de las 12 Tribus de Israel.

<sup>92</sup> En cifras representativas, el caso de Sister Linda lo pude observar en al menos 10 repatriados que cuentan con la ciudadanía estadounidense.

<sup>93</sup> La razón de ello es que debido a las relaciones diplomáticas entre Estados Unidos y Etiopía, existe un convenio entre los dos Estados que entre otras cosas, permite a los ciudadanos estadounidenses el acceder a visas turísticas con un lapso de validez de 2 años; lo que posibilita a este tipo de repatriados, de la oportunidad de gozar de un margen de tiempo mayor sin que tenga la preocupación de adquirir un estatus jurídico-legal de migrantes indocumentados.

un lapso continuo de dos años, frente al testimonio de uno de los muchos Rastafari residentes en Shashemane que han entrado a Etiopía con una visa turística válida por 3 meses, podemos observar la gran diferencia que puede existir entre el ostentar una u otra nacionalidad. El testimonio en cuestión es el de un Rastafari afrodescendiente originario de Londres<sup>94</sup> perteneciente a la E.W.F. Inc., quien al ingresar a Etiopía con una visa turística, tras intentar por diferentes medios la obtención de su residencia legal, no tuvo otra opción más que la de quedarse a residir de manera indocumentada:

“yo entré a Etiopía con una visa turística por tres meses, y luego la renové por otros tres meses, después la renové por un mes más y eso lo hice como tres o cuatro veces hasta que las autoridades me dijeron que ya no lo podía hacer [...] en ese entonces, ellos [las autoridades migratorias] me dijeron que si quería me quedara en el país pero que no me volviera a presentar en la Oficina de Migración porque entonces tendría problemas; así que después de eso simplemente no pude renovar más mi visa turística y desde entonces no tengo visa, ni residencia ni nada por el estilo, así que de acuerdo al gobierno de Etiopía, yo vivo aquí de manera indocumentada” (Entrevista con anónimo, Septiembre 10 de 2014, Shashemane *Kebele* 010).

Y al igual que este repatriado, existen muchos otros Rastafari que por no contar con la ciudadanía de un Estado que mantenga relaciones diplomáticas con Etiopía bajo los mismos parámetros que Estados Unidos, tienen que tramitar la renovación de la visa cada 3, 2 o 1 mes; y por ello, en estas circunstancias, la subjetivación de los individuos del colectivo de Rastafari repatriados que se desarrolla por medio de las leyes migratorias, pone en ventaja o desventaja jurídica a cada uno de éstos, dependiendo de su país de origen.

Por todo lo anterior, aunque las visas turísticas que el Estado etíope otorga son mucho más accesibles para los repatriados; como herramienta jurídico-estructural, también son a la vez, normativas, restrictivas y discriminatorias toda vez que dentro de las normas de la *lotería mundial de la ciudadanía*, otorgan mayores o menores beneficios a sus portadores dependiendo de su nacionalidad. Pero debido a que este tipo de visa no es la única opción que los repatriados tienen para optar por la posibilidad de conseguir un documento legal que garantice su residencia documentada dentro del país; pasemos a la siguiente sección en donde analizaremos el último tipo de visa al que algunos repatriados pueden acceder.

---

<sup>94</sup> En algunas ocasiones, cuando la integridad social y jurídica de mis colaboradores corre el riesgo de perjudicarse por la información presentada, omitiré sus nombres, dejándolos en el anonimato o inscribiendo nombres falsos.

#### *3.2.2.4. Las visas de migrantes y el maridaje como potencial acceso al permiso de residencia.*

El último tipo de visa al que ciertos repatriados pueden acceder, es la llamada visa de migrante que de acuerdo al artículo 17 de la RCMI-2004, se otorga a los extranjeros que han sido adoptados por ciudadanos etíopes o a los que tienen un matrimonio oficial con un ciudadano(a) etíope y planifican vivir de manera permanente en Etiopía; por lo que además, de acuerdo al artículo 15 de la PI-2003, la obtención de este tipo de visa, al igual que la de negocios, tiene la capacidad de conceder a sus portadores, el derecho para la tramitación del permiso de residencia temporal o permanente.

Bajo estas regulaciones, 18 de mis informantes que han “contraído matrimonio” con ciudadanas etíopes, tienen la capacidad (teórica) de obtener dicha visa y permisos de residencia; pero debido a que en realidad esto no es así, surge la necesidad de preguntarnos, ¿por qué si dichos Rastafari tienen la oportunidad de utilizar las pólizas migratorias para su beneficio al tramitar este tipo de documentos, no lo han hecho? O ¿es que sí lo han hecho pero los resultados no han sido los esperados?

El otorgamiento de este tipo de visa, también contiene regulaciones que dificultan y restringen su acceso; y en el caso de los Rastafari repatriados, este tipo de obstáculos se centran sobre todo en dos principales problemáticas.

La primera de ellas tiene que ver con que la unión marital, debe de estar comprobada por un documento válido de matrimonio que de acuerdo al Código Civil de 1960 (código que hasta la actualidad sigue en vigor) se confiere por tres diferentes vías: mediante un matrimonio civil ante la Oficina del Estatus Civil (OEC) de la comunidad en donde residan los cónyuges; mediante un matrimonio religioso en donde la institución religiosa en cuestión, entrega un documento que posteriormente debe de ser presentado para su registro ante la OEC o en su defecto, ante un notario; o mediante un matrimonio por usos y costumbres llevado a cabo respecto las normas de las costumbres de la región o comunidad en donde se realiza, y que en última instancia, también debe de ser registrado ante un notario o ante las OEC (*Cfr. con arts. 597, 605 y 606 del Civil Code of The Empire of Ethiopia. Proclamation No. 165 de 1960*).

Bajo estas circunstancias, el problema para los Rastafari repatriados que se han casado con ciudadanos etíopes, es que generalmente lo han hecho bajo la unión libre o en alguna

ceremonia de carácter social que no implica el registro de manera oficial y legal de dicha unión según las instancias estipuladas por la ley; por lo que en términos legales, bajo el escrutinio del Estado, este tipo de alianzas son inválidas, no reconocidas e inexistentes.

Un ejemplo de ello es el caso de Ras Kawintseb y Tarikwa, quienes hace más de 17 años, contrajeron matrimonio a través las normas tradicionales sin registrar dicha unión ante las autoridades civiles:

“Tarikwa y yo nos casamos a la manera tradicional etíope pero por lo social, no por la iglesia ni por el civil. Por lo social es una unión que se hace por medio del *shemagle*, es decir, mediante un consejo de ancianos de la comunidad que dan su visto bueno de la unión y bendicen la relación. Sin embargo no tenemos algún papel de las autoridades municipales que avale nuestra unión” (Entrevista con Ras Kawintseb, Mayo 9 de 2015, Shashemane *Kebele* 010).

El segundo obstáculo estructural con el que la mayoría de los repatriados se encuentran, tiene que ver con el hecho de que todos estos individuos han conocido a sus esposas tras vivir algún tiempo en Etiopía (regularmente de manera indocumentada); por lo que la tramitación de dicha visa, se complica no tanto por registrar o no su matrimonio ante la OEC, sino por una razón de carácter mucho más normativa, al ser considerados como migrantes indocumentados, pues antes de poder hacer cualquier trámite legal en torno al registro civil sobre su matrimonio, deben de iniciar el proceso para regularizar su estatus jurídico migratorio<sup>95</sup>.

Un ejemplo de ello nos lo proporciona un Rastafari de origen Trinitario quien a pesar de haber estado casado con su esposa etíope desde hace 19 años; tan sólo 9 años atrás, al enterarse de la posibilidad de obtener su visa migratoria y el potencial acceso a un permiso

---

<sup>95</sup> Este proceso se tiene que desarrollar cuando cualquier extranjero residiendo al interior de Etiopía, se convierte en un “migrante indocumentado” desde el momento en el que su visa de entrada a la nación expira; cuando esto sucede, antes de poder hacer cualquier trámite legal, o de poder salir legalmente del país, el extranjero pasa a ser regido por los artículos 35 de la RCMI-2004 y 6 de la PI-2003, que establecen que dicho individuo, tiene que tramitar una visa de salida del país mediante un proceso en la Corte Nacional de Justicia en el que, de acuerdo al artículo 20 inciso 1 de la PI-2003, el procesado será acreedor a una sanción de encarcelamiento por un periodo no mayor a los 3 años y el pago de una multa no mayor a los 10,000 Birr (aproximadamente 452 dólares estadounidenses), además de que durante todo el proceso judicial, el infractor debe de pagar los honorarios de un abogado, los honorarios de la Corte, y hasta finales de 2014, la suma total de 20 dólares americanos por cada mes de haber residido de manera indocumentada desde la fecha de vencimiento de la visa de entrada o del permiso de residencia; mientras que a principios del 2015, dicha regulación se modificó al establecer que el monto a pagar sería de 5 dólares americanos por cada día de haber permanecido en Etiopía de manera indocumentada durante los primeros 15 días posteriores al vencimiento de la visa de entrada o el permiso de residencia, y de 10 dólares americanos por cada día de haber permanecido en Etiopía de manera indocumentada a partir del día 16 posterior al vencimiento de la visa de entrada o el permiso de residencia.

de residencia vía el matrimonio, realizó dicho proceso. Sin embargo, para entonces, ya contaba con al menos 14 años de radicar en Etiopía de manera indocumentada, factor que en última instancia le imposibilitó la obtención final de la visa de migrante:

“Hace algunos años inicié el proceso para conseguir mi residencia vía mi esposa porque ella es etíope, pero nunca lo pude terminar [...]; el proceso para obtener esa visa es relativamente sencillo; yo fui a la Corte, ahí pagué los honorarios que me pidieron y llené las formas para aplicar por la visa de migrante que luego me permitiría tramitar la residencia; en esa aplicación, como no tengo un papel oficial que avale mi matrimonio, luego de hablar con las autoridades, ellos aceptaron que únicamente presentara una carta escrita por mi esposa en donde ella aseguraba que nosotros estábamos casados; sin embargo, el problema fue que no pude completar el proceso porque antes de que me pudieran dar la visa de migrante, tenía que tramitar mi visa de salida del país y para hacer eso, tenía que pagar la multa por haber vivido de manera ilegal y esa multa era por aproximadamente 14 años, lo que hacía que el total a pagar fuera de unos cientos de miles de Birr” (Entrevista con anónimo, Noviembre 11 de 2014, Shashemane Kebele 010).

Este testimonio que aunque particular, representa a los demás Rastafari que se han casado con ciudadanas etíopes toda vez que de los 18 informantes que se encuentran en dicha situación, el 90% conocieron a sus compañeras tras radicar en Etiopía de manera indocumentada por una cantidad determinada de tiempo; por sí mismo habla del laberinto legal por el que los Rastafari repatriados tienen que pasar al desear acceder por esta vía a la visa de migrantes y al potencial permiso de residencia documentada.

No obstante, dentro de las leyes del maridaje, existen otros casos de repatriados (el 10% restante) que sí han tenido la capacidad jurídica de obtener ciertos beneficios garantizados por el Estado etíope.

De acuerdo a las leyes de nacionalidad, los extranjeros casados con nacionales etíopes, están posibilitados para obtener la ciudadanía toda vez que presenten un certificado de matrimonio, cuenten con un lapso mínimo de dos años desde la realización del matrimonio a la fecha de la aplicación para la naturalización, y vivan en Etiopía de manera documentada y continua durante un año anterior a la fecha de la aplicación (*Ethiopian Nationality Proclamation No. 378/2003*).

Debido esta regulación, al cumplir con todos los requisitos, Priest Shaz comenzó el trámite para obtener la ciudadanía etíope vía la naturalización; aunque en el proceso, las autoridades correspondientes hicieron saber a éste, que el requisito para la naturalización no era el de un año de residencia documentada dentro de la nación, sino “de 10 años consecutivos para posteriormente, tener el derecho de aplicar por la ciudadanía vía el

matrimonio” (Entrevista con Priest Shaz, Agosto 27 de 2014, Shashemane-Kuyra), con lo que podemos observar, que en este caso, las autoridades migratorias nuevamente transgredieron el código jurídico migratorio al estipular de manera arbitraria, un requisito de temporalidad 9 veces mayor al previsto por la ley.

Pero cuando esto sucedió, Priest Shaz, considerando el artículo 28 inciso 3 de la RCMI-2004, determinado a tomar ventaja de su matrimonio con una ciudadana etíope, inició el proceso para la obtención de la residencia permanente que dicta dicha regulación; y fue de esta forma, que aunque las autoridades quebrantaron el código migratorio al otorgarle el permiso de residencia temporal y no el permanente, tuvo la oportunidad de utilizar las herramientas estructurales del Estado etíope para su propio beneficio:

“Junto con mi esposa, llevé mi certificado de matrimonio a las Oficinas de Migración en Addis Ababa y ahí, mi esposa testificó que estábamos casados. Las autoridades migratorias me pidieron como requisito depositar en la cuenta bancaria de mi esposa una cantidad de 30,000 Birr [aproximadamente 1,370 dólares estadounidenses]; y luego de eso ella tuvo que hacer una carta dirigida al Ministerio de Migración en donde certificaba que era mi esposa y que por tal motivo, pedía me otorgaran el permiso de residencia; después de eso, pagué 400 Birr [aproximadamente 20 dólares estadounidenses] para tramitar el permiso, y luego de eso me dieron la residencia temporal que tengo que renovar cada año” (Entrevista con Priest Shaz, Agosto 27 de 2014, Shashemane-Kuyra).

Pero aparte de esta posibilidad, el código migratorio de Etiopía posibilita a los extranjeros no casados con ciudadanos(as) etíopes, otras opciones legales para acceder al permiso de residencia temporal o permanente que garantice la estancia documentada dentro del país; y aunque estas opciones también son bastante restringidas, y a decir verdad, son muy pocos los repatriados los que han accedido a ellas, dentro de esta caracterización socio-jurídica general de los Rastafari de Shashemane, vale la pena hacer una revisión sobre ellas, toda vez que éstas, también nos brindan elementos para continuar observando la forma en que las leyes migratorias, son capaces de subjetivar los procesos y las condiciones jurídicas de los individuos pertenecientes a un mismo colectivo social.

### *3.2.3. Los permisos de residencia y la capacidad jurídica de los Rastafari repatriados para acceder a ellos.*

Durante las últimas décadas, con el acelerado fenómeno de la migración internacional, los discursos de derechos humanos interestatales y las instituciones supraestatales, han conducido a que diferentes Estados formulen códigos jurídicos que otorguen derechos a

ciertos individuos, para que de esa manera, si no es posible que se conviertan en ciudadanos al menos sean habitantes “legales” con acceso a algunos de los derechos sociales y civiles que el Estado en cuestión garantiza a sus ciudadanos (Faist, 2015:38).

Este tipo de estatus jurídico que se encuentra a mitad de camino entre los derechos ciudadanos y los derechos humanos; en el caso de Etiopía está regulado por la RCMI-2004 y la PI-2003 en donde se establece que el primer paso para la tramitación de un permiso de residencia, es la obtención de una “visa de negocios” o una “visa de migrante”; mientras que de acuerdo al artículo 15 inciso 1 de la PI-2003, los aplicantes son susceptibles de obtener dos tipos de residencia según sus condiciones particulares: el permiso de residencia temporal y el permiso de residencia permanente.

En cuanto al primero, ya observamos por medio del caso de Ras Alex que la visa de negocios ha capacitado a los 20 repatriados (de entre los que yo conocí que cuentan con este tipo de visa), de los elementos necesarios para poder realizar sus trámites para la obtención del permiso de residencia temporal; pero además de estos, existe un ejemplo particular que aunque no es representativo de los miembros de la comunidad (toda vez que son sólo 3 los casos que yo pude rastrear), me gustaría resaltar no únicamente porque a través de él podremos observar nuevamente la arbitrariedad de las autoridades al otorgar un permiso de residencia distinto al estipulado por la ley, sino además, porque plasma la forma en la que las actividades cotidianas de ciertos Rastafari dentro de la comunidad de Shashemane, son capaces de convertirse en herramientas políticas para demandar los procesos y documentos migratorios establecidos por la ley.

El evento se desarrolló a partir de lo dispuesto en la ley migratoria en donde se establece que el permiso de residencia permanente, se puede conferir a los portadores de visas de negocios bajo la realización de actividades de carácter humanitario sin remuneración económica alguna (Art. 27 del PI-2003); y aunque Mama Ital<sup>96</sup>, la repatriada que obtuvo su permiso de residencia por medio de dicha cláusula, no implementó su proyecto con tal fin; al enterarse de la posibilidad de que éste, la capacitaba para realizar el trámite para la obtención del permiso de residencia, emprendió el proceso que le brindó buenos frutos.

---

<sup>96</sup> Mama Ital es una Rastafari afrodescendiente originaria de Inglaterra repatriada a Etiopía desde Londres; es adepta a la Orden Nyahbinghi.

Esta repatriada llegó a Shashemane por tercera vez en Septiembre de 2014, y para Octubre de aquel mismo año, desarrolló un proyecto denominado *Fethari Study House* que tiene como objetivo principal, el de enculturar a los niños y jóvenes de Shashemane en las diferentes tradiciones y características culturales tanto de los grupos étnicos de Etiopía, como de otras culturas a lo largo y ancho de África; así como de apoyar a los estudiantes en las materias del programa curricular de la educación oficial de la nación.

Por consiguiente, para Febrero de 2015, buscando en las normas y regulaciones migratorias, se dio cuenta de que su proyecto podía calificar como una actividad de servicio humanitario sin retribución económica, y que a partir de ello, era posible iniciar los trámites para conseguir su permiso de residencia. Fue así que como primer paso para conseguir dicho objetivo, tomó la determinación de acudir a la Oficina del Ministerio de Educación para pedirles a las autoridades que fueran a conocer su proyecto con la finalidad de que éstos, le concedieran un documento oficial que reconociera su proyecto y que, citando el artículo 27 de la regulación ya mencionada, instaran a las autoridades migratorias a que le proporcionaran su visa de negocios y su posterior permiso de residencia. Posteriormente, tras la visita de las autoridades educativas y la obtención de dicho documento, Mama Ital acudió a las Oficinas de Migración en Addis Ababa en donde sucedió lo siguiente:

“el joven que me atendió me preguntó que qué era lo que buscaba, y yo le dije que por lo que decía la ley, yo estaba buscando que me otorgaran el permiso de residencia permanente. Le entregué el documento de las autoridades de educación y mi pasaporte, y entonces él salió a hablar con un policía; en ese momento yo me asusté porque recordé lo que le pasó a otra mujer de Shashemane que fue arrestada, y entonces pensé que ahora me arrestarían porque mi visa había expirado, así que pensé que ahora estaba en un problema muy grande. Luego de hablar con el policía y con otro trabajador, el joven regresó y me dijo ‘ya te hemos visto muchas veces por aquí’, y yo le dije ‘sí, sí, es porque en realidad quiero vivir aquí documentadamente’; entonces se me quedó viendo y luego de un momento dijo ‘está bien, te voy a dar la residencia’ y mi primera reacción fue decirle ‘¿de verdad?’, y dentro de mí no podía creer lo que estaba sucediendo, entonces me dijo ‘sí, sí, te la daremos, sólo ve a la ventanilla 77 porque tu visa está vencida desde hace 6 días’. Luego de eso, hice todo el trámite y al final, me dieron la residencia temporal válida por un año” (Entrevista con Mama Ital, Abril 20 de 2015, Shashemane *Kebele* 01).

Dentro del caso de Mama Ital, podemos observar que aunque las autoridades fueron mucho más flexibles durante todo el proceso que culminó con la obtención de un documento legal; continuaron reproduciendo el abismo existente entre la ley escrita y la práctica burocrática de la misma, ya que en dicho proceso, existieron dos irregularidades (la de la anulación del

trámite para la regulación migratoria dentro de las instancias de la Suprema Corte de Justicia una vez que su visa expiró; y del beneficio de un permiso de residencia temporal y no permanente como lo estipula la ley). Bajo estos parámetros, podemos observar que cotidianamente, existen diversos intersticios que en ocasiones, pueden perjudicar a los repatriados, mientras que en otras, los pueden beneficiar.

Pero como ya hemos visto hasta aquí, en la mayoría de los casos, el proceso estructural del trámite migratorio por el que los Rastafari tienen que pasar a su llegada a Etiopía, los obliga a residir de manera indocumentada en el país que hasta antes de su repatriación identificaban como el verdadero hogar; y por ello, en la última sección del presente capítulo, analizaré las principales consecuencias legales que estos individuos tienen que afrontar en su vida cotidiana al no contar con un documento legal que respalde jurídicamente su estancia en el país.

### *3.3. Los Rastafari repatriados en Shashemane: migrantes indocumentados sin derechos ciudadanos.*

El estatus jurídico de “migrantes indocumentados” con el que cuentan al menos el 90% de los Rastafari residentes en Shashemane, no es en sí, un factor que impida su asentamiento en la Tierra Prometida, ya que de hecho, en contadas ocasiones, son las mismas autoridades migratorias quienes instan a los repatriados a quedarse a residir en Shashemane al expresarles que “toda vez que no se aparezcan en las Oficinas de Migración, pueden quedarse a residir sin el riesgo de ser deportados o encarcelados por no tener documentos oficiales de residencia” (Entrevista con Ras Kawintseb, Noviembre 11 de 2014, Shashemane *Kebele* 010).

Sin embargo, la importancia de resaltar dicha condición jurídica, es por el hecho de que en la vida cotidiana, sí afectan de una u otra forma tanto la estabilidad emocional, como la agencia de los repatriados; sobre todo en lo que tiene que ver con el poder elegir libremente sus actividades de remuneración económica; con el hecho de poder tener acceso a la propiedad; el de poder garantizar que sus descendientes gocen de educación superior; y el de poder optar por la seguridad, que dentro del sector social, el Estado etíope, al menos en la teoría, sí garantiza a la población reconocida como ciudadana.

Bajo estas circunstancias, en términos de la “estabilidad emocional”, la obtención de la ciudadanía etíope para los Rastafari repatriados, implica una dimensión simbólica

fundamental, ya que más allá de los derechos que con ella pueden adquirirse, lo que también está en juego, es la obtención de una cierta justicia histórica y de ganar una batalla que tiene que ver con una cuestión de orgullo, de devoción y de afecto hacia lo que Etiopía significa para ellos en términos de una madre tierra.

Un ejemplo de ello, me lo proporcionó un Rastafari jamaicano perteneciente a las 12 Tribus de Israel, quien al preguntarle sobre si para él, la obtención de la ciudadanía etíope era algo relevante dentro de su vida cotidiana, luego de haber inundado sus pupilas con lágrimas cristalinas, expresó lo siguiente:

“Yo he vivido en Etiopía por casi 40 años y vine a este sitio porque en Jamaica aprendí que Etiopía era mi verdadero hogar; pero desde que llegué a Etiopía las autoridades y las personas no hacen más que recordarme a diario que soy un jamaicano; ellos no me reconocen como un etíope porque ellos no saben que mis antepasados fueron arrancados de estas tierras para ser vendidos como animales en el país en donde yo nací. La ciudadanía etíope, no cambiaría mucho mi vida actual porque ahora yo tengo mi negocio y no necesito de otra cosa para sobrevivir aquí; pero la obtención de la ciudadanía sí cambiaría mi ánimo porque ahora que soy viejo, me gustaría morir sabiendo que finalmente el gobierno me reconoció como un etíope que regresó a casa, y porque me gustaría decirle con orgullo a mis familiares en Jamaica y a los Rastafari de todo el mundo, que finalmente, luego de una gran lucha, el gobierno me reconoció como etíope; de esa forma, al morir, cuando me encuentre con mis ancestros, podría decirles que cumplí el sueño de mi vida y que también les hice justicia a ellos que fueron arrancados de la madre patria” (Entrevista con anónimo, Marzo 12 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Lo anterior, nos deja en la posición de observar que en varios casos, la obtención de la ciudadanía etíope no se trata en primera instancia de conseguir ciertos beneficios legales, sino más bien, de tener la capacidad política de no únicamente autodefinirse como etíopes que han regresado a casa, sino de ser reconocidos como tales por los demás miembros de la sociedad, y en especial, por el pueblo y el Estado etíope.

No obstante, aparte de estos casos, también existen otros en donde el estatus jurídico de migrantes indocumentados, se convierte en un lastre legal que dentro de su habitualidad en Shashemane, no únicamente les afecta en la nula obtención de derechos políticos como el derecho a votar y ser votados (que de hecho, es algo poco relevante para la mayoría de los Rastafari debido a su historia de resistencia política en el Caribe, y su posterior actitud anti sistémica y apolítica), sino que además y de manera más importante, les perjudica en diferentes actividades de la vida cotidiana.

En cuanto a este aspecto, para tener una visión más profunda sobre la forma en que el estatus jurídico de migrantes indocumentados afecta o no a los Rastafari en su diario transcurrir, centraré la atención en 3 derechos sociales y cívicos a los que éstos no pueden acceder por el hecho de no ser ciudadanos etíopes.

### *3.3.2. El derecho vedado a la educación superior.*

Uno de los principales campos en los que sobre todo, los Rastafari jóvenes (tanto quienes se han repatriado a temprana edad, como quienes ya han nacido en Etiopía) se ven afectados por el hecho de no tener un estatus jurídico de ciudadanos, es el de la educación superior. En este rubro, los artículos 41 inciso 4, y 90 incisos 1 y 2 de la Constitución de 1995, establecen, entre otras obligaciones que el Estado etíope debe de garantizar a sus ciudadanos, el derecho al acceso libre y gratuito a la educación (*Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*).

En Shashemane, las instituciones gubernamentales encargadas de hacer cumplir dicha obligación estatal, son básicamente una escuela técnica y vocacional, una escuela preparatoria, dos escuelas secundarias y siete escuelas primarias (Abraham, et al, 2006:23); por otra parte, la proliferación de una cantidad importante de colegios privados, se convierten en la opción no gubernamental que los pobladores de Shashemane tienen para acceder a la educación, aunque en este último caso, dichos institutos sólo cubren la enseñanza primaria y media superior.

Debido a que la educación hasta el nivel medio superior, momento en el que los niños y jóvenes aun no cuentan con un documento oficial que certifique la ciudadanía nominal, está garantizada para toda la población sin la discriminación de nacionalidad, la mayoría de las familias de Rastafari repatriados, optan por enviar a su hijos a escuelas gubernamentales. Sin embargo, esta situación se complica cuando los jóvenes llegan al nivel universitario; pues como muchas otras leyes en Etiopía, la de la educación se vuelve bastante ambigua ya que mientras que en algunos casos, la “extranjería” de los estudiantes se vuelve un obstáculo que trunca sus deseos de ingresar a la universidad, en otros, esta misma situación jurídica no tiene implicación alguna.

Sobre esta situación Shelene Gomes (2011), en su estudio sobre los repatriados de Shashemane, establece que tras la aplicación de los exámenes nacionales para el ingreso a

la universidad, *todos* los jóvenes Rastafari aspirantes en diferentes años, han sido rechazados; y cuando especula sobre la razón por la que esto sucede, haciendo uso de dos casos concretos, opina que el principal problema no es en sí, la carencia del documento de nacionalidad, sino el nombre extranjero de los solicitantes (2011:223).

No obstante, dentro de mi propia pesquisa pude observar que en realidad existen algunos jóvenes Rastafari que aunque no tienen ciudadanía y nombre tradicional etíope; sí han podido ingresar al nivel universitario. Entonces, ¿cuáles son las otras razones que explican que algunos jóvenes Rastafari puedan gozar de este derecho mientras que otros no?

Uno de los jóvenes Rastafari no ciudadanos etíopes que sí tuvo la posibilidad de adquirir este derecho, fue Jonathan Dyer<sup>97</sup>, un Rastafari nacido en Etiopía en 1990 de padre jamaicano y madre etíope; pero si el nombre de este joven, no cumple con las normas tradicionales de los nombres en Etiopía, ¿de qué forma pudo ingresar al nivel universitario?, o ¿es que acaso, la reflexión de Shelene Gomes (2011) en torno al nombre extranjero, está errada? Para responder a esto, iniciemos por revisar los códigos jurídicos en materia nominal.

De acuerdo al Código Civil de 1960, los nombres en Etiopía deben de estar compuestos por el nombre de pila, seguido del nombre de pila del padre, y si la familia lo desea, del nombre de pila del abuelo y del bisabuelo (*Cfr.* con arts. 33-36 del Civil Code of The Empire of Ethiopia); es decir que si por ejemplo, un etíope lleva por nombre Mulugeta Aberra (nombre de pila: Mulugeta, y nombre de pila de su padre: Aberra), cuando éste tenga un hijo o una hija y seleccione como su nombre de pila, Henok, después de este nombre tendrá que agregar su propio nombre de pila, y por ende, el nombre completo de su hijo sería Henok Mulugeta.

Entonces, el nombre de Jonathan Dyer, jurídicamente se vuelve incompatible con la tradición y ley etíope debido a que no es que únicamente este nombre sea distinto en términos lingüísticos a los utilizados por los etíopes; sino también, a las normas que dictan que debido a que su padre llevaba por nombre Noel Dyer, su descendiente debió de haberse llamado Jonathan Noel.

---

<sup>97</sup> Jonathan Dyer es un joven Rastafari nacido en Etiopía. Su padre, Noel Dyer fue un Rastafari afrodescendiente originario de Jamaica perteneciente a la *Ethiopian World Federation*, y dentro de la comunidad Rastafari Internacional, es reconocido como el hombre que desde Inglaterra, llegó caminando a Etiopía.

Sin embargo, en realidad, las normas constitucionales referentes al derecho a la educación, no dictan en ningún momento el requisito de ostentar un “nombre etíope” para poder acceder a dicho derecho, y aunque si bien, de manera indirecta, el nombre de los solicitantes puede evidenciar su origen nacional, en realidad, a diferencia de Gomes, opino que este hecho no repercute de sobremanera en la obtención o no de un lugar para estudiar la universidad; entonces ¿qué otros factores pueden ser de importancia dentro de todo este proceso?

La respuesta a ello quizá la podamos encontrar en la información que Jonathan Dyer me brindó en donde me explicó que aunque a veces el nombre de la persona sí influye en el resultado; en realidad, la cuestión tiene que ver más con la forma en la que uno llena la solicitud para la realización del examen nacional:

“Tres meses antes de terminar la preparatoria hay un examen que llaman examen de entrada; antes de hacer el examen, ellos [el ministerio de educación], te dan unos documentos en donde pones tu nombre, las escuelas a las que has ido, el lugar en donde vives, tu nacionalidad, el campus de la universidad al que quieres ir y la carrera que te gustaría estudiar [...] por supuesto yo puse que era etíope porque yo soy etíope por el hecho de haber nacido aquí, pero por ejemplo, tres de mis amigos que hicieron el examen el mismo año que yo, pusieron nacionalidad jamaicana porque ellos habían venido de Jamaica pero prácticamente crecieron aquí; pero lo que pasó, es que a ellos no los aceptaron en ninguna universidad y yo pienso que la razón es el hecho de que pusieron Jamaica en vez de Etiopía” (Entrevista con Jonathan Dyer, Febrero 12 de 2015, Shashemane *Kebele* 01).

Pero, ¿qué es lo que todos estos datos nos sugieren? ¿cuál es el verdadero proceso que las autoridades educativas emprenden para seleccionar a los estudiantes? En términos de lo que la ley escrita demanda, la educación superior en Etiopía es una obligación que el Estado debe sufragar para los ciudadanos; y según la constitución de 1995, dentro del contexto federativo y multicultural de la nación, los ciudadanos etíopes son entendidos como “las naciones, nacionalidades y personas de Etiopía”, en tanto un grupo de individuos que comparten en gran medida, una cultura en común o costumbres similares, una inteligibilidad mutua del lenguaje, una creencia sobre una identidad en común o sobre identidades relacionadas, una composición fisiológica común, y un hábitat identificado en común y contiguo (*Cfr.* con artículo 39 de la *Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*).

De esta manera, el Estado etíope reconoce a poco más de 80 grupos étnicos como colectividades que forman parte de la nación, y debido a que como ya mencioné en otro

lugar, la premisa constitucional de “las naciones, nacionalidades y personas de Etiopía”, atribuye a los etíopes de una soberanía universal capacitándolos del derecho a identificarse primero como nacionales de su grupo étnico y luego como ciudadanos etíopes; tienen la posibilidad de establecer en cualquier documento y solicitud legal, su pertenencia a la nación por medio de la adscripción e inscripción de su nacionalidad como grupo étnico de procedencia, de su ciudadanía etíope, o de ambas.

Así, en consecuencia a lo anterior, cuando una persona en cualquier tipo de solicitud oficial, explicita su adscripción a una nación o nacionalidad diferente a la de los poco más de 80 grupos étnicos que el Estado etíope reconoce como ciudadanos, automáticamente se convierte en no ciudadano del Estado etíope; y sobre este supuesto, es que probablemente, los jóvenes Rastafari que como en la información brindada por Jonathan, no ponen en el espacio de la nacionalidad: “etíope” o cualquier otro gentilicio reconocido como ciudadano etíope; al no ser distinguidos como ciudadanos etíopes, pierden el derecho a obtener un lugar dentro de la matrícula universitaria.

Sin embargo, de todo ello, surge otra problemática que tiene que ver con que en realidad, ni los jóvenes Rastafari reconocidos como no ciudadanos etíopes, ni los etíopes locales reconocidos como ciudadanos etíopes, cuentan con papeles oficiales que acrediten o no su ciudadanía nominal; es decir que dicho reconocimiento, en efecto no es *de iure*, sino *de facto*, toda vez que la mayoría de los individuos que componen ambos grupos sociales, no cuentan con los tres principales documentos que acrediten la ciudadanía etíope: certificado de nacimiento, credencial de identificación nacional conocida como *credencial del Kebele*, y/o pasaporte etíope. Entonces, ¿el reconocimiento *de facto* de la ciudadanía etíope, es lo que realmente cuenta a la hora de obtener o no el derecho a la educación? Y si es así, al no ser un reconocimiento *de iure* ¿cuáles son los elementos que se toman en cuenta para determinar quién es un nacional y quién no lo es? Nuevamente aquí, Jonathan Dyer explica la situación de la siguiente forma:

“existe un sistema de educación en donde ellos [las autoridades] tienen los datos de todos los estudiantes de Etiopía, y por tanto, la finalidad de llenar los documentos antes del examen de entrada a la universidad, es porque prácticamente aquí uno no tiene documentos de identificación; así que la forma en la que ellos se dan cuenta si tú eres etíope o no, es al cotejar la información que pones en esos documentos con la información que ellos tienen en su archivo, así que si eres un etíope, en consecuencia toda tu vida has estado estudiando en escuelas etíopes, y ellos tienen la información de si has estudiado en escuelas etíopes o no, y esa es una de las

mayores pruebas que tienen para saber si la persona es etíope o no” (Entrevista con Jonathan Dyer, Febrero 12 de 2015, Shashemane *Kebele* 01).

Así pues, tras esta examinación, tomando en cuenta que algunos Rastafari no reconocidos como ciudadanos etíopes, han tenido la oportunidad de ingresar a la universidad nacional mientras que otros no; es necesario reconocer, que debido a que el sistema educativo en Etiopía es bastante endeble en torno a lo que dictan los estatutos constitucionales, la condición jurídica de los Rastafari en tanto no ciudadanos etíopes, no necesariamente juega en su contra a la hora de demandar el derecho a la educación; pero también, por otra parte, gracias al abismo existente entre la ley escrita y la aplicación de la misma; dicho estatus jurídico se convierte en un elemento que desestabiliza la certidumbre de los miembros de este colectivo, al vivir cotidianamente dentro de una situación ambigua que no les deja tener certeza sobre los derechos a los que pueden o no pueden acceder.

### *3.3.3. El derecho vedado al trabajo dentro del sector de la economía formal.*

Otro derecho que de acuerdo al artículo 18 inciso 4 de la RCMI-2004 no pueden tener los migrantes indocumentados, es el del trabajo dentro del sector formal; por lo que dicha restricción, incapacita a los Rastafari de tener una gama abierta de opciones para conseguir trabajos remunerados que les permitan la subsistencia.

Para analizar dicha restricción, presentaré el caso de un repatriado originario de Barbados, quien al no tener documentos de residencia, desde que llegó a Etiopía en 2001, no tuvo otra opción de trabajo más que la de hacer artesanías (collares y pulseras) para venderlos como *souvenir* en el patio del Cuartel General de las 12 Tribus de Israel.

Para ese entonces, la inflación económica en Etiopía aún no se resentía y debido a esto, la mayoría de los productos básicos de consumo eran de bajo costo, lo que le favorecía económicamente a dicho repatriado ya que “un buen plato de comida costaba 5 Birr, un refresco costaba 3 Birr y en el cuartel de las 12 Tribus, podías comprar un plato lleno de cacahuates por 50 centavos y un pedazo de pan por otros 50 centavos, así que lo que hacía, era hacer las artesanías y venderlas cada una por 2 o 3 Birr y de esa forma sobrevivía día a día” (Entrevista con anónimo, Febrero 14 de 2015; Shashemane *Kebele* 01).

Con el tiempo, este Rastafari comenzó a preparar desayunos caseros que vendía a los niños estudiantes de escuelas como la *Jamaica Rastafari Development Community School*,

hasta que finalmente, se animó a pedir algún trabajo dentro de dicha institución; y al ser ésta, una institución educativa auspiciada tanto por los miembros Rastafari repatriados, como por los asentados en otros países; le fue más fácil el poder acceder a un trabajo sin la necesidad de tener un documento legal.

Al comienzo, el trabajo que este Rastafari pidió dentro de la JRDC, fue como maestro de arte debido a que esa era su especialidad, sin embargo, para ese momento, la JRDC al tener un presupuesto reducido no podía pagar por los servicios de este repatriado, y entonces, él les pidió la oportunidad de trabajar sin una remuneración económica completa, tras lo que comenzó a trabajar con un salario muy bajo que apenas y le alcanzaba para sobrevivir.

No obstante, luego de prestar sus servicios como maestro de arte, dicho repatriado tuvo la oportunidad de tomar una vacante en la JRDC como maestro de inglés para los niños del *kinder garden*:

“eso en realidad era algo nuevo para mí porque yo nunca había dado clases de inglés y mucho menos a niños tan pequeños, sin embargo lo intenté y funcionó; la paga era poca y en realidad yo estaba trabajando de manera ilegal porque no tenía un permiso para trabajar, pero ya sabes, esa escuela la fundaron personas Rastafari y simplemente me ayudaron dándome el trabajo aunque yo no estuviera de manera legal” (Entrevista con anónimo, Febrero 14 de 2015, Shashemane *Kebele* 01).

Sin embargo, tras 5 años de trabajar como maestro de inglés, por problemas internos en la JRDC, el protagonista de nuestra historia tomó la determinación de dejar el trabajo para regresar a sus antiguas labores como artesano, mismas que en la actualidad, combina con otro tipo de actividades que le permiten el sustento de cada día:

“Ahora hago un poco de artesanías, y también hago panqués y palanquetas de cacahuete, vino artesanal con sabores de diferentes frutas, y pinto casas y puertas; también canto así que algunas veces me contratan para cantar y hace tiempo, conseguí una computadora y un programa para hacer música, así que he hecho mis propias pistas y grabado mis propias canciones, así he hecho mis *demos* y eso también me permite conseguir un poco de dinero” (Entrevista con anónimo, Febrero 14 de 2015, Shashemane *Kebele* 01).

Esta historia, nos deja entrever una situación común a la mayoría de los Rastafari residentes en Shashemane (al menos el 90% de mis informantes que por no tener un permisos de residencia y trabajo, no cuentan con la posibilidad de realizar una actividad remunerada dentro del sector económico formal); y aunque en ciertas ocasiones, estos individuos han tenido la opción de emplearse en los proyectos que otros Rastafari han desarrollado legalmente debido a la obtención de visas de negocios y permisos de

residencia temporales o permanentes, el hecho es que nuevamente aquí, la calidad jurídica de los repatriados, los deja en una posición bastante difícil y vulnerable no únicamente por no poder optar por conseguir trabajos oficiales y formales, sino por tener que sobrevivir económicamente con labores en sectores informales que potencializan su inseguridad en términos jurídicos, al correr el latente riesgo de ser demandados y procesados por realizar actividades económicas que en principio, no están capacitados para realizar desde su estatus de migrantes indocumentados.

En estas circunstancias, la indocumentación y el poco acceso y oportunidades que los Rastafari tienen para buscar la ciudadanía etíope vía la naturalización, juegan un papel fundamental en la vida cotidiana de los repatriados, al normativizar su acceso a la economía legal y en consecuencia, al orillarlos a recurrir a la economía informal que regularmente los pone en condiciones económicas y sociales más vulnerables con respecto al resto de la población que sí es ciudadana.

Sin embargo, al igual que en el tema del acceso a la educación, el sistema laboral en Etiopía es bastante endeble ya que existen algunos casos, en que los repatriados han tenido ingreso a un trabajo formal sin que en realidad, tengan documentos de residencia, permisos de trabajo o la ciudadanía etíope, pero en estas cuestiones, tal y como veremos a continuación, surgen otras problemáticas que develan la desventaja sobre los derechos sociales y cívicos que los Rastafari repatriados perciben al no ser considerados como ciudadanos etíopes.

Pero una de las principales problemáticas por las que atraviesan los repatriados bajo su condición jurídica de migrantes indocumentados, tiene que ver con el tema de la propiedad de la tierra, y por ser éste, un tema bastante extenso, dedicaré el siguiente capítulo a su desarrollo.

## *Capítulo 4: Ciudadanía y Propiedad de la Tierra: Shashemane ¿Tierra de los Rastafari?*

---

*“Lo que yo imaginaba era que la tierra de Shashemane que el emperador nos regaló, eran un gran terreno único en donde todos los Rastafari vivían juntos. Yo vine como miembro de la organización de las 12 Tribus de Israel y por eso imaginaba que los miembros de la organización vendrían a darme la bienvenida y me dirían cuál era el pedazo de tierra que me correspondía, pero nada de eso pasó; cuando llegué me di cuenta que las tierras que el emperador nos regaló ya no nos pertenecían y entonces supe que no podría tener mi propia tierra” (Entrevista con Ras Mark, Octubre 24 de 2014, Shashemane, Kebele 01).*

### *Introducción.*

Luego de recorrer 248 kilómetros sobre la arteria semi-pavimentada que conecta el corazón de la nación etíope (Addis Ababa) con diversas regiones al sur del país; desde el interior del minibús, a través de las ventanas nubladas por la tierra, uno puede apreciar desde el flanco izquierdo un gran letrero de latón corroído que erguido al lado de una estación gasolinera, anuncia la inminente llegada al poblado de Shashemane. Sobre la cara frontal del letrero, encima de un fondo de color azul pastel manchado de ocre oscuro producto del óxido que la lámina ha sufrido por las inclemencias del tiempo, se encuentra el rostro del Rastafari jamaicano más popular y conocido a nivel internacional: Bob Marley. A un costado del rey del *reggae*, sobre el mismo letrero, también se encuentran pintadas la bandera federal del estado Oromo y la bandera de la nación etíope, además de que en color azul rey, se lee una frase traducida en oromiffa, amhárico e inglés que dicta: “Bienvenido a Shashemane”.

Pero ¿por qué un letrero oficial que anuncia la llegada a dicho sitio, exhibe el rostro de un personaje que nació en otro continente a cientos de miles de kilómetros de distancia? ¿Por qué Bob Marley, y no un músico o personaje histórico etíope; o en todo caso, otro músico o personaje histórico internacional?

De acuerdo a Teddy Dan<sup>98</sup> (artista plástico autor del letrero), las autoridades municipales accedieron a la realización y colocación de éste, debido a que “fue financiado por la comunidad Rastafari; pero también porque Shashemane es conocido en todo Etiopía por ser el lugar en donde habitamos los Rastafari y porque en términos económicos, se ha vuelto un lugar de interés gubernamental porque gracias a nuestra presencia, la zona es en un sitio turístico” (Entrevista con Teddy Dan, Octubre 27 de 2014; Addis Ababa).

Es decir que la presencia de Bob Marley en las inmediaciones de Shashemane, responde a un propósito económico impulsado por el Gobierno local con la finalidad de promover un sitio turístico; y a un propósito identitario que a través de su imagen exhibe la cultura de una parte importante de los moradores de dicho lugar.

Y es justamente bajo este último carácter, que dicho letrero cobra relevancia toda vez que a través de él, podemos observar la forma en que los Rastafari repatriados, en tanto migrantes que llevan consigo características culturales propias de su lugar de origen, “tienen la capacidad de influenciar y transformar la sociedad receptora tanto en el ámbito económico y social, como en el político y cultural” (Estévez, 2008:33).

Pero ¿es que acaso, este tipo de influencia cultural Rastafari se evidencia únicamente a través de dicho letrero? A decir verdad, el rótulo de Bob Marley es tan sólo una mínima manifestación concreta de este hecho, ya que nada más dejar atrás dicho anuncio, mientras el camión sigue avanzando, a la vez que se pueden divisar a etíopes caminando al lado de la carretera con pilas de leña o bloques de forraje sobre sus hombros, pastores arreando a su ganado, y sacerdotes de la iglesia cristiana ortodoxa etíope enfundados sobre sus vestiduras negras y sus capas blancas popularmente conocidas como *gabi*; también es perceptible la transformación paulatina del paisaje; transformación que se palpa a través del sentido de la vista, del olfato y del oído; sentidos que en su conjunto, son capaces de hacer pensar (en un momento de confusión), que uno ya no se encuentra en Etiopía sino en alguna isla del Caribe, probablemente, en algún *ghetto* kingstoniano.

Proshansky *et al* (1983) observa que dentro de las comunidades migrantes, cuando una persona percibe discrepancias entre su nuevo escenario físico y su propia identidad, ejecuta ciertos procesos cognitivos que le permiten su adaptación a dicho sitio. Este fenómeno,

---

<sup>98</sup> Teddy Dan es un Rastafari afrodescendiente originario de Jamaica repatriado a Etiopía desde Inglaterra; es miembro de la organización de las 12 Tribus de Israel.

denominado “función mediadora del cambio”, sucede mediante procesos cognitivos en donde el individuo adapta las condiciones físicas del nuevo lugar a sus necesidades, basándose en aquellas cogniciones que lo remontan a lugares de su biografía (Hormuth, 2010); y justamente es este proceso, el que explica la razón por la que nuestros sentidos, pueden engañarnos al llegar a Shashemane. Pero si antes de la repatriación, los Rastafari se autodefinen como etíopes, ¿por qué entonces, dentro de un contexto etíope reproducen características culturales y sociales de sus lugares de procedencia?

Aunque los Rastafari no son mayoría dentro de Shashemane, la marca de su presencia se puede percibir, al menos, en el vecindario que habitan, un vecindario que no es conocido inicialmente como el *Jamaica Safar* por el hecho de que es justamente aquí, en donde se encuentran la mayoría de los repatriados, sino también, por el hecho de que territorialmente, es bastante distinto a los “pueblos tradicionales etíopes”.

Rita Segato (2007) al observar que las personas llevan su territorio a cuestas, establece que los pueblos (o en este caso, parte de un pueblo) más que ser definido como el conjunto de los habitantes de un territorio geográficamente delimitado, debe de ser entendido como un espacio en el que los miembros de un mismo grupo se esfuerzan por imprimirle marcas de un paisaje que emana del bagaje mental, de un estilo comportamental y de un patrón edilicio. que crea nuevas modalidades de territorialidad (2007: 79).

Así pues, la territorialidad que los Rastafari repatriados han llevado a cabo dentro de su vecindario, una zona habitacional atravesada por las fronteras administrativas de los *Kebeles* 01 y 010 de Shashemane, nos demuestra en primera instancia, que aunque este grupo de individuos proclama ser una comunidad de etíopes que tras siglos de vivir en el exilio ha regresado a “casa”, carga consigo, características culturales que al ser reproducidas en la zona de sus nuevas residencias, generan una distinción con respecto a los etíopes locales, distinción que no es perceptible solamente en sus propios cuerpos y personalidades, sino que además, es extensible a los territorios que habitan.

Y es que mientras el camión sigue avanzando, aproximadamente un kilómetro después del letrero de Bob Marley, los *Kebeles* 01 y 010 de Shashemane dan la bienvenida a los transeúntes con uno de los edificios más representativos para los Rastafari a nivel internacional: el Cuartel General de las 12 Tribus de Israel que se levanta imponente y

orgullosos, como uno de los primeros y más emblemáticos edificios construidos por los Rastafari repatriados dentro de las tierras donadas de Shashemane.

Este edificio se yergue al lado izquierdo de la carretera dentro del *Kebele* 01 llegando a Shashemane desde Addis Ababa, y su fachada, evoca algunos de los Símbolos Maestros Rastafari (Yawney, 1994). La barda principal que delimita el terreno, fabricada en tabiques de hormigón color crema, se levanta hasta una altura aproximada de 3 metros y la entrada principal está compuesta por tres grandes pilares, dos de ellos, situados a una distancia entre sí de unos 6 metros interconectados por un zaguán de dos puertas pintado en color negro, sobre el que resalta en amarillo, la efigie del león de Judá, la estrella de David, la corona real del imperio de Etiopía y un retrato del emperador Haile Selassie I; todos éstos, símbolos que desde la deposición de la monarquía en Etiopía, se convirtieron en “políticamente incorrectos” y que por lo tanto, no son bien aceptados por los ciudadanos etíopes; lo que por sí mismo, marca una diferencia ideológica entre éstos y los Rastafari.

A las afueras de este edificio, aunque el camión pasa rápido, es posible observar a algunos jóvenes de entre 15 y 25 años de edad que destacan del paisaje “típico etíope” dejado atrás, ya que sus ropas, a diferencia de las de otros jóvenes etíopes, están compuestas por *jeans* de mezclilla azul o negra, zapatos deportivos, playeras holgadas en diferentes colores con estampados de Bob Marley, Haile Selassie I o el León de Judá, y gorras estilo *hip-hop*. Algunos de estos jóvenes tienen *dreadlocks* pero la mayoría no; sin embargo, lo que sí tienen gran parte de ellos, son perforaciones en oídos y nariz; escuchan *dancehall* jamaicano mientras beben una cerveza o fuman un *spliff* de marihuana, y cuando “alguien nuevo” se acerca, vociferan con un acento jamaicano: “*Wagwan Rasta!!! Where yu’come from?*” mientras que entre ellos, se comunican en un dialecto entremezclado de inglés convencional, el *patois* jamaicano y el amhárico.

Conforme el camión se enfila hacia su destino final en la ciudad de *Hawassa*; cuando uno deja atrás dicho edificio, puede percibir, ahora sobre su flanco derecho (es decir sobre los linderos del *Kebele* 010), un anuncio que con los colores verde, amarillo y rojo, señala el emblemático *Banana Art Gallery and Haile Selassie I Medal Museum*, uno de los sitios que la guía turística de *Lonely Planet* anuncia como una visita obligatoria dentro del *Jamaica Safar*; una galería en donde se exponen algunas de las medallas condecorativas

que el gobierno imperial otorgaba a personajes distinguidos, y en la que Ras Hailu, un Rastafari nacido en la Isla de San Vicente, crea, exhibe y vende sus obras de arte Rastafari.

Casi frente a este letrero (del lado izquierdo de la carretera), se encuentra otro sitio simbólico que también es ejemplo de la territorialidad desarrollada por los Rastafari repatriados: una pequeña choza que pintada con los colores verde, amarillo y rojo con el León de Judá al centro resaltado en color negro, honra la memoria de una leyenda Rastafari que como veremos más adelante, fue uno de los pioneros repatriados en reclamar y asentarse en las tierras donadas por el emperador Haile Selassie I en Shashemane: Gladstone Robinson; choza que en la actualidad, alberga el “Black Lion Museum” un recinto que cuenta con algunos archivos y libros que recapitulan la historia de los Rastafari.

Luego de atravesar estos sitios; a ambos lados de la carretera se comienza a vislumbrar una serie de chozas que cumplen una función habitacional y una mercantil, ya que en algunas de ellas, se pueden encontrar tiendas, cafeterías y restaurantes. Algunos de estos inmuebles asentados sobre las tierras originalmente donadas por el emperador Haile Selassie I, pertenecen en la actualidad a etíopes locales, mientras que otras, siguen siendo conservadas por Rastafari repatriados; ¿pero cómo distinguir unas de otras?

La territorialidad construida tanto por los Rastafari como por los etíopes locales que le imprime a los sitios, símbolos y signos de su propia identidad cultural, étnica y religiosa (Segato, 2007), nos da las pautas para distinguir entre unas y otras, ya que al observar más de cerca dichos sitios, ya no dentro del autobús, sino en una incursión a pie dentro de esta zona; uno puede advertir que mientras las chozas, restaurantes y pequeñas cafeterías de los etíopes están decoradas con telas que evocan la vestimenta típica de la etnia Oromo (la mayoritaria dentro del asentamiento), por ejemplo, mantas blancas con franjas en colores rojos, naranjas y negros, o mantas azul marino con combinaciones en rojo y blanco; las propiedades de los Rastafari están decoradas con los Símbolos Maestros, es decir con los colores verde, amarillo y rojo, la efigie del León de Judá, retratos del emperador Haile Selassie I y la emperatriz Woizero Menen, estrellas de David, los colores verde, negro y rojo del movimiento Garveyista, retratos de Marcus Garvey, y de cantantes famosos de *reggae* como Bob Marley y Peter Tosh, entre otros.

Dentro de esta misma incursión a pie, también es posible experimentar la forma en la que los sentidos auditivos y olfativos captan de igual modo, la territorialidad construida por

los repatriados y por los etíopes locales, ya que mientras que en las propiedades de éstos últimos, es común percibir el olor del aromático café y escuchar los ritmos musicales propios de la región; en las de los Rastafari, los ritmos típicos jamaicanos del *reggae* y sus principales variantes (*roots*, *dancehall* y *dub*) salen expelidos al aire para mezclarse con el olor a marihuana proveniente del *spliff* que algunos Rastafari disfrutaban mientras platican entre sí, luciendo con orgullo sus largas cabelleras y abundantes barbas; o con el aroma expulsado del comal en donde una repatriada fríe un pescado para servirlo en una cama de arroz con frijoles y leche de coco.

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con un capítulo que pretende hablar sobre las tierras que el emperador Haile Selassie I donó, acerca la propiedad de la tierra en Etiopía, y respecto a la forma en que la denegación de la ciudadanía etíope influye de manera negativa en la vida cotidiana de los Rastafari repatriados?

Toda la estampa etnográfica relatada hasta aquí es para resaltar que por un lado, la territorialidad que los Rastafari han construido tras su repatriación y asentamiento en los *Kebeles* 01 y 010 de Shashemane, se ha desenvuelto ininterrumpidamente sin que ésta se vea afectada por la calidad jurídica de sus habitantes; pero paradójicamente, esta territorialidad no corresponde con una calidad jurídica que respalde un título de propiedad.

Por otro lado, quiero enfatizar que dentro de las tierras originalmente donadas, se ha desarrollado una territorialidad paralela a la de los Rastafari, territorialidad que ha estado a cargo de los etíopes locales y que en última instancia, devela una realidad que por lo general desconcierta a los Rastafari repatriados de primera data; como por ejemplo, a Ras Mau-Mau quien recuerda de la siguiente forma su asombro al llegar por primera vez a Shashemane y encontrarse con la existencia de dicha territorialidad paralela:

“Imaginaba que Shashemane estaba gobernado por la Ethiopian World Federation y que era un lugar rural, con mucha naturaleza; imaginaba que los Rastafari vivían juntos como una gran comunidad; pero cuando llegué, me encontré con que Shashemane estaba gobernado por el gobierno Oromo, por *Babylon*, [...] me encontré con que los Rastafari viven dispersos, mezclados entre los etíopes, y me encontré con que las tierras donadas por Haile Selassie ya no eran de nuestra propiedad” (Entrevista con Ras Mau Mau, Octubre 10 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Así pues, sobre todos estos parámetros, tomando en cuenta que la territorialidad no puede ser entendida más que con la revisión de la experiencia particular, histórica y culturalmente definida del territorio en cuestión (Segato, 2007:79); el presente capítulo estará dividido en

5 secciones. La primera, tiene la finalidad de presentar el desarrollo histórico-jurídico sobre la tenencia de la tierra en el periodo imperial y la forma en la que, dentro de este contexto, evolucionó el histórico “regalo divino” de las tierras de Shashemane que el emperador garantizó para el asentamiento de los afrodescendientes de las diásporas.

La segunda sección, trata sobre las reformas a la propiedad de la tierra que el nuevo gobierno socialista instauró luego de la deposición del emperador Haile Selassie I, y dentro de ésta, observaremos la forma en la que los pioneros repatriados, perdieron casi dos terceras partes de las tierras originalmente donadas; además de que me centraré en presentar el nuevo estatus jurídico que dichas tierras adquirieron luego de la expropiación y nacionalización de todo el territorio político del país.

Tras haber hecho esta revisión, pasaremos a las secciones 3 y 4 en donde mencionaré las nuevas reformas a la propiedad y tenencia de la tierra acaecidas durante el gobierno democrático federal instaurado en 1991; para que a partir de éste contexto jurídico, nos encaminemos a observar la forma en la que los repatriados, orillados por las condiciones estructurales de la política etíope, han optado por tomar caminos ilegítimos que les posibilitan el acceso a las tierras; por lo que además de resaltar este hecho, analizaré las consecuencias legales que se han generado cuando los Rastafari ostentan títulos no oficiales de propiedad de la tierra, consecuencias que en los casos más severos, han conllevado la pérdida total o parcial de las tierras por las que los Rastafari repatriados han pagado.

Finalmente, con la sección 5 cerraré el capítulo mediante un análisis en cuanto a la tierra fúnebre, ya que además de que los Rastafari repatriados no pueden acceder legalmente al uso de las tierras etíopes dentro de su vida cotidiana en Shashemane, tras su muerte, sobre todo por cuestiones que tienen que ver más con códigos eclesiásticos que con su propio carácter jurídico de no ciudadanos y migrantes indocumentados, éstos tampoco tienen el acceso legítimo al uso de la tierra fúnebre.

#### *4.1. La tenencia de la tierra bajo el régimen imperial.*

La historia moderna de Etiopía que suele asociarse con el reinado del emperador Menelik II (1889-1909), se caracterizó por ser el periodo en el que los deseos de los emperadores Teworos II (1855-1868) y Yohannes IV (1872-1889) por expandir territorialmente el reino,

se hicieron realidad cuando Menelik II logró conquistar y anexar a las poblaciones y territorios que en la actualidad conocemos como el sur de Etiopía.

Es por ello que este periodo histórico es fundamental para entender el desenvolvimiento jurídico respecto al sistema de la tenencia de la tierra, ya que con la anexión de los nuevos territorios, el gobierno a cargo del emperador Meneilik II y posteriormente de Haile Selassie I, generó una política que por lo común, benefició a la elite gobernante del norte y perjudicó a los agricultores y pastores del sur, quienes tras la *conquista interna* (Smith, 2013:53) pasaron de ser los propietarios de su tierra de cultivo y ganado, a ser arrendadores de sus propiedades confiscadas y expropiadas (Brietzke, 1976:641).

En este contexto, el sistema jurídico sobre la tenencia de la tierra se llevó a cabo con la implementación de una política dicotómica entre las poblaciones y territorios norte/sur en donde por lo general, mientras el norte era regido por el sistema del *Rist*, en el sur se aplicaba el sistema conocido como *Gult*; pero ¿a qué se refieren estos tipos de sistemas?, ¿por qué se aplicaban diferentes normas en torno a la tenencia de la tierra bajo una división norte/sur?, y ¿cuál es la importancia de resaltar estos sistemas para los fines de este trabajo?

El sistema del *Rist* fue una norma que tradicionalmente se aplicó en el imperio desde la era precristiana, y en términos generales, éste se refería a las leyes comunales de la herencia territorial. Dicho sistema contaba con variantes dependiendo de la zona en la que se aplicaba, pero regularmente, se basaba en el derecho a la tierra por nacimiento, y como tal, permitía la posesión y transferencia de las tierras vía el parentesco de los descendientes de los “padres fundadores”, es decir, de los primeros moradores del territorio imperial (Gebremanuel, 2015:4-7). Por ello, este sistema era considerado como un privilegio de las elites, quienes tenían el derecho de gobernar, de poseer y de heredar la tierra sin la necesidad de tener que pagar impuestos o tributos al gobierno en turno.

Por su parte, el sistema del *Gult* desencadenado tras la anexión de los territorios del sur, fue una política económica que permitió el funcionamiento de la estructura imperial, ya que a través de éste, la Corona fue capaz de obtener tributo e impuestos por parte de los súbditos del sur, y de aminorar los gastos salariales de los trabajadores más cercanos al imperio.

El sistema del *Gult* se caracterizó por ser una norma jurídica en la que los territorios eran otorgados por medio de concesiones en las que se fijaba el pago de impuestos y tributo

a los campesinos, pastores y moradores que ocupaban las tierras; y este tipo de sistema, se aplicaba mediante dos variantes: el *Rist-Gult* y el *Maderya*. El primero, se refería a la entrega de tierras tanto para los miembros de la familia real como para las personas de influencia política y oficiales militares y eclesiásticos de alto rango; mientras que el segundo se basaba en conferir de las tierras como una forma de reposición o pago salarial equivalente para los trabajadores administrativos del imperio, tales como los soldados y peones, o personas que servían en el palacio, por ejemplo, albañiles, guardias, jardineros y sirvientes, entre otros (Weldegebriel, 2012:3).

Desde estas condiciones, mientras que el *Rist-Gult*, además de que no restringía el tiempo sobre el uso de las tierras, permitía a sus detentores del derecho a utilizarla para su propio beneficio, ya fuese para morar en ella, o también y de manera más común, para rentarla a terceros (generalmente agricultores y pastores) sin la necesidad de tener que pagar una parte de la renta al gobierno imperial; el *Maderya* por su parte, era un sistema en el que sus detentores, únicamente tenían el derecho a la tierra por un tiempo limitado, además de que cuando éstos decidían utilizarla para la renta, se veían obligados a pagar a la Corona el 10% de los beneficios como una forma de tributo e impuestos (Weldegebriel, 2012:4).

Este tipo de sistema generó una sociedad de terratenientes que estaba compuesta por la elite gobernante y las familias poderosas del norte, quienes regían sobre los campesinos y pastores del sur; pero lo que más me interesa resaltar, es el hecho de que bajo este contexto jurídico, ocurrió la concesión de las tierras sureñas de Shashemane que el emperador Haile Selassie I donó para el asentamiento de los afrodescendientes de las diásporas.

Entonces, tomando en cuenta todo lo anterior y a sabiendas de que las tierras donadas de Shashemane se sitúan al sur de Etiopía dentro del actual estado federativo Oromo, ¿cuál de estos sistemas regía la posesión de las tierras donadas?; si los afrodescendientes de las diásporas no pertenecían ni a la elite gobernante, ni a los trabajadores y sirvientes del imperio ¿en qué condiciones se concedieron las tierras?

De acuerdo a Giulia Bonacci (2015a), hasta antes de 1955 las tierras donadas de Shashemane estaban regidas con el sistema del *Maderya*; lo que sugiere que aunque los afrodescendientes no eran trabajadores administrativos o sirvientes del palacio imperial, ni mucho menos, súbditos del imperio etíope; gozaban del derecho a usar las tierras por un

tiempo determinado con la obligación de pagar a la Corona, el 10% de los beneficios monetarios de éstas en el caso de que las ocuparan para la renta a terceras personas.

Sin embargo, de acuerdo a la misma autora, en 1955 se suscitó una reforma que cambió dicho estatus, estipulándose que todos los terrenos que habían sido otorgados dentro del sistema del *Maderya*, adquirirían el derecho completo y permanente de ser regidos sobre el del *Rist*; es decir que desde entonces, los detentores de las tierras donadas de Shashemane, adquirieron el derecho de poseer, transferir, heredar, regalar, rentar o vender las tierras, sin la necesidad de rendir cuentas a la Corona (*Cfr.* con Bonacci, 2015a: 270-271).

No obstante, según otra fuente analítica, Gunilla Bjerén (1985) observa que para 1970 existían en Shashemane, 15,843 agricultores que rentaban la tierra, mientras que 2,879 eran propietarios de sus propios campos de cultivo (*Cfr.* con Bjerén, 1985:86); es decir que en Shashemane, para finales del reinado del emperador Haile Selassie I, 85% de los agricultores continuaban rigiéndose bajo el sistema del *Gult*, mientras que el 15% restante, ostentaban un carácter legal como propietarios de la tierra mediante el sistema del *Rist*. Entonces ¿la proclamación que Bonacci menciona, aplicó únicamente para ciertos individuos poseedores de territorios específicos? ¿Por qué si en 1955 *todas* las tierras otorgadas a través del sistema del *Maderya* pasaron a regirse bajo el sistema del *Rist*, para 1970 aun existían campesinos que rentaban la tierra?, y en todo caso, ¿quiénes eran estos agricultores que de acuerdo a Bjerén representaban el 15% de la población de Shashemane que exhibían legalmente sus propias tierras de cultivo sin la necesidad de tener que pagar impuestos?

Desde mi perspectiva, la respuesta a estas interrogantes se podría clasificar de acuerdo a dos hipótesis fundamentales. La primera de ellas, con la noción de que aunque las tierras, luego de la proclamación de 1955, hayan pasado a ser regidas por el sistema del *Rist*; los detentores de éstas tenían el derecho a rentarlas a terceros; por lo que quizá, el 85% de los agricultores que rentaban sus tierras, no lo hacían por medio de terratenientes que ostentaban los terrenos en el sistema del *Maderya*, sino mediante aquellos que con el del *Rist* no estaban obligados a pagar impuestos a la Corona; mientras que el 15% restante, o bien eran agricultores que habían ganado su derecho a usufructuar la tierra conforme el sistema del *Rist* luego de la proclamación de 1955, o eran miembros de la familia real

extendida o de familias con un poder político preponderante que gozaban de los favores del imperio.

Por otra parte, la segunda hipótesis formulada a partir de la investigación de Gebreammanuel (2015), se centra en establecer que quizá, el 15% de los agricultores que tenían sus propios terrenos de acuerdo al sistema del *Rist*, los habían conseguido por medio del otorgamiento de las tierras que el régimen imperial garantizaba para un grupo social específico: el de los denominados “extranjeros”, que por tener una conexión física, política, ideológica y/o espiritual con Etiopía, de una u otra forma se vieron beneficiados de la política imperial en torno a la propiedad de la tierra; lo que en última instancia, nos sugiere que para entonces, existían ciertas cláusulas específicas que posibilitaban a los individuos no reconocidos como súbditos del imperio, del derecho a la propiedad de la tierra<sup>99</sup>.

El examen anterior nos deja en la posición de observar que bien pudieron haber existido dos diferentes opciones por las que las tierras donadas de Shashemane, adquirieron el estatus jurídico del *Rist*; pero como quiera que sea, para cuando los pioneros Rastafari (de entre todos los afrodescendientes de las diásporas que fueron invitados a ocupar las tierras) llegaron a Shashemane, éstas, ya se administraban bajo el sistema del *Rist*; lo que en consecuencia, permitía a sus detentores de poseer *perpetuamente* las tierras. Entonces, ¿cuál es la razón por la que en la actualidad, dichas tierras sean propiedad del Estado y no de los afrodescendientes de las diásporas?, y ¿por qué, si las tierras habían sido donadas para dicho grupo social, en la actualidad (tal y como nos lo demuestra la etnografía de la territorialidad), éstas están ocupadas también por los etíopes locales?

Para comprender este hecho, es necesario rescatar algunos datos históricos sobre la concesión de las tierras, pues aunque otros investigadores tales como Giulia Bonacci han hecho un extenso trabajo sobre este tema; es importante resaltar algunos antecedentes que nos permitirán entender de mejor forma el estatus jurídico actual de dichas tierras.

---

<sup>99</sup> El Código Civil de 1960 establece que exceptuando los casos acordados por el Imperio (como en el supuesto de las tierras donadas), los extranjeros están imposibilitados para poseer bienes muebles o inmuebles, y que en el hipotético de que un extranjero sea sorprendido en posesión de éstos, se requerirá que su posesión pase a manos de un súbdito por un tiempo de 6 meses; y que en caso de que el extranjero no disponga de la propiedad para el súbdito, ésta será vendida, y de las ganancias, únicamente se le otorgará el 20% a dicho extranjero (Cfr. con arts. 390-392 del *Civil Code of The Empire of Ethiopia. Proclamation No. 165*, de 1960).

#### 4.1.2. *Un regalo divino: La concesión de las tierras de Shashemane y el desarrollo de un nuevo cacicazgo.*

Ya he mencionado en otro momento que el 8 de Julio de 1950<sup>100</sup>, el secretario general de la E.W.F. Inc. en Nueva York, informó a las oficinas locales en Kingston, que el emperador Haile Selassie I había donado 5 *gashas*<sup>101</sup> de tierra dentro del poblado de Shashemane para el asentamiento de los afrodescendientes de las diásporas que habían apoyado a Etiopía durante la invasión italiana. Y aunque esta noticia causó una gran conmoción tanto entre los miembros de la organización, como entre los Rastafari jamaicanos no afiliados a ella; en un inicio fueron muy pocas las personas que se enlistaron para reclamar las tierras.

Algunas de estas contadas personas que luego de la difusión de las noticias tomaron dicho regalo, fueron Helen y James Piper, una pareja de garveyistas-judíos negros nacidos en Monserrat con ciudadanía estadounidense, que tras su llegada a las tierras donadas, se convirtieron en los pioneros y únicos residentes afrodescendientes dentro de la zona por un tiempo aproximado de una década. Gracias a esto, la familia Piper se convirtió en la absoluta administradora de las 200 hectáreas de tierra donada; y aunque su estancia prematura en la zona ayudó al desarrollo de importantes proyectos<sup>102</sup>; a través de su propia historia podemos observar una situación que era bastante común dentro del sistema jurídico que el gobierno imperial había determinado en referencia a la tenencia de la tierra.

Y es que por los poderes que el sistema del *Rist* les otorgaba, los Piper, al igual que otros terratenientes del norte del país, se convirtieron en una especie de “regentes” que

---

<sup>100</sup> Aunque la noticia de la donación de tierras comenzó a difundirse a partir de mediados de 1950; en realidad no se sabe la fecha exacta en la que el emperador etíope estipuló dicha concesión, ya que se piensa que cuando ésta se realizó, al igual que muchos otros actos de Estado, la Corona únicamente ejecutó el acto de palabra sin registrarlo en algún documento oficial. De hecho, al establecer la fecha de la donación, los veteranos de la EWF mencionan diferentes años que van desde 1948 hasta 1956; sin embargo, lo que sí se sabe, es que en mayo de 1950, es decir un mes antes de que la EWF comenzara a difundir la noticia sobre las donaciones; ésta misma organización envió una misiva oficial dirigida al emperador Haile Selassie I en donde pedía la concesión de tierras para el establecimiento de los miembros de la organización que quisieran residir en Etiopía (*Cfr.* con Bonacci, 2015a:111).

<sup>101</sup> La extensión total de la tierra donada, también ha sido susceptible de muchas controversias debido a la conversión métrica de *gasha* a hectáreas y/o acres; sin embargo, de acuerdo a Bonacci, ya que la *gasha* en Etiopía se caracterizaba por su movilidad métrica dependiendo de la región del país y del tipo y nivel de fertilidad de la tierra, las 5 *gasha* de tierra donadas en Shashemane, equivalen a 200 hectáreas, o lo que es igual a 1,000 acres de tierra (*Cfr.* con Bonacci, 2015a:271).

<sup>102</sup> Algunos de los proyectos que los Piper detonaron durante su estancia en las tierras donadas, fueron los de la implementación de un sistema de irrigación que les facilitó el trabajo de la agricultura doméstica al transportar agua del Rio Malka Oda situado en la periferia de Shashemane; además de que también construyeron uno de los primeros molinos en el área, y fundaron la primera escuela primaria situada entre el centro de Shashemane y el colegio adventista del vecino poblado de Kuyra.

“gobernaban” sobre los campesinos y pastores del sur; quienes con el paso del tiempo, comenzaron a ver a éstos con recelo y descontento.

Un grupo de etíopes locales que estaban en contra de este tipo de sistema en general, y de los Piper en particular, fue el de los campesinos y pastores Oromo que residían en las inmediaciones de los terrenos donados, ya que con el cacicazgo que los judíos caribeño-estadounidenses instauraron, se generó la idea de que éstos, eran unos extranjeros que habían llegado al sitio por imposición del emperador para quitarles sus tierras y controlar su trabajo, su producción y hasta su vida<sup>103</sup>. De hecho, hoy en día existen historias locales en las que se dice que, la decisión de Haile Selassie I por donar tierras a una comunidad extranjera de afrodescendientes en esta zona, fue una maniobra política que le permitió asentar a un grupo de fieles seguidores dentro de un sitio conflictivo; para así, tener vigilados a los “rebeldes Oromo” bajo la constante mirada de un grupo de individuos que en todo momento cuidarían los intereses de su Dios (McLeod, 2009:105; Minda 1997:67).

Pero más allá de las razones que el emperador haya tenido para donar las tierras; ¿las causas por las que los Piper comenzaron a ser identificados por los etíopes locales como terratenientes idénticos a los de las elites del norte; eran verdaderas o infundadas? La opinión de los propios repatriados que llegaron a Shashemane una década después del asentamiento de los Piper, nos brindan los elementos necesarios para observar la forma en la que el sistema del *Rist* sobre la tenencia de la tierra, invariablemente generó monopolios y cacicazgos sin importar si sus detentores eran originarios de la elite gobernante o extranjeros que habían ganado los favores del imperio.

En 1964, llegó a Shashemane el primer Rastafari repatriado que reclamó “el regalo divino” del emperador: Gladstone Robinson, un Rastafari de padre afrodescendiente y madre cherokee originario de Estados Unidos de Norteamérica. Mientras que un año después, William Hillman un pastor afrodescendiente bautista originario de Georgia, su esposa e hija, se convirtieron en los siguientes repatriados en alcanzar las tierras donadas. Desde entonces, aproximadamente 36 repatriados más arribaron a Shashemane hasta antes de la revolución de 1974 (Bonacci, 2015a: 283); y con la llegada de estas nuevas personas,

---

<sup>103</sup> Este dato es bastante valioso para la constitución del siguiente capítulo, ya que a través de él, podremos entender la génesis de la sociabilización actual entre los etíopes locales y los Rastafari repatriados; por ello, vale la pena tenerlo en mente dentro de la lectura del siguiente capítulo.

la demanda por las tierras comenzó a incrementarse, lo que conllevó a una difícil relación entre los Piper y los nuevos repatriados.

Y es que de acuerdo a los diferentes testimonios, durante este periodo, los Piper, con el poder que el sistema del *Rist* les otorgaba, comenzaron a reservarse el derecho de decidir si tal o cual repatriado podía o no obtener una parcela de las tierras donadas; a la vez que idearon una estrategia para beneficiarse económicamente de los nuevos repatriados. Esta estrategia consistía en hospedar en su propia casa a los recién llegados a través del cobro de una significativa renta, “mientras que al mismo tiempo, no les permitían salir del sitio para rentar en otro lugar, y cuando los repatriados finalmente se terminaban su dinero, los Piper los echaban fuera de su casa” (Bonacci, 2015a: 284).

Otro factor que propició un conflicto entre los Piper y los repatriados, fue el de la doctrina religiosa que se convirtió en un asunto que sobre todo afectó a los Rastafari que exigían a los judíos negros terratenientes, una parcela de las tierras donadas. Este hecho lo explica Gladstone Robinson de la siguiente forma: “los Piper no querían a los Rastas, ellos sabían que yo era miembro de la *Ethiopian World Federation* y por tal motivo no podían denegarme el derecho a la tierra donada, sin embargo, cuando se enteraron de que yo era un Rasta, simplemente decidieron que yo tenía que irme del lugar” (Bonacci, 2015a: 284).

Es por ello que dicho repatriado, al conseguir un empleo en Addis Ababa, luego de dejar Shashemane entró en contacto directo con la hija mayor del emperador, la princesa Tenagnework; quien eventualmente lo apoyó para conseguir la destitución de los Piper.

Pero además de ello, la oficina central de la E.W.F. Inc. en Nueva York, también tomó cartas en el asunto cuando removió a los Piper de su cargo, poniendo en su lugar a Gladstone Robinson, quien a pesar de asumir el puesto en enero de 1967, no regresó a Shashemane sino hasta 1969 para unir fuerzas con el segundo Rastafari repatriado que llegó a las tierras donadas: el legendario Noel Dyer, un Rastafari jamaicano quien tras “caminar” durante un año desde Londres, llegó a Shashemane en 1965.

A Papa Noel Dyer, le sucedieron otros Rastafari jamaicanos tales como Clarence Johnson, Inez y Clifton Baugh, Salomon Wolfe, Gerald Brissett, Zeptha Malcolm y Carmen Clark; quienes serían recordados como el grupo de repatriados que finalmente logró destituir a los Piper de su cacicazgo.

Y es que cuando estos pioneros Rastafari arribaron a Shashemane, luego de enterarse del poder absoluto de los Piper, decidieron escribir una carta dirigida a Haile Selassie I para exponer la situación en la que se encontraban las tierras donadas. Fue así que cuando el emperador leyó el documento, el 14 de Julio de 1970, bajo la supervisión de Teferi Worq, un ministro de la Corte Imperial, decretó la parcelación de las 200 hectáreas originalmente donadas, en 12 lotes que según el sistema del *Rist* quedaron a nombre de Gladstone Robinson, William Hillman, Gerald Brissett, Salomon Wolfe, Desmond Christie, Noel Dyer, Zeptha Malcolm, Uriah Brown, Carmen Clark, Clifton Baugh, Vincent Beckford y Landford Baugh (Ismael, 2008:24).

No obstante, entre 1971 y 1973, al menos 10 repatriados más llegaron a Shashemane; y debido a que para entonces, las tierras originalmente donadas ya habían sido repartidas, Eric Smith, uno de los nuevos repatriados, escribió una nueva carta al emperador en donde le pedía el otorgamiento de más tierras para el asentamiento de los repatriados que habían llegado tarde a la repartición de 1970, y fue así, que el 8 de Julio de 1974, 6 parcelas de 5 hectáreas cada una, fueron otorgadas para los nuevos repatriados.

Sin embargo, en dicha ocasión, los agricultores locales pertenecientes al grupo étnico Oromo, reaccionaron en contra de la reciente entrega de las tierras ya que éstas, pertenecían a agricultores locales. Fue así que tras el descontento popular, el gobierno Imperial concedió a dichos etíopes el derecho de quedarse las tierras por 6 meses más mientras cosechaban sus vendimias (Bonacci, 2015a: 298).

Después de este tiempo, las tierras pasarían oficialmente a manos de los repatriados; sin embargo, debido a que desde mediados de Febrero de 1974 ya existía un descontento social muy fuerte en el que por ejemplo, taxistas y maestros entraban en huelga mientras los estudiantes universitarios hacían protestas en las calles demandando al emperador la reducción en los precios de la gasolina, mejores salarios y reformas constitucionales; descontento que finalmente suscitó la deposición del emperador Haile Selassie I en las vísperas del año nuevo etíope (12 de septiembre de aquel mismo año); de esta manera el proceso para la transferencia de las últimas parcelas de Shashemane donadas para los afrodescendientes, fue interrumpido; y como veremos en la siguiente sección, cuando el gobierno del Derg nacionalizó el territorio, gran parte de los terrenos donados de Shashemane pasaron a ser propiedad de la nueva nación socialista.

#### *4.2. Tierra para quien la trabaja: La nacionalización del territorio nacional bajo el régimen del Derg, y la redistribución del regalo divino.*

La revolución etíope de 1974 desarrollada con los lemas de “*Ityopya Tikdem*” (Etiopía primero) y “*Meret Larashu*” (tierra para quien la trabaja), prometió abolir la sociedad elitista de terratenientes generada a partir de la política imperial de los sistemas del *Rist* y el *Gult*. Por ello, tras la deposición del emperador, el gobierno del Derg expropió y nacionalizó todo el territorio político del país decretando una reforma a la ley de la tierra rural y urbana; misma que entró en vigor en Marzo de 1975 mediante la Proclamación No. 31/1975 (de la tierra rural) y la Proclamación No. 47/1975 (de la tierra urbana).

En cuanto a la tierra rural, desde su correspondiente proclamación y con la finalidad de responder a la demanda popular por establecer un plan político que “descentralizara” los poderes gubernamentales, se planificó la creación de una nueva dependencia estatal que en adelante, se haría cargo de administrar el territorio nacional (rural), teniendo el derecho y la obligación, entre otros, de resguardar la propiedad pública, establecer programas de *villagisation*<sup>104</sup> y mercado, y otorgar créditos para el desarrollo agrario (Brietzke, 1976:647). A esta dependencia, se le conocía como la(s) Asociación(es) Regional(es) de Agricultores; y como veremos más adelante, aun hasta la actualidad, ha tenido un papel fundamental en el asentamiento de muchos individuos dentro de los que se encuentran los Rastafari.

Y es que gracias a que la regulación establecía que cada una de estas asociaciones era la encargada de administrar un máximo de 800 hectáreas de tierra, su proliferación se incrementó cada vez más debido a que las extensiones de tierras rurales, eran para entonces, más de 60% del total del área territorial de la nación. Por ello, dos años después de la promulgación, ya existían en todo el país, 24,700 Asociaciones que en total, englobaban a 7 millones de personas (Bonacci, 2015a: 303).

---

<sup>104</sup> En la década de 1980 la política de *villagisation* se convirtió en una potente campaña de desplazamiento poblacional, ya que mediante este proyecto, el gobierno logró controlar a la población rural del país al establecer que todos los agricultores debían de estar registrados ante las Asociaciones Regionales de Agricultores, y además, debían de vivir en “villas” compactas y centralizadas que por lo general, estaban muy alejadas de sus terrenos originales de cultivo; mientras que por otra parte, esta misma política establecía que las personas que tuvieran tanto tierras rurales como urbanas, debían de elegir sólo una de las dos, ya que dentro de los proyectos de expropiación y nacionalización de las tierras; los ciudadanos etíopes estaban capacitados para detentar únicamente un lote de tierra (urbana o rural) (*Cfr.* con Abraham, et al, 2006:23).

Bajo todo este contexto, la nacionalización del territorio dejó sin propiedades ni ningún tipo de compensación a los terratenientes de la clase elitista y burguesa del norte del país, y por otro lado, se promovió y permitió que los agricultores mantuvieran y manejaran la tierra que ellos cultivaban, además de que los absolvió de todas las deudas y obligaciones económicas que habían adquirido durante el régimen imperial. Sin embargo, esta misma promulgación estableció también, la incapacidad jurídica de los ciudadanos etíopes para poseer títulos de propiedad de la tierra, así como para transferir, rentar, donar, intercambiar, hipotecar, heredar y/o vender los terrenos que el nuevo gobierno les otorgó; es decir que aunque a partir de 1975, los etíopes gozaron de un mayor acceso a la tierra, en esencia, ésta no les pertenecía de manera legal.

Pero bajo toda esta revolución socialista en torno a la propiedad de la tierra, ¿qué fue lo que sucedió con las 200 hectáreas que el emperador Haile Selassie I donó en Shashemane y que finalmente para principios de 1970, fueron parceladas en 12 lotes individuales?

Para cuando toda esta revuelta aconteció, Ann Marie Baugh, la sobrina de Clifton e Inez Baugh, una familia Rastafari originaria de Jamaica que había llegado a Shashemane en 1968, contaba con aproximadamente 7 años de edad, y aunque no recuerda bien el episodio, su testimonio recapitulado de las propias historias que sus “padres” y otros repatriados de la época le contaron; nos ayuda a tener una visión más clara sobre la situación de entonces:

“la revolución hizo que la vida en Etiopía se pusiera muy tensa; los repatriados en Shashemane no sabían qué hacer; cuando todo inició, el emperador aun no moría así que sobre todo, el miedo que teníamos era por el hecho de que nos metieran a la cárcel por pensar que Haile Selassie era Dios; sin embargo, meses después de la revolución, la Asociación Nacional de Agricultores comenzó a quitarnos nuestras tierras y ahí fue cuando empezaron a dificultarse las cosas porque ellos nos quitaron todas las tierras que el emperador nos había regalado; así que cuando eso sucedió, muchos repatriados comenzaron a regresar a Jamaica, Inglaterra o América” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 17 de 2014; Shashemane, *Kebele* 010).

Pero si bien las tierras originalmente donadas también fueron expropiadas y nacionalizadas, y con ello, gran parte de los repatriados perdieron el interés por quedarse a vivir en Etiopía; todos éstos, fueron relevados por otros que sobre todo, llegaron desde Jamaica, Estados Unidos e Inglaterra para afrontar la situación y conseguir una nueva concesión de tierras. Algunos de estos nuevos repatriados fueron Donald Leach y R. Simons, quienes arribaron a Shashemane en 1975 y 1977 respectivamente (Bonacci, 2015a: 306-307), o Ras Trika, quien el 14 de Diciembre de 1976, llegó a la nación “junto con una comitiva de 13 personas

enviada por la organización de las 12 tribus de Israel en Jamaica, de los cuáles, 6 se quedaron a vivir en Etiopía y los 7 restantes, regresaron a la isla caribeña” (Entrevista con Ras Trika, Julio 11 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Y aunque en términos generales, la vida en Shashemane que los nuevos repatriados tuvieron que afrontar durante el régimen del Derg, no fue la que ellos imaginaban hasta antes de su repatriación; su permanencia en el sitio<sup>105</sup> fue de gran importancia ya que a través del apoyo político y diplomático que la embajada de Jamaica en Etiopía les brindó, fueron capaces de recuperar una porción importante de las tierras originalmente donadas.

Ejemplo de ello, es lo que sucedió en Abril de 1975, cuando tras una petición que éstos hicieron al nuevo gobierno por medio de dicha embajada, se decretó la devolución de 10 hectáreas de tierra para cada una de las familias de los repatriados que habían residido en Shashemane hasta antes del comienzo de la revolución (Bonacci, 2015a: 305) y debido a que para entonces, las familias que cumplían con dicho requisito ascendían a 18, de acuerdo a dicha resolución, los repatriados adquirirían el derecho a que se les devolvieran 180 hectáreas, es decir, 20 hectáreas menos que el total de tierras originalmente donadas en la década de 1950, pero 60 hectáreas más respecto a las que finalmente se registraron de manera oficial en 1970 tras la parcelación de las tierras para las 12 familias que hasta entonces residían en Shashemane.

Sin embargo, 6 meses después de dicha resolución, el gobierno del Derg reformuló el decreto informando a la embajada jamaicana que al igual que cualquier otra familia etíope, las 18 familias jamaicanas recibirían poco más de 2 hectáreas cada una (Ministerio de Relaciones Exteriores del Gobierno Militar Provisional de la Etiopía Socialista, 3 de Octubre de 1975; archivo personal de Ras Rusty) que en total, sumaron 40 hectáreas que los repatriados pudieron recuperar de las 200 originalmente donadas.

A grandes rasgos, este hecho representó un importante logro para los repatriados que afrontaron las nuevas condiciones de vida durante el gobierno socialista, para 1983, tras una nueva petición para la concesión de más tierras, se reveló un hecho bastante

---

<sup>105</sup> Aunque al menos el 40% de los repatriados que llegaron a Etiopía hasta antes de la instauración del DERG se quedaron a vivir en Shashemane; existieron otros que al vivir en un sistema político que no habían imaginado en su sueño de repatriación, prefirieron romper con el “mito del retorno” desarrollado por los pioneros Rastafari al tomar la decisión de regresar a sus países de origen, o bien, al migrar hacia otros países de África. Este tema, es bastante relevante debido a que marca otra fase en el proceso de la constitución diaspórica y de la repatriación; sin embargo también escapa de mi problema central de investigación y por ello, queda como un rizoma investigativo por desarrollarse posteriormente.

importante, ya que a través del Ministerio de Agricultura, se reportó que las 18 familias que originalmente habían conseguido la devolución de 40 hectáreas; 10 años después ocupaban tan sólo 12.66 hectáreas, es decir que entre 1975 y 1984, los repatriados perdieron más del 60% de sus tierras a manos de los etíopes locales y de la administración correspondiente de la Asociación de Agricultores (*Cfr.* con Bonacci, 2015a: 323); por lo que éste momento histórico, es el que puede ser identificado como la génesis de la actual territorialidad de Shashemane, que como ya observamos, no únicamente se ha desarrollado por los Rastafari, sino también por los etíopes locales.

Fue así que para aquel mismo año, el gobierno decretó la asignación de 2.2 hectáreas para ser repartidas entre 18 representantes de la comunidad de repatriados (Minda, 1997:70), que nuevamente en total, sumaron 40 hectáreas dentro de las que los representantes, tenían la facultad de administrarlas individualmente al parcelarlas y distribuir las entre las diferentes familias que para entonces residían en Shashemane, pero también, entre las que con el paso del tiempo fueron llegando de manera paulatina; y aunque esta fue la última parcelación oficial de las tierras donadas, el acuerdo se realizó sin la firma de ningún documento oficial; lo que en la actualidad, contribuye al sentimiento de inseguridad que los repatriados perciben en su vida cotidiana al tener presente que en cualquier momento, el gobierno actual de Etiopía, tiene la facultad de quitarles aquellas tierras en las que han asentado sus residencias.

Pero, si dicha parcelación fue la última concesión oficial que el gobierno etíope otorgó a los repatriados, ¿en la actualidad, la totalidad de las 40 hectáreas siguen estando en la posesión de este grupo social? Y, los repatriados que llegaron a Shashemane después de la última concesión de tierras, ¿han tenido la posibilidad de asentarse en éstas? Para responder a estas interrogantes, pasemos a la siguiente sección en donde observaremos el estatus jurídico actual que los repatriados ostentan en relación a la propiedad de la tierra.

#### *4.3. El derecho ciudadano del acceso a las tierras dentro del contexto político de la República Federal Democrática de Etiopía.*

Tras la caída del régimen socialista en Mayo de 1991, el gobierno transicional adoptó una nueva política económica que se aplicaría de manera gradual con la promulgación de una nueva constitución. De esta forma, en el rubro de la propiedad de la tierra, se decretó que

mientras la nueva Carta Magna estuviera lista, la tierra de la nación continuaría siendo propiedad del Estado (Crewett y Benedict Korf, 2008:203).

No obstante, para aminorar las protestas populares por la liberación de las tierras, al mismo tiempo decretó la disolución de los programas de *villagisation* y el desmantelamiento de las Asociaciones de Agricultores; lo que en términos prácticos, permitió que los agricultores vendieran sus productos a precios de mercado, sin intermediarios y sin la intromisión de las reglamentaciones impuestas por dicha asociación.

Sin embargo, dos años después de la caída del Derg, se declaró una “nueva” ley sobre el territorio nacional dentro de la que se señaló oficialmente que éste, era propiedad del Estado; moción que fue ratificada con la promulgación de la Constitución de 1995 en la que se determinó que “el derecho de propiedad de la tierra rural y urbana, así como todas las reservas naturales, descansa exclusivamente en el Estado y *en las personas de Etiopía*. La tierra es una propiedad común de las Naciones, Nacionalidades y Personas de Etiopía y no podrá ser vendida o intercambiada” (Art. 40 de la *Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*; énfasis mío).

De esta forma, la nueva legislación sobre la tenencia de la tierra estableció que si bien, tanto la tierra como los recursos naturales al interior de las fronteras políticas del país, eran/son propiedad común de todos los ciudadanos etíopes, en última instancia, el derecho de propiedad pertenece al Estado, por lo que éste, se reserva el poder de controlar y administrar todo el territorio del país; mientras que por su parte, los ciudadanos etíopes tienen derecho a acceder a la tierra, pero no a poseerla en términos de propiedad privada.

Pero si a partir de dicha promulgación, los ciudadanos etíopes adquirieron el derecho de acceder a las tierras y recursos naturales de la nación ¿por medio de qué proceso se puede ejercer dicho derecho?

Para que el derecho al acceso a la tierra no se convirtiera en un proceso ingobernable, el nuevo Estado Federativo de Etiopía dividió el territorio nacional bajo dos rubros: el rural y el urbano; estableciendo así, regulaciones y procesos específicos para el acceso y la utilización de las tierras; y debido a que, como veremos más adelante, la municipalidad de Shashemane ha sido considerada en diferentes momentos tanto con un carácter rural, como en uno urbano; antes de continuar con la revisión histórico-jurídica sobre las tierras

donadas, es necesario hacer un paréntesis para observar las principales regulaciones dictaminadas en torno al acceso ciudadano de las tierras rurales y urbanas.

En materia jurídica, las leyes que actualmente rigen la tenencia de la tierra rural en Etiopía, están contenidas en la Proclamación No. 456/2005; en la que se dicta que los ciudadanos etíopes elegibles para el acceso a este tipo de bien, son aquellos que al cumplir la mayoría de edad, tradicionalmente han sido agricultores, campesinos, ganaderos, pastores y semi-pastores; pero también, aquellos jóvenes ciudadanos, inversores, y organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, que decidan solventar su vida mediante la actividad agrícola o ganadera (*Cfr.* con art. 5 de la *Federal Land Proclamation No. 456/2005*); es decir, que intrínsecamente, este artículo señala que *cualquier ciudadano etíope*, tiene el derecho a utilizar las tierras rurales siempre y cuando, lo haga con la finalidad de desarrollar actividades económicas agrícolas y/o ganaderas, y no para el establecimiento de viviendas o zonas residenciales.

Pero además de ello, el mismo artículo dice que, es el Estado, quien tiene la facultad de otorgar y distribuir las tierras rurales de la nación, exceptuando los casos en que, tras la distribución estatal, los ciudadanos etíopes estén facultados de redistribuir sus parcelas por medio de la herencia, el arrendamiento o el “regalo”<sup>106</sup>.

Por su parte, el código jurídico acerca de a la tierra urbana está regulado por la Proclamación No. 721/2011, dentro de la que se estipula que para que un ciudadano etíope pueda acceder a una parcela de tierra para la vivienda, es necesario realizar un contrato entre el gobierno y el arrendatario que ocupará el bien; contrato que durará un máximo de 99 años, y que al terminar, deberá de ser renovado por los familiares que han heredado el bien (si es que éstos desean seguir residiendo en dicho sitio) (Gebreamanuel, 2015:63-64).

Además, esta misma proclamación dispone que existen tres modalidades para acceder a la tierra urbana; la primera, por medio de las pautas de planificación y las leyes propias de cada ciudad en las diferentes regiones federativas del país, es decir que cada administración federal, se puede reservar el derecho de reglamentar los parámetros para el acceso a la tierra

---

<sup>106</sup> Este tipo de redistribuciones que se hacen entre particulares; también están reglamentadas por cláusulas jurídicas específicas, como por ejemplo, la que indica que para que el poseedor original de la tierra pueda rentar, heredar o “regalar” alguna parcela de ésta; debe de estar en posesión de por lo menos una hectárea, para que al parcelarla, su producción agrícola no se vea menguada. Además, la persona (ciudadano etíope con mayoría de edad) a quien se le hereda, renta o “regala” la parcela de tierra, debe de garantizar que ésta, será utilizada para la ganadería o la agricultura, y no para la vivienda (*Cfr.* con Gebreamanuel, 2015).

urbana; la segunda, mediante actividades de negociación entre particulares y el Gobierno local y/o Federal; y la tercera, a través del otorgamiento directo del gobierno local y regional que en última instancia, es el administrador legal de las tierras urbanas.

Sin embargo, aunque las proclamaciones sobre la tierra urbana y rural asientan jurídicamente los derechos y obligaciones que los ciudadanos etíopes tienen para alcanzar a la propiedad; debido a que en la práctica cotidiana de la burocracia, estas leyes son corrompidas de diferente forma, las últimas décadas en el desarrollo histórico de la tenencia de la tierra en Etiopía, han estado marcadas por una serie de irregularidades en donde mientras que por una parte, las autoridades correspondientes evidencian su poca o nula capacidad para garantizar el derecho constitucional que los etíopes tienen para ocupar a la tierra; por la otra, los etíopes locales también reflejan (quizá más por necesidad que por pretensiones) poco o nulo respeto hacia las normas para el acceso a dicho bien.

Y es que desde el momento mismo en el que el Gobierno Federal, con la tutela del TPLF (*Tigrayan People's Liberation Front*) tomó el poder en 1991, se han registrado cada vez más colonizaciones irregulares como producto de los actos ilícitos que las autoridades corruptas han generado por a la tenencia de la tierra; ya que si bien, tanto en las zonas urbanas como rurales, existe una gran cantidad de individuos de muy bajos recursos que, tras la organización ciudadana, simplemente han establecido asentamientos habitacionales temporales o permanentes en diferentes zonas de la nación, sin desarrollarlos por medio de la aplicación de las cláusulas jurídicas ya citadas más arriba; también existen muchos otros casos en los que las propias autoridades, han colaborado de manera directa o indirecta para la proliferación ilícita de este tipo de ocupamientos.

El hecho es que de una u otra forma, las políticas federativas en relación a la propiedad de la tierra han generado transferencias ilegítimas que generalmente se desarrollan en los intersticios de las tierras rurales y urbanas, es decir, entre las zonas periféricas a las tierras urbanas y las delimitaciones de las tierras rurales; zonas que comúnmente son conocidas como semi-urbanas, en donde los “propietarios” ilegítimos de estas tierras, consiguen, en confabulación con las autoridades locales y los campesinos y pastores que ostentan la “propiedad” de dichas tierras, contratos invalidados por la ley, debido a que éstos, ocurren mediante la intervención de grupos organizados derivados del gobierno socialista que aún

en la actualidad, siguen operando y se siguen conociendo popularmente con el nombre de Asociaciones de Agricultores (Gebreammanuel, 2015:137).

Otro proyecto gubernamental que en principio, fue creado para regular y socavar el avance de dichas prácticas y asentamientos irregulares; pero que en el proceso, también se convirtió en un proyecto estatal que de una u otra forma, ha afectado el establecimiento territorial de los Rastafari repatriados en Shashemane, es el Plan del Desarrollo Urbano a nivel nacional también conocido como *Master Plan*.

En sus inicios, este proyecto fue creado para reglamentar el registro y la certificación de las colonizaciones habitacionales en tierras rurales, urbanas y semi-urbanas; pero durante las últimas dos décadas, también se ha dedicado en realizar los planos de urbanización y desarrollo infraestructural de los diferentes asentamientos; por lo que si bien, es un proyecto que sucede a nivel nacional; cada una de las entidades federativas que conforman la nación, ha hecho su propio Plan Maestro a ejecutarse de diferente forma en cada uno de los poblados, municipalidades y distritos de su jurisdicción.

En el caso de Shashemane, más adelante vislumbraremos la forma en la que éste se ha llevado a cabo, y sobre todo, las consecuencias legales que su aplicación ha generado a los repatriados; pero por ahora, basta con enfocarnos en el hecho de que a través de dicho proyecto, también se creó un tipo de documentación específica conocida como *Carta and Plan*, que en términos prácticos, es el documento oficial que los ciudadanos etíopes obtienen para acreditar la posesión del inmueble que está asentado sobre la parcela de tierra que les ha otorgado el Estado; además de que de igual forma, se ha convertido en un documento por el cual, las autoridades locales tienen un registro formal sobre los datos del propietario, y sobre las dimensiones y el uso que dicho propietario le da al terreno (*Cfr. con Federal Land Proclamation No. 456/2005*).

Bajo estos parámetros; ¿de qué forma, las proclamaciones sobre la propiedad de la tierra rural y urbana, el proyecto del *Master Plan*, y el otorgamiento de la *Carta and Plan*, afectan jurídicamente las 40 hectáreas que durante el régimen del Derg fueron las únicas sobrevivientes de las tierras originalmente donadas por el emperador Haile Selassie I?, los repatriados que llegaron a Shashemane tiempo después de la adjudicación de estas 40 hectáreas ¿se ven beneficiados o afectados por la proclamación de la tierra urbana y rural, el *Master Plan* y la *Carta and Plan*?, y si todas estas regulaciones “garantizan” el derecho

que los ciudadanos etíopes tienen para el acceso a la tierra; los repatriados, al no ser considerados jurídicamente como ciudadanos etíopes ¿tienen acceso a las tierras de la nación? Para dilucidar estas interrogantes, pasemos a las siguientes secciones.

#### *4.3.2. El regalo divino bajo la administración de la municipalidad, y la proliferación de caminos ilegítimos para la obtención de nuevas tierras.*

Dentro del proceso que el nuevo gobierno federativo efectuó relativo a la propiedad de la tierra; las 40 hectáreas otorgadas por el Derg para el asentamiento de los repatriados en Shashemane, cambiaron nuevamente tanto de manos como de estatus jurídico. Esto se debió en gran medida, a que tras la nueva administración, dichas tierras dejaron de ser consideradas como rurales para obtener la nomenclatura de tierras urbanas; y en el proceso, pasaron a ser regidas por la municipalidad debido a que los repatriados no contaban con certificados o documentos legales que acreditaran el uso y la ocupación de éstas.

Ésta no fue la única problemática; ya que cuando el *Master Plan* entró en vigor en la municipalidad, éste únicamente integró a los *Kebeles* circundantes y aledaños al centro de Shashemane; y como las tierras originalmente donadas se encontraban en los confines del pueblo, ahí en donde las autoridades pensaban que solamente existían tierras de cultivo, “en un comienzo, el *Jamaica Safar* no formó parte del *Plan* porque de hecho, cuando a mediados de la década de 1990 las autoridades vinieron a revisar la zona, se sorprendieron de todas las casas y las calles improvisadas que ya existían aquí, por lo que dijeron que verían la forma de integrar y adaptar los *Kebeles* 01 y 010 al *Plan*” (Entrevista con Ras Kawintseb, Mayo 16 de 2017; Shashemane, *Kebele* 010).

Fue así que en este proceso, los repatriados contrataron, en 1994, a un arquitecto para que diseñara un mapa en donde se indicaran las extensiones de tierra que ellos ocupaban; todo con la finalidad de que éste fuera integrado al Plan Maestro de la municipalidad. Cuando el mapa estuvo listo, se presentó otra dificultad. Una vez que las parcelas fueron asignadas por los topógrafos, al ser registradas oficialmente por las autoridades municipales, se descubrió que éstas eran mucho más grandes que las que por ley se les asignaban a los ciudadanos etíopes. Fue así que paradójicamente, mientras que gracias al trabajo alterno de los repatriados por integrar su vecindario al *Master Plan*, se reconoció oficialmente al área como una zona residencial; al mismo tiempo, los lotes de tierra se convirtieron en propiedades que violaban los estatutos de los espacios residenciales

urbanos, ya que sus dimensiones, excedían por mucho los parámetros habituales y autorizados por la ley.

Entonces, la solución que las autoridades municipales propusieron fue la de crear un impuesto de arrendamiento especial para los lotes residenciales que excedieran los 500m<sup>2</sup> permitidos; y de esta forma, de una cantidad de impuestos anuales de aproximadamente 500 *Birr* (23 dólares) sobre el pago de los lotes menores a 500m<sup>2</sup>, los impuestos anuales que comenzaron a pagar los repatriados por la posesión de exceso de tierras, ascendió a 3,000 *Birr* (137 dólares). Y aunque los Rastafari han pagado dichos impuestos, las autoridades continúan negándoles los títulos de propiedad (el *Carta and Plan*) debido a que éste, se otorga únicamente a los ciudadanos etíopes; por lo que las 40 hectáreas que los repatriados obtuvieron durante el régimen del Derg, se encuentran con un estatus jurídico liminal en el que de acuerdo las leyes nacionales, se tiene la incertidumbre sobre si éstas, pertenecen o no a los repatriados (*Cfr.* con Bonacci, 2015a: 345-347).

Estas circunstancias, con el transcurrir del tiempo las 40 hectáreas de tierra se han ido reduciendo cada vez más; algunas veces, debido a que los propios repatriados las han parcelado para venderlas a través de contratos ilegítimos de compra-venta en donde tanto etíopes locales como nuevos repatriados, se han beneficiado al obtener una parcela; mientras que en otras ocasiones, los repatriados han perdido sus lotes a manos de los ciudadanos etíopes que demandan legalmente las tierras como de su propiedad.

Bajo estas circunstancias, cuando la población del área comenzó a crecer exponencialmente, los *Kebeles* 01 y 010 de Shashemane emprendieron su expansión territorial creando dos nuevos vecindarios conocidos como *Alelu* y *Awasho*; mismos que tienen dos características importantes para los efectos de este trabajo. La primera es que estos nuevos asentamientos, irónicamente se desarrollaron en los alrededores de las 40 hectáreas otorgadas por el Derg, lo que en otras palabras quiere decir que su fundación se enclavó dentro de la extensión de las 200 hectáreas de tierra originalmente donadas; y la segunda, el hecho de que estos asentamientos, comenzaron a progresar de manera irregular sin tomar en cuenta el Plan Maestro de la municipalidad. Pero ¿por qué mencionar estas dos características?

La primera razón tiene que ver con que aunque la mayoría de los repatriados han accedido de manera ilícita a las tierras que hoy en día ocupan; discursivamente justifican su

presencia en el área tanto por el ímpetu de su concientización diaspórica en torno al “mito del retorno”, como por el hecho de demandar que todas esas tierras son de su legítima pertenencia debido a que se encuentran en el área originalmente donada. La segunda razón, tiene que ver con el desafío que afrontan los repatriados ante las consecuencias jurídicas que implica el haber conseguido sus terrenos de manera ilícita y haber hecho el vecindario de manera independiente y distinta a los del Plan Maestro.

Debido a que los asentamientos de *Alelu* y *Awasho* se fundaron dentro de parcelas de tierra que en el Plan Maestro estaban asignadas únicamente para la agricultura, es decir que eran extensiones de tierra rural o en su defecto semi-urbana, la Asociación de Agricultores de la zona, se encargó (de manera ilegítima y en complicidad con las autoridades correspondientes de los *Kebeles* 01 y 010) de crear el asentamiento administrando y otorgando parcelas de tierra dentro de procesos que están fuera de la ley.

Bajo este contexto, los nuevos repatriados tuvieron y han tenido que encontrar caminos de negociación con dicha organización, para así tener acceso a parcelas de tierra que constitucionalmente no tienen derecho a detentar al no ser considerados jurídicamente como ciudadanos etíopes. Dicha situación, debe de entenderse como un problema estructural que se presenta toda vez que los repatriados, no tienen la posibilidad (en la práctica) de adquirir la ciudadanía nominal etíope; hecho que como ya hemos venido observando, les imposibilita el acceso a un número importante de derechos fundamentales necesarios para el transcurrir de su vida habitual.

Pero para profundizar lo anterior, me gustaría resaltar la forma en que los repatriados han accedido a estas tierras, y sobre todo, el rol que un miembro de la comunidad ha jugado dentro del desarrollo de todo este proceso ilegítimo.

Este miembro de la comunidad es muy bien conocido por sus actividades y conexiones políticas con las autoridades del *Kebele* 010 de Shashemane, y aunque no necesita anonimato, por razones éticas, no únicamente dejaré de mencionar su nombre, sino que me limitaré a resaltar algunos aspectos de su vida en la post-repatriación; perspectivas que rescaté a través de diferentes testimonios y fuentes<sup>107</sup>, y que en su conjunto, nos permitirán entender la forma más común en la que los repatriados han conseguido a sus propiedades.

---

<sup>107</sup> Por la sensibilidad del tema en cuestión, a pesar de que realicé una entrevista con el principal actor de esta historia, preferí no tratar el asunto de manera directa con él, sino por el contrario, reconstruir la misma a partir de fuentes secundarias.

Este Rastafari llegó a Etiopía en 1992 junto con una comitiva de Rastafari jamaicanos pertenecientes a la Orden Bobo Ashanti; y tras su llegada a la nación, comenzaron a organizar algunas protestas de carácter político concernientes a la idea de la repatriación. Un día, las autoridades, decididas a tomar cartas en el asunto citaron a los Bobo Ashanti en una comisaría de Addis Ababa so pretexto de que realizarían una reunión para tratar el tema de la repatriación. El día de la reunión, los pusieron a todos en un salón y con la intención de provocarlos y propiciar la deportación, colocaron en medio del salón, la actual bandera de la nación etíope. Por los mítines que los Bobo Ashanti habían ejecutado con anterioridad, las autoridades estaban al tanto, que ellos consideraban a la bandera etíope como falsa, por tener los colores invertidos, es decir, por tener el verde arriba y el rojo abajo; así que al poner la bandera en aquel salón, los oficiales esperaban que los Bobo Ashanti cometieran algún acto ilícito en contra de la misma.

Fue así que después de dejar a los repatriados algunos momentos a solas en aquel salón, sucedió lo que los funcionarios planificaban: los Bobo Ashanti pusieron de cabeza el lábaro etíope con la finalidad de que el color rojo quedara en la parte de arriba; y entonces, el acto fue calificado como una ofensa a la nación<sup>108</sup> y en consecuencia, como un episodio que ameritaba la deportación de aquellos individuos. Tras lo sucedido, los oficiales pusieron al grupo de Rastafari Bobo Ashanti en una camioneta que los transportó hasta la frontera con Kenia. Sin embargo, sucedió que en aquel grupo de Rastafari faltaba un individuo: el protagonista de nuestra historia, quien no había acudido a la reunión en la comisaría; mismo que al enterarse del altercado, desapareció durante algún tiempo.

Posteriormente comenzó a difundirse una noticia importante entre los repatriados residentes en Addis Ababa: la Asociación de Agricultores de Shashemane estaba en la disposición de vender tierras en el actual territorio de *Alelu*; y se mencionó que en el caso de los Rastafari, la Asociación había decidido hacer los acuerdos para la compra-venta mediante la E.W.F. Inc., pero los miembros de esta última organización, rechazaron la oferta por considerar que si consentían la compra-venta de las tierras, renunciarían al

---

<sup>108</sup> Esto se debe porque de acuerdo al artículo 3° constitucional en su inciso 1, se establece que la bandera de Etiopía deberá de consistir en el color verde arriba, amarillo en el medio y rojo abajo, y deberá tener el emblema nacional en el centro; además de que la Proclamación Número 654/2009 concerniente a la bandera de Etiopía, en su artículo 23 inciso 6 establece que está totalmente prohibido utilizar la bandera de Etiopía sin el orden apropiado de sus colores o de su emblema.

fundamento original de las tierras donadas por el emperador, y en consecuencia, aceptarían el estatus legal de la expropiación y nacionalización de dicho patrimonio.

Cuando la E.W.F. Inc. rechazó la oferta, el protagonista de nuestra historia volvió a aparecer en escena para concretar personalmente el acuerdo con la Asociación de Agricultores y debido a que en aquel momento, se estaban reconfigurando las autoridades administrativas del nuevo Estado democrático de Etiopía, el vínculo de este repatriado con la Asociación (Organización que de hecho, con el nuevo gobierno debió de desaparecer), le permitió ganar un profundo poder entre las autoridades de la zona. Fue así que cuando el vecindario de *Alelu* se creó, él comenzó a fungir como el “representante” Rastafari de la zona, y como el mediador de las transacciones (ilícitas) de tierra entre la comunidad de repatriados y las autoridades del *Kebele* 010.

De esta forma, entre las diversas actividades que este repatriado realiza en complicidad con las autoridades del *Kebele*, se encuentran las de hacer los arreglos entre los nuevos repatriados y la Asociación de Agricultores, que como ya he mencionado, es el principal organismo que hace este tipo de contratos ilícitos de compra-venta.

Así, aunque las autoridades correspondientes están al tanto de la situación, los repatriados han tenido la oportunidad de allegarse las tierras originalmente donadas, aunque de hecho, lo que en realidad “compran” constitucionalmente (o quizá debería decir: inconstitucionalmente), es el “derecho” (ciudadano) al uso de la tierra y la posesión de la propiedad privada del inmueble que se encuentra asentado en la parcela de tierra, puesto que al ser la tierra propiedad del Estado, ésta es inalienable.

Por ello, hasta aquí, la revisión histórica en torno a la propiedad privada en Etiopía, y sobre todo, de las tierras donadas por el emperador Haile Selassie I, revela la forma en la que el desarrollo de diferentes prácticas de Estado, han contribuido al fomento de un acto ilícito por medio del cual, los Rastafari repatriados han encontrado la forma de adquirir tierras para la vivienda; además de que también muestra, el modo en que las legislaciones han contribuido al incremento de la inseguridad social de los repatriados residentes en Shashemane; toda vez que al vivir en propiedades que legalmente no les pertenecen, corren el riesgo potencial y latente de perderlas al ser reclamadas por los ciudadanos etíopes que originalmente ostentan los títulos de propiedad, y por el gobierno federal que bajo

parámetros constitucionales, puede ejercer el derecho de expropiar los territorios e inmuebles en los que ellos habitan.

Por tanto, desde una perspectiva política, tanto la falta de una póliza por parte del Estado etíope que facilite el proceso para el reconocimiento oficial de la ciudadanía etíope para los repatriados que migran por voluntad propia a Etiopía; como la falta de cláusulas migratorias que contribuyan a enmendar el estatus indocumentado de éstos; así como la inexistencia de facilidades para acceder a concesiones de tierra por diferentes vías legales que agilicen el asentamiento de los Rastafari, son sólo algunos de los factores que en su conjunto, han contribuido a generar un constante malestar social entre la comunidad de repatriados residentes en Shashemane.

Pero en términos prácticos, ¿de qué forma se materializa esta situación dentro de las actividades de la vida cotidiana? Para observar esto, pasemos a la siguiente sección en la que dilucidaremos dos de las principales consecuencias que todo este contexto ha conllevado en la vida cotidiana de los Rastafari repatriados de Shashemane.

#### *4.4. Los efectos jurídicos de la extranjería. Pérdida de las propiedades y desventajas constitucionales.*

Una de las consecuencias jurídicas que los repatriados padecen por el hecho de no contar con la ciudadanía etíope dentro del contexto histórico de la tenencia de la tierra en Etiopía, tiene que ver directamente con el *Master Plan*, y es aquí, en donde las características que más arriba mencionaba sobre los asentamientos de *Alelu* y *Awasho*, salen a relucir pues dichas zonas, se han desenvuelto de manera independiente y distinta a las asentadas en el proyecto de crecimiento urbano de la municipalidad.

Esta consecuencia se comenzó a sentir sobre todo hacia principios de la década del 2000 cuando finalmente, las autoridades correspondientes visitaron la zona para planificar la mejor forma de implementar su Plan Maestro. Fue así que al observar que las construcciones de calles, avenidas, vecindarios y casas concebidas por los propios moradores de la zona, distaban en gran medida de las que ellos habían ideado en su proyecto de desarrollo urbano, los topógrafos, de acuerdo con Ras Kawintseb “nos dijeron que trabajarían en otros planos que se pudieran adecuar de la mejor forma al desarrollo que ya existía en la zona, pero que de cualquier forma, tendrían que demoler una cantidad

importante de casas que obstruían el paso por donde se levantarían algunas de las calles y avenidas” (Entrevista con Ras Kawintseb, Mayo 16 de 2017; Shashemane, *Kebele* 010).

Tiempo después, dicha advertencia se cumplió cuando la municipalidad envió tractores que destruyeron parcial o completamente algunas viviendas en diferentes fraccionamientos que de acuerdo al Plan Maestro, se situaban uno o dos metros dentro del espacio por donde correrían las calles. Y aunque la destrucción de las viviendas se realizó de manera indiscriminada sin importar si los moradores eran etíopes locales o Rastafari repatriados,

“la mayoría de los Rastafari estábamos en desacuerdo porque teníamos la idea de que eso era con la finalidad de perjudicarnos y de quitarnos algunos metros de nuestras tierras; pero con el paso del tiempo; al menos yo fui cambiando de opinión debido a que me di cuenta que a las autoridades no les importaba si las casas eran pequeñas o grandes, de cemento o de *trika*<sup>109</sup>, casas de familias Rastafari o etíopes; simplemente si la casa estaba desalineada de acuerdo a sus planos, la destruían sin más” (Entrevista con Ras Kawintseb, Mayo 16 de 2017; Shashemane, *Kebele* 010).

Pero si esta problemática no perjudicó únicamente a los repatriados; ¿de qué forma algunos de éstos se vieron más afectados con respecto a los ciudadanos etíopes?

El hecho es que aunque la demolición de las propiedades se ha realizado de manera indiscriminada, esta empresa ha afectado en mayor medida a los repatriados en razón de que al no contar con la ciudadanía etíope, no tienen el derecho constitucional de poseer títulos de propiedad del inmueble que habitan (el denominado *Carta and Plan*) que en última instancia, “es el único documento que les garantiza a los propietarios, la facultad de poder reclamar una compensación que el *Kebele* está obligado a otorgar cuando por causas del *Master Plan* los habitantes pierden total o parcialmente sus casas” (Entrevista con Mohammed Sama –Ingeniero de la Oficina de Desarrollo Urbano y Construcción de la Municipalidad de Shashemane– Mayo 24 de 2017, *Kebele* 03).

Es decir que su incapacidad jurídica para obtener la ciudadanía nominal, los inhabilita de obtener los mismos beneficios que los ciudadanos etíopes sí detentan cuando las fachadas de sus



Restos de la casa de un repatriado que fue demolida por estar asentada en el espacio de la calle.

hogares son removidas algunos metros, o cuando la totalidad de sus inmuebles interfiere con los planes de la municipalidad. Ejemplo de ello, es la casa de un repatriado jamaicano

<sup>109</sup> Se le denomina *trika* al material de construcción con el que se edifican las casas tradicionales, y éste, se forma con una mezcla de lodo, pastizal y excremento de vaca o caballo.

indocumentado que al salir completamente del área habitacional y al invadir el espacio ampliado de la calle, fue demolida en su totalidad; lo que llevó a que el repatriado perdiera por completo tanto su propiedad como el terreno en la que ésta se edificaba, todo sin la posibilidad de obtener una compensación gubernamental debido a que justamente por su incapacidad jurídica, no contaba con un *Carta and Plan* que avalara la legalidad de “su propiedad”, y que lo amparara para la resarción económica por los daños y pérdida total del inmueble que por causas de la implementación del *Master Plan*, fue demolido hacia mediados del año 2016.

Otro problema que se deriva de la implementación del Plan Maestro, es el que tiene que ver con el cumplimiento que todas aquellas propiedades situadas sobre avenidas principales deben de ejecutar, en torno a las reglamentaciones de construcción. Estas disposiciones establecen, entre otros aspectos “que las propiedades que se encuentran situadas sobre la avenida principal y hasta una distancia de 150m. hacia adentro de ésta; deberán de construir edificios habitacionales o comerciales que al menos contengan dos pisos de alto” (Entrevista con Mohammed Sama –Ingeniero de la Oficina de Desarrollo Urbano y Construcción de la Municipalidad de Shashemane– Mayo 24 de 2017, *Kebele* 03); ya que de lo contrario, las autoridades pueden reservarse el derecho de alienar (regularmente bajo el pago de ciertas concesiones) dichos terrenos.

Es así que debido a que gran parte de las 40 hectáreas garantizadas por el Derg, se encuentran situadas frente a las avenidas principales estructuradas por el Plan Maestro, sus detentores tienen la obligación de cumplir dichas normas; lo que en última instancia, los ha motivado a vender dichos terrenos, ya que jurídicamente están imposibilitados para pedir préstamos bancarios gubernamentales que les brinden los recursos necesarios para levantar dichas construcciones.

Un ejemplo de ello es la propiedad que Papa Noel Dyer heredó a sus hijos; quienes en 2016 tuvieron que vender parte de ésta puesto a que no contaban con los recursos suficientes para hacer la construcción, y sobre todo, porque gracias a su calidad jurídica de apátridas, estaban imposibilitados para pedir un préstamo bancario que les facilitara los recursos para la construcción:

“Como no teníamos la capacidad de desarrollar el edificio; nos dijeron que ellos [el gobierno] podían hacerse cargo de la construcción y que a cambio nos darían cierto dinero mensualmente para que así, hubiera una reposición económica por la pérdida

del terreno. Firmamos un contrato que estipulaba que les otorgábamos 1500 m<sup>2</sup> de tierra por una cantidad de 100,000 birr [4,273 dólares], mismos que sí nos entregaron; pero la otra parte del contrato decía que, cuando ellos construyeran el edificio, nosotros íbamos a obtener parte de la renta; pero la cuestión fue que tiempo después, le vendieron el terreno a un inversionista nacional argumentando que ellos no tenían el capital para desarrollar el edificio; así que al hacer la venta a un particular, el trato que firmamos con anterioridad quedó invalidado” (Entrevista con Jonathan Dyer, Mayo 14 de 2017; Shashemane, *Kebele* 01).

Este caso nos muestra que aunque esta familia sí recibió una compensación por la pérdida del terreno; su estado jurídica los dejó atados de manos pues en primera instancia, los imposibilitó para pedir un préstamo bancario para la construcción, y en segunda, también los puso en desventaja de poder luchar jurídicamente para hacer que el contrato con el gobierno se respetara, toda vez que éstos, no contaban con un *Carta and Plan* que comprobara su posesión legal del terreno.

Sin embargo, las complicaciones jurídicas que se derivan del Plan Maestro no son los únicos inconvenientes que los repatriados tienen que afrontar. Otra importante problemática, es la latente inseguridad que éstos experimentan ante la posibilidad de perder sus terrenos tanto a manos de los ciudadanos etíopes, como por expropiaciones gubernamentales. La siguiente estampa etnográfica nos demuestra este hecho.

El 23 de Febrero de 2015, Tarikwa tuvo una fuerte discusión a media calle con Michael Smith<sup>110</sup> debido a que un mes atrás, una nueva familia etíope compuesta por 5 personas llegó a vivir al terreno<sup>111</sup> que se encuentra a un lado de la propiedad de Ras Kawintseb; y es que tras el asentamiento de esta familia en dicha propiedad, Tarikwa y la mujer de esta familia, forjaron una buena relación amistosa que Michael vio de mala gana al reclamarle a Tarikwa, que su amistad estaba facilitando el establecimiento de dichos etíopes.

En aquella discusión, el argumento de Michael fue que regularmente, muchos etíopes simplemente arriban a las propiedades abandonadas, y con el tiempo, de una u otra forma se apropian de la parcela y la casa en su interior; y como Michael conoce al Rastafari “dueño” de dicha propiedad, se sintió con el derecho de reclamar a Tarikwa por la situación, puesto que pensaba que ésta, como una mujer etíope, sentía más afinidad por

---

<sup>110</sup> Michael Smith es un Rastafari originario de Jamaica repatriado a Etiopía desde Inglaterra; es perteneciente a la organización de las 12 Tribus de Israel.

<sup>111</sup> Dicho terreno, fue comprado por un Rastafari miembro de las 12 Tribus de Israel que regularmente reside en Manchester.

aquellos etíopes que por el Rastafari residente en Manchester, y que por ende, estaba apoyando a los etíopes para que se adueñaran de aquella parcela de tierra.

Aproximadamente un mes después de este incidente, Ras Kawintseb se encontró con Sister Abiola<sup>112</sup> (esposa de Michael Smith) y durante la conversación, le hizo saber a ésta, que cuando la familia de etíopes llegó a la propiedad, le dijeron que sólo vivirían durante dos meses en dicho sitio; mientras que por su parte, Abiola le hizo saber a Ras Kawintseb que durante el transcurso de aquella semana, ella había tenido una reunión con la mujer etíope de la familia para que ella, le firmara una carta en donde se especificaba que su familia sólo se quedaría a vivir en la propiedad durante un tiempo determinado, y que en caso de que el Rastafari de Manchester viniera a Shashemane, ellos automáticamente tenían que abandonar el sitio. Sin embargo, en aquella ocasión, la mujer etíope no quiso firmar la carta que Sister Abiola había elaborado, además de que le comentó explícitamente que su padre solía tener tierras en dicha área pero que cuando comenzaron a llegar los *jamaicanos*, él lo perdió todo, así que ahora estaba en su derecho de tomar las tierras que en realidad, le pertenecían originalmente a su padre.

Mientras todo este problema se desarrollaba, comenzó a circular entre los repatriados del área, un rumor de que dicha familia tenía conexión parental con otros etíopes locales que hacía tiempo, habían tomado las tierras de otro Rastafari llamado Bongo Solo, y que tenían el siguiente sistema de operación: arribar a alguna propiedad de algún Rastafari que no vive en ella, decir que sólo se quedarán por unos días, y luego, comenzar un juicio para expropiar la tierra de los repatriados.

Alarmados por la situación, los Rastafari involucrados decidieron citar a la familia etíope en la casa de Ras Kawintseb; reunión en la que se llegó a la conclusión de que Sister Abiola adquiriría una autorización legal por parte del Rastafari de Manchester, para ser nombrada como su representante en lo concerniente a la parcela de tierra en cuestión; ya que sólo así, la mujer etíope accedería a firmar la carta que ésta última le exigía.

Finalmente, el 6 de Abril del 2015 Sister Abiola presentó dos documentos ante la mujer etíope; el primero, un contrato de compra-venta sin fecha de redacción, en donde aparecían las firma del Rastafari “dueño” de la propiedad, de algún representante de la Asociación de

---

<sup>112</sup> Sister Abiola es una Rastafari originaria de Inglaterra repatriada a Etiopía desde Manchester; es adepta de la organización de las 12 Tribus de Israel.

Agricultores y del Rastafari que en confabulación con ésta y con las autoridades del *Kebele* 010, se dedica a hacer este tipo de transacciones ilícitas; y el segundo, un documento en donde el Rastafari “propietario” residente en Manchester, otorgaba los derechos para que su terreno fuera administrado bajo la tutela de Sister Abiola.

De esta forma la mujer etíope aceptó firmar un documento en donde declaró que su intención no era la de tratar de despojar al Rastafari de su terreno, y en donde estipuló que radicaría en el sitio durante un tiempo aproximado de 6 meses hasta que terminara de construir su residencia en algún otro sitio; pero para cuando yo regresé a Shashemane en Mayo del 2017, la familia de etíopes seguía residiendo en dicha propiedad sin que a ciencia cierta se sepa a quién pertenece el terreno oficial y legalmente.

Esta historia que es común a otros repatriados, nos demuestra de manera intrínseca el peligro potencial en el que se encuentran los Rastafari por el hecho de no ostentar un carácter jurídico de ciudadanos etíopes que les permita tener en su poder, documentos oficiales que avalen como de su propiedad los inmuebles en los que residen; peligro que por sí mismo, manifiesta la inseguridad social con la que los Rastafari repatriados tienen que vivir al tener presente su condición de migrantes extranjeros documentados o no, con el subyacente riesgo de perder sus casas habitacionales dentro de un proceso legal.

Y es que lamentablemente, este posible peligro no es infundado ya que en realidad, existen casos particulares, en que los repatriados sí han visto acabarse sus propiedades después de que procesos legales los dejan atados de manos, al saber sobre todo, que sus parcelas de tierra han sido obtenidas bajo el proceso ilegítimo ya descrito más arriba. Para observar esto de manera más concreta, conozcamos un caso en el que una familia de repatriados perdió parte de sus terrenos a manos de los etíopes locales.

Este caso se remonta al año 2003 cuando la pareja en cuestión, tras haber conseguido su sueño de repatriación y asentamiento definitivo en Shashemane, emprendió la travesía de adquirir unas parcelas de tierra para el desarrollo de un proyecto de agricultura sustentable, una actividad que como veremos en el capítulo 6, forma parte del sustento cotidiano de una parte importante de los repatriados.

De esta forma, dicha pareja realizó una transacción que quedó asentada en un contrato de compra-venta ilegítimo en el que se estipulaba que el etíope en cuestión, les había vendido 1,600 m<sup>2</sup> de tierra por una cantidad de 24,000 Birr (1,095 dólares). Sin embargo,

10 años después, cuando la pareja ya utilizaba la tierra para la agricultura, el etíope vendedor regresó para exigirles la devolución del terreno, y tras la negativa de los repatriados, el caso fue llevado a la Suprema Corte de la Nación, en donde el etíope argumentó que él no les había vendido el terreno, sino que se los había rentado por 5 años, por lo que, además de que solicitaba que le regresaran el terreno, exigía el dinero por los supuestos 5 años extra que los repatriados habían utilizado el terreno “sin el pago de la renta”.

Para cuando esto sucedió, los repatriados aún conservaban el contrato de compra-venta en el que se indicaba que el etíope les había vendido las tierras; sin embargo, si ellos presentaban estos documentos ante la Corte, corrían el riesgo de acrecentar su problema ya que tal y como la Rastafari en cuestión lo plantea:

“el contrato sólo era válido entre nosotros y el etíope porque debido a que nosotros somos considerados como extranjeros, no tenemos el derecho de comprar propiedades, así que ante la ley lo que hicimos fue ilegal; sin embargo ese contrato comprobaba que lo que habíamos hecho era comprar la propiedad y no rentarla; así que no sabíamos qué hacer porque no sabíamos qué pasaría si presentábamos ese contrato ante el juez, y pensábamos que quizá nos meterían a la cárcel por haber hecho algo ilícito” (Entrevista con anónima, Diciembre 1 de 2014; Shashemane, *Kebele* 01).

Finalmente, los repatriados decidieron no presentar el contrato ante el juez, pero idearon una estrategia que les permitió rescatar parte de los terrenos que aunque sí habían comprado, constitucionalmente no les pertenecían:

“le dijimos al etíope que teníamos el contrato que habíamos hecho 10 años atrás y que en él decía que nos había vendido la propiedad, así que si presentábamos esa prueba ante el juez, él perdería el juicio; entonces, para suavizar las cosas, también le dijimos que abandonáramos la Corte y que fuéramos con el *Shemagle*, es decir, con el consejo de ancianos de la comunidad que es algo así como la autoridad tradicional a la que acuden las personas cuando no quieren meterse en asuntos legales con la Corte y el gobierno federal. La idea era buena tanto para él como para nosotros; para él porque le hicimos pensar que presentaríamos el contrato y que con esa prueba él perdería el juicio, y para nosotros porque en realidad no queríamos presentar el contrato porque no sabíamos lo que pasaría por haber comprado algo ilegalmente” (Entrevista con anónima, Diciembre 1 de 2014; Shashemane, *Kebele* 01).

La táctica de los repatriados que por sí misma nos demuestra una de las tantas formas en las que se pueden sortear las imposiciones estructurales que en teoría normativizan la vida de los repatriados, surtió efecto y el etíope aceptó la idea de llevar el caso ante el *Shemagle* en donde finalmente se decidió que el terreno sería parcelado en dos lotes iguales para que el etíope y los repatriados se quedaran con una porción igual.

Este último caso reafirma lo que ya he venido mencionando hasta ahora en referencia al problema estructural que enfrentan los repatriados al comprar propiedades por la vía ilegal y en consecuencia, al asumir el riesgo de poder perder sus hogares a manos de los etíopes locales; pero además, nos sugiere otra desventaja que los repatriados en Shashemane tienen que sobrellevar al no tener la posibilidad de obtener la ciudadanía nominal etíope.

En otro capítulo, haré referencia de la importancia económica y espiritual que la actividad agrícola juega entre la comunidad de repatriados; pero para los fines de ésta sección, únicamente me delimitaré a decir que una gran cantidad de repatriados, practican la agricultura autosustentable que les garantiza parte de su alimentación diaria; este dato, es de relevancia aquí, debido a las razones que a continuación expondré.

La desventaja que ya anunciaba, se sustenta bajo el artículo constitucional número 40 en su inciso 4, en el que se lee que “los agricultores etíopes tienen el derecho a obtener tierra sin ningún tipo de pago, y a estar protegidos contra el desalojo de su posesión” (Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia); y es que aunque en realidad, en la práctica, son muy pocos los ciudadanos etíopes quienes pueden acceder al usufructo de la tierra de cultivo al amparo de dicho artículo; el hecho aquí es que esta familia de repatriados agricultores, al igual que muchos otros Rastafari agricultores que residen en Shashemane; al tener la ciudadanía nominal etíope, se encontrarían en la facultad política de reclamar tierras gratuitas para el cultivo, o en todo caso, de hacer válido su derecho a detentar títulos de propiedad que disuelvan el posible riesgo de perder sus propiedades.

Pero ¿acaso son estas las únicas dificultades que en torno al tema de la propiedad de la tierra, los Rastafari tienen que soslayar por el hecho de estar incapacitados para obtener la ciudadanía nominal etíope dentro de la cotidianeidad de su vida en la post-repatriación?

Las problemáticas jurídicas respecto a la propiedad de la tierra, también son capaces de afectar otros ámbitos del ciclo de vida, tales como la muerte; temática que será analizada en la última sección del presente capítulo.

#### ***4.5. Muerte en la Tierra Prometida. La imposibilidad jurídica para el acceso a la tierra fúnebre.***

A un lado del río *Malka Oda* en las delimitaciones del vecindario de *Alelu* (*Kebele* 010 de Shashemane), se encuentra una zona boscosa inhabitada que sirve para varios propósitos, como por ejemplo, para la quema de basura que durante las horas del día despide desde sus

entrañas un humo blanquecino que mientras asciende al cielo, expande por el aire un olor fétido, aroma que sin embargo, no ahuyenta a las personas que utilizan dicho sendero para acortar su camino al río en busca de agua para las labores domésticas y el aseo personal. Al mismo tiempo, también se pueden observar a parejas de novios paseando entre los árboles, o *bajaj* (moto-taxis) estacionados entre la maleza utilizada como un motel al aire libre.

Por las noches, el sitio es bastante peligroso ya que al no contar con luz eléctrica que lo ilumine, ni con claros entre las copas de los árboles que permitan la entrada de la luz natural proveniente de la luna y las estrellas, el espacio queda totalmente oscuro, y ahí, sin la presencia abundante de personas, es en donde ocurren una gran cantidad de robos, pero sobre todo, de abusos sexuales, además de que es un punto natural en el que se aglomeran las hienas dispuestas a cazar.

No obstante, durante los últimos años, esta zona también ha servido para un propósito particular entre los Rastafari; ya que sobre las raíces de algunos árboles, existen placas de concreto que marcan las tumbas en donde descansan los restos de algunos repatriados que cumplieron su deseo de vivir y morir-vivir eternamente en el lugar al que consideraron como su verdadero hogar. Pero ¿por qué motivo estas personas han sido enterradas en este espacio, y no en los panteones regulares en donde se inhuman a los etíopes locales?

La muerte es un tema que ha sido poco analizado dentro de los estudios académicos sobre Rastafari, y por ello, la oportunidad para estudiar esta cuestión a partir de lo observado en dicho lugar, se vuelve bastante pertinente. La casi nula aproximación académica acerca de la muerte no tiene que ver con que los antropólogos e historiadores (entre otros), pongan poca atención a ésta, sino por el hecho de que los Rastafari son muy reacios a tratarla. La razón principal de ello se debe a que éstos, haciendo uso de diferentes pasajes bíblicos, conciben a la muerte como algo impuro, un asunto del que se debe prescindir dentro del camino espiritual y la sacralidad de su forma de vida, y sobre el hecho de que la muerte, es una noción contraria a la idea que profesan sobre la adoración hacia un Dios vivo.

Es por ello que generalmente fue muy difícil poder entablar una conversación con mis informantes sobre el tema. Sin embargo, como estrategia metodológica empleé la técnica de la foto-entrevista, que como ya he mencionado en otro momento, me sirvió para analizar la subjetividad de esta colectividad social relacionada a los Símbolos Maestros. Pero además,

al agregar deliberadamente una imagen en la que se observa un cementerio, tuve la oportunidad de acceder a información que me ha permitido indagar algunos datos relevantes sobre esta temática. Ejemplo de ello es lo que Ras Rusty mencionó al observar dicha fotografía:

“Entre los Rastafari, los miembros de 12 Tribus de Israel fuimos quienes comenzamos a ir a los funerales. La Biblia dice ‘deja a la muerte enterrar a la muerte’ y por ello, la mayoría de los Rastafari están en contra de los funerales; sin embargo, la Biblia también dice que uno puede ir al funeral de su padre, su madre, su hermano, su familiar; y todos los Rastafari somos hermanos, así que es importante que cuando alguien muere, se organice un funeral, [...] durante el desarrollo de Rastafari en Jamaica, los primeros Rastafari no experimentaron de cerca la muerte, así que eso reforzó la idea bíblica de no acudir u organizar funerales; sin embargo, después, los primeros Rastafari comenzaron a morir y ahí fue cuando surgió el problema porque nadie estaba preparado para saber qué hacer; así que la situación fue difícil porque nadie quería meter al difunto en el ataúd para darle un entierro digno, y de hecho, en la mayoría de los casos, tuvieron que ser los sacerdotes de la iglesia ortodoxa etíope en Jamaica, los que se encargaron de la situación, [...] pero en Etiopía, tenemos un gran problema porque no sólo es el hecho de que la mayoría de los Rastafari continúan pensando que el funeral es algo malo, sino además, porque no existe un lugar oficial para enterrar a nuestros difuntos” (Foto-entrevista con Ras Rusty, Marzo 26 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Pero, ¿por qué hablar de la muerte en un capítulo dedicado a la tenencia de la tierra, y a la forma en la que los códigos jurídicos sobre ésta, afectan en la vida cotidiana a los Rastafari repatriados? El hecho es que tal y como Ras Rusty lo plantea, la problemática que los Rastafari perciben en cuanto a la tierra, dentro de su vida en la post-repatriación, no termina con la muerte, ya que en Etiopía, la tierra fúnebre también está regulada por ciertos códigos eclesiásticos que de una u otra forma, transgreden la forma en la que tradicionalmente, los Rastafari han vivido y experimentado la muerte paulatina pero constante de diferentes miembros de su colectividad.

De acuerdo a un estudio urbano sobre Shashemane auspiciado por la Universidad de Bath; en Etiopía, los lugares de la inhumación están administrados por las distintas instituciones religiosas; por lo que cuando una persona muere, su respectiva iglesia es quien le asigna el lugar para el descanso eterno (Abraham, et al, 2006:23). Este mismo estudio estima, que en términos religiosos, la población de Shashemane está dividida por 65% de Cristianos Ortodoxos, 18% de Musulmanes, 6% de Protestantes, y el restante 11% de “otras” religiones; por lo que desde este informe, se podría asumir que la disponibilidad de

parcelas de tierra destinadas a la inhumación, depende directamente del porcentaje de adeptos que cada institución religiosa tiene.

Ahora bien, si tal y como el informe citado lo plantea, es la respectiva iglesia de los adscritos, la que se encarga de asignar el lugar para la inhumación; en Shashemane ¿existen las suficientes iglesias para satisfacer la demanda de las tierras fúnebres? ¿el 11% de aquellas otras religiones (en donde se supone que estarían encasillados los Rastafari) cuentan también, con su propia institución para la asignación de estas parcelas?

De acuerdo a Getahun, para 1974 existían en Shashemane dos cementerios: uno para los musulmanes y uno para los cristianos ortodoxos (1988: 126); pero en la actualidad, otros dos camposantos se han agregado: uno para los protestantes y otro para los católicos. Entonces, si los Rastafari no pertenecen a dichas instituciones ¿por ley eclesiástica, no tienen derecho a ser enterrados en un lugar oficialmente designado para este fin?

La respuesta más simple, si tomamos en cuenta el asentamiento descrito en la etnografía, diría que los Rastafari no tienen el derecho a conseguir una porción de tierra oficial para la inhumación; pero en este mismo tenor, también habría que mencionar que desde otra perspectiva, es plausible encontrar casos en los que algunos etíopes locales que sí están afiliados a las instituciones religiosas que cuentan con cementerios, han sido enterrados en otros asentamientos irregulares y clandestinos; pero la razón principal de esto, es que dichos eventos se desarrollan cuando las personas o familiares en cuestión, no pueden pagar por el servicio y lote de tierra que su iglesia les asigna (*Cfr.* con Abraham, et al, 2006:23).

Tomando en cuenta lo anterior, podría argumentarse que el entierro clandestino de los Rastafari repatriados no es algo extraordinario o fuera de lo común; y mucho menos, algo que tenga que ver con la cuestión de ser o no ciudadano de Etiopía; pero en realidad, esta temática en particular debe de analizarse bajo un enfoque muy diferente que tiene que ver más con una cuestión de derechos humanos.

El asunto aquí es que debido a que en Etiopía, la tierra fúnebre únicamente está administrada y garantizada por y para la Iglesia, el acceso a ésta se convierte en un problema legal que concierne directamente a los códigos constitucionales de la nación, y a los tratados jurídicos internacionales. Lo anterior se puede observar por ejemplo, en el hecho de que el artículo 25 constitucional establece que “todas las personas son iguales ante la ley sin ningún tipo de discriminación [...] en términos de raza, *nación, nacionalidad*, u

otro origen social, color, sexo, idioma, *religión*, política o cualquier otra opinión, propiedad, nacimiento o cualquier otro estatus”, mientras que en el 27, se lee que “todo individuo tiene el derecho de libertad de pensamiento, conciencia y *religión* [...] incluyendo la libertad de ostentar o de adoptar una religión o creencia de su elección” (*Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia*; énfasis mío).

Mientras que en materia de tratados internacionales, el derecho a profesar libremente cualquier religión sin que esto implique discriminación alguna, puede encontrarse por ejemplo, en la Carta sobre la Declaración de los Derechos Humanos, artículo 18 en el que se estipula que “toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de *religión*; [...] incluyendo la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia individual y colectivamente, tanto en público como en privado” (artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos).

Es decir que en Etiopía, por principios constitucionales de su propia Carta Magna, y por su ratificación y adhesión a tratados internacionales como el citado arriba; se violan derechos humanos fundamentales en torno a la religiosidad de las personas, toda vez que su condición religiosa, los faculta o no (de manera discriminatoria) del derecho a conseguir un espacio de tierra para la inhumación.

Ahora bien, si dentro del ámbito de las leyes eclesiásticas en Etiopía que como ya señalé, son contradictorias y ambivalentes con respecto a la Carta Magna de la nación y a los tratados internacionales, los Rastafari no tienen el derecho a acceder a una tierra oficial para la inhumación; ¿cuál es la razón por la que las muertes acaecidas desde la llegada de los repatriados a Shashemane, no coincida con el número de tumbas encontradas en los espacios fúnebres clandestinos reseñados más arriba?

La respuesta a esta interrogante tiene que ver con la adaptación que de acuerdo al propio contexto de Etiopía, los Rastafari han desarrollado sobre su campo cultural creado bajo la invención de tradiciones establecidas por los pioneros Rastafari dentro del espacio jamaicano; Ras Trika lo explica de la siguiente forma:

“África es un contexto diferente, en occidente uno puede pagar para que se lleven el cuerpo, para que hagan una autopsia, para que laven el cuerpo y lo preparen para el funeral, para que pongan el cuerpo en un ataúd y para que alguien lo entierre; pero esto es Etiopía y las cosas son diferentes aquí; aquí uno tiene que hacer todas esas cosas por sí mismo. Sí hay lugares que se dedican a eso, pero son pocos y muy caros;

así que nosotros como repatriados, tenemos que entender que esas cosas son diferentes aquí y por ende, tenemos que entender que parte de nuestra repatriación es adaptarnos a las circunstancias, y eso incluye adaptarnos al hecho de que somos nosotros mismos los que tenemos que lidiar con nuestros muertos y los que tenemos que encontrar caminos para acceder a la tierra del entierro” (Foto-entrevista con Ras Trika, Marzo 12 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Estas adaptaciones implican diferentes caminos que los repatriados han encontrado para poder acceder a las tierras fúnebres oficiales, como por ejemplo, el de la afiliación oficial a la Iglesia Ortodoxa Etíope que les brinda una oportunidad de conseguir ser enterrados en el camposanto de dicha institución. Papa Noel Dyer por ejemplo, de acuerdo con el testimonio de su hijo Jonathan, a través de esta estrategia tuvo la oportunidad de ser enterrado dentro del cementerio de dicha institución:

“mi padre era miembro de la *Ethiopian World Federation* y un principio de esta organización es el de afiliarse a la iglesia de la cual era parte su majestad Haile Selassie I, así que mi papá también era miembro de la Iglesia Ortodoxa Etíope. Cuando él llegó a Etiopía se bautizó, tuvo a su padrino y todo lo normal que se hace en la ceremonia; así que mi padre tenía su credencial de la iglesia y con esa credencial tuvo el derecho de ser enterrado en el cementerio de la iglesia” (Entrevista con Jonathan Dyer, Febrero 12 de 2015; Shashemane, *Kebele* 01).

Otra estrategia común, es la que tienen que ver con el pago directo al sacerdote en turno, para que éste, permita la inhumación de la persona en cuestión sin importar el hecho de que el difunto no pertenezca a la iglesia; pero dicha estrategia, pone en juego la capacidad moral y ética del sacerdote, ya que por una parte, según los estatutos de su propia institución eclesiástica, éste tendría que rechazar tal oferta debido a que se trata de un difunto que en vida no compartió sus dogmas religiosos y que por tanto, podría “profanar” las tierras sagradas de la inhumación; mientras por otra parte, el sacerdote se tiene que debatir entre este hecho y su postura ética y humanitaria que lo puede impulsar a aceptar el entierro de una persona no adepta, con la finalidad de que ésta, tenga un recinto apropiado para su descanso eterno.

Una estrategia más que sobre todo es plausible para los Rastafari que han formado familias mixtas, es la de recurrir al parentesco con un ciudadano etíope. Lo anterior lo podemos observar en el caso de Mama Mawhawha, ya que cuando el esposo de ésta falleció, el sacerdote de la iglesia ortodoxa que se encuentra en las inmediaciones del río *Malka Oda*, aceptó a que el Rastafari fuese enterrado dentro del cementerio; aún cuando éste último no pertenecía a la iglesia ortodoxa; pero tampoco fue necesario sobornar

monetariamente al sacerdote; entonces ¿cómo fue que Mama Mawhawha y su familia, pudieron enterrar a su ser querido dentro del cementerio ortodoxo?

“él [su esposo] tuvo un hijo con una mujer etíope, así que el niño nació aquí [en Shashemane] y como la muchacha es etíope y pertenece a la iglesia ortodoxa, el niño y la muchacha hablaron con el sacerdote de la iglesia para que dejara que enterrara a mi esposo ahí. Mi esposo no estaba bautizado en la iglesia, y cuando uno no es miembro, uno no tiene derecho a que lo entierren en el cementerio, pero en este caso, las autoridades de la iglesia fueron flexibles porque el niño les pidió que le dieran permiso de enterrar ahí a su papá” (Entrevista con Mama Mawhawha, Octubre 18 de 2014; Shashemane, *Kebele* 010).

Sin embargo, existen otros Rastafari o familiares de Rastafari repatriados que a la hora de su muerte, no han contado con el mismo tipo de recursos que les permitan el acceso a la tierra fúnebre, desarrollándose así, los espacios clandestinos de la inhumación que dentro de todo el contexto analizado hasta aquí en torno a la tenencia de la tierra, nos brindan de los elementos necesarios para establecer que la tierra en Etiopía, tanto para la vida como para la muerte, se convierte en uno de los principales problemas que los repatriados tienen que afrontar por el hecho de no poseer la ciudadanía nominal etíope, y por el hecho de tener una religión que dentro del contexto multicultural en Etiopía, no es reconocida de manera oficial.

Sin embargo, uno de los impactos más significativos de esta situación tiene que ver con la transformación paulatina de la cosmovisión Rastafari en torno a la muerte. Más arriba hemos observado que por cuestiones ideológicas y con un sustento bíblico, tradicionalmente los Rastafari rechazan todo lo concerniente a los temas de la muerte; y por ello, en ámbitos ajenos a Etiopía, los individuos que lidian con el fallecimiento de los Rastafari, son por lo general personas ajenas a este grupo social. Entonces, dentro del espacio de Shashemane, ¿quiénes son los encargados de manipular el cuerpo inerte de un repatriado? Y ¿existe un ritual Rastafari para la muerte, desarrollado dentro de dicho contexto?

Entre la comunidad de repatriados en Shashemane, el Rastafari que por lo general se ocupa de darle el último adiós a los repatriados que dejan la vida terrenal, es Ras Kabinda<sup>113</sup>, bastante reconocido y respetado entre los miembros de la comunidad por el hecho de realizar la labor que tiene que ver con el proceso, cuidado y preparación del

---

<sup>113</sup> Ras Kabinda es un Rastafari originario de Dominica repatriado a Etiopía desde Inglaterra; es miembro de la *Ethiopian World Federation* y de la Orden Nyahbinghi.

cuerpo. En este sentido, debido a que como ya mencionaba, dentro de las tradiciones Rastafari jamaicana no existe un ritual fúnebre, lo que en términos académicos es bastante relevante en torno a la actividad de Ras Kabinda, es la cuestión de que éste ha desarrollado su propia forma para el entierro de los repatriados, una actividad que a la larga, tiene el potencial de generar una “invención de tradiciones” fúnebres Rastafari dentro del contexto de la post-repatriación; y aunque este análisis escapa a los fines de este capítulo en particular y de este trabajo en general; por considerar que el desarrollo de este ritual es de suma importancia para el análisis de otras temáticas en torno a los Rastafari, me permitiré citar de manera completa el fragmento de la entrevista en la que Ras Kabinda me compartió todos los detalles de su actividad:

“Es difícil tratar con un cuerpo muerto porque tiene una vibración distinta a la que nosotros como hombres de vida estamos acostumbrados a sentir, así que en realidad hay que tener ciertos conocimientos y mucha capacidad de voluntad así como un estado espiritual muy elevado para poder tratar con esta situación sin que posteriormente, uno quede dañado mental o espiritualmente. No existe un ritual Rastafari para la muerte porque nosotros rendimos culto a la vida, así que ante todo, si alguien muere, es totalmente imposible poner el cuerpo dentro del Tabernáculo, porque como hombre Rastafari Nyahbinghi, uno sabe que el Tabernáculo es un lugar sagrado y no puede haber dentro de él un cuerpo sin vida; sin embargo lo que sí se puede hacer, es que durante el funeral, el cual se debe de realizar en casa del difunto, se toquen los tambores Nyahbinghi en el Tabernáculo, se lean algunos salmos y se den algunas alabanzas en honor del hermano o hermana que se ha ido. Lo que yo hago con el cuerpo sin vida es primeramente lavarlo con agua caliente porque cuando un cuerpo muere, salen distintos tipos de secreciones desde cualquier orificio natural que tenga el cuerpo, así que es necesario lavarlo completamente y especialmente prestar mucha atención en la cara y en la parte trasera del cuerpo, porque estos son los orificios por donde salen todas las impurezas. Después de eso viene la santificación que se realiza esparciendo algunos aceites sobre el cuerpo, pero sobre todo, sobre el rostro y los *dreadlocks* de la persona. Para realizar eso, utilizo 7 aceites distintos hechos a base de 7 hierbas especiales. Después, para que la mandíbula y la boca no queden abiertas, pongo una venda entre la barbilla y la cabeza para que esto haga presión y la boca no se abra; muchas veces, después de haber hecho todo esto, algunos cuerpos siguen despidiendo sustancias desde el interior, así que si ese es el caso, uno tiene que lavar nuevamente el cuerpo. Finalmente, pongo el cuerpo en el ataúd que previamente he santificado con incienso, y mientras tanto, tengo prendido el incienso. Eso es todo, después de eso el cuerpo está listo para ser enterrado. Después de terminar con el proceso de lavado y santificación del cuerpo, lo que hago es quitarme la ropa que utilicé y esa ropa la tiro o la quemo; luego, el mismo día o al día siguiente voy a *Wondo Genet* y ahí me baño y me purifico con las aguas termales; paso algún tiempo meditando y trato de expulsar de mi ser esas esencias, vibraciones o espíritus que el cuerpo muerto carga consigo y que también se traspasan a mi ser a la hora de tratar el cuerpo. Después de eso me relajo y trabajo en la elevación de mi espíritu para continuar con mi vida como Rastafari, como una persona que alaba la vida” (Entrevista con Ras Kabinda, Marzo 18 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Como comentaba con anterioridad, el recuento de Ras Kabinda es tan interesante que es un tema que deberá de ser tomado en cuenta para otro tipo de investigación que profundice este aspecto de la vida Rastafari, pero como mi intención aquí no es el analizar dicho aspecto, quisiera finalizar el capítulo haciendo mención que dentro de todo el contexto analizado aquí; la aplicación efectiva de los derechos humanos fundamentales, y de pólizas migratorias menos ambiguas y efectivas, se vuelven una necesidad que los repatriados precisan dentro de su vida cotidiana en Shashemane, ya que sólo a través de ello, se podría garantizar el acceso a la vida y la muerte digna que éstos individuos necesitan.

Pero al tener presente que los códigos jurídicos de la ciudadanía en Etiopía no son los únicos elementos que intervienen en el desarrollo de la vida cotidiana de los repatriados; el siguiente capítulo se centrará en analizar la forma en que la interacción cotidiana entre los repatriados y los ciudadanos etíopes, propicia antagonismos y grupismos que en gran medida, son derivados de los preceptos legales analizados hasta aquí.

## *Capítulo 5: Los Rastafari repatriados: ¿conciudadanos de los etíopes? Procesos de inclusión y exclusión como efectos estatales del nacionalismo y la ciudadanía.*

---

*“Después de haber estado tanto tiempo en el mundo occidental, es una gran alegría el estar de regreso en África, pero también es un gran desafío porque ahora que regresamos lo hacemos como extranjeros; la gente no recuerda quiénes somos; ya olvidaron que nos vendieron como esclavos y la forma en la que nos marchamos de aquí” (‘Ras Kamba’ en Amati, 2016).*

### *Introducción.*

El *bajaj*<sup>114</sup> que había tomado desde las inmediaciones de la gasolinera *Noc* frente al Tabernáculo Nyahbinghi en el *Jamaica Safar*, se enfilaba por la carretera principal dejando a su paso nubes de polvo que bailaban a la deriva en el aire cubriendo el entorno con un color café pedrusco; eran aproximadamente las 2 de la tarde y bajo el asfixiante calor seco que ascendía a poco más de 29°C, luego de un recorrido de 5 minutos arribé por primera vez al centro de Shashemane también conocido como la zona de *Abosto*.

Mi primera impresión del sitio fue bastante desconcertante ya que no únicamente pude percibir un radical cambio sobre la territorialidad de la zona, sino también, sobre las interacciones sociales que allí se desarrollan y sobre todo, acerca de la forma en la que por lo general son percibidos los Rastafari repatriados que deambulan por el sitio, ya que aunque escasos, también forman parte de este escenario.

Al descender del *bajaj* puede observar edificios de 2, 3 y hasta 4 pisos de altura que se alzaban en ambos flancos de la calle principal; moles de hierro y concreto que contenían en su interior una gran variedad de negocios con diferentes giros tales como centros de fotocopiado, café internet, telefonía celular, estudios fotográficos, boutiques de ropa, restaurantes, ferreterías, y tiendas de abarrotes y de artículos religiosos, entre otros; y así, mientras caminaba por la calle esquivando a los vendedores ambulantes, cabras y ovejas, automóviles, *bajaj* y a la muchedumbre en general, sentía la mirada de todas las personas a mi alrededor; además de que en ocasiones, me percaté del modo en que ciertos individuos,

---

<sup>114</sup> Aunque en Addis Ababa y otras ciudades y pueblos de Etiopía no es tan popular, el *bajaj*, un tipo de carruaje motorizado, es el principal medio de transporte utilizado en Shashemane.

al verme pasar, le decían algunas palabras a sus acompañantes mientras me señalaban con el dedo y gritaban: “*Faranji*”(extranjero), “*Faranji*”.

Otros más intrépidos, en especial los jóvenes que me identificaban como un Rastafari miembro de la comunidad de repatriados, mientras me veían pasar articulaban con un inglés entrecortado oraciones como: “*Eyouu! how are you Rasta?*”, “*Faranji, all is ok?*, o “*Jamaican come here*”; a la vez que los niños pequeños corrían hacia mí con su mano extendida diciendo: “*Faranji, Faranji, one Birr!*”, y algunos más exigentes, me jalaban del pantalón o la playera para captar totalmente mi atención y con la otra mano extendida hacían una seña para que les diera dinero.

La escena me pareció bastante peculiar ya que si bien, en el *Jamaica Safar* también había experimentado como algo cotidiano el hecho de que los etíopes locales gritaran palabras como “*Faranji*” o “*Jamaican*” al ver pasar por la calle a cualquier Rastafari (incluyéndome a mí), o de que los niños no mayores a 10 años repitieran como letanía: “*Jamaican give me one Birr, give me one Birr*”; la situación dentro del centro de Shashemane se tornó aún más incisiva, llegando a producirme una sensación de extranjería mucho más fuerte que la que había sentido hasta el momento dentro de otras ciudades, pueblos y zonas de Etiopía.

Y es que a diferencia del *Jamaica Safar* en donde la territorialidad que los Rastafari de la zona han construido, mezclada con la presencia no abundante pero más contingente de individuos repatriados, habían actuado hasta el momento como elementos cohesionadores y de construcción e interacción social que con mi identidad como Rastafari me permitían mimetizarme en el lugar como un miembro más de la comunidad; en el centro de Shashemane la situación cambió radicalmente tanto por ser uno de los pocos Rastafari que en aquel momento se encontraban en la zona, como por ser la primera vez que llegaba al lugar y por tanto, de estar desorientado social y territorialmente.

Y aunque con el paso del tiempo, este escenario fue convirtiéndose en algo cotidiano que tuve que enfrentar durante todo mi trabajo de campo en Etiopía; la situación me mostró que a diferencia de mi suposición inicial en donde imaginaba que mi sentimiento de extranjería se debía a las circunstancias ya mencionadas, es por el contrario, un escenario recurrente que no únicamente experimenté yo, sino que también se reproduce en la experiencia de los Rastafari repatriados que sin importar la cantidad de años que han

residido en el sitio, continúan siendo percibidos como *faranji*; como individuos diferentes y diferenciados de los etíopes locales.

Pero si los Rastafari llevan viviendo una gran cantidad de años dentro de la zona, ¿cuál es la razón por la que los etíopes aún los continúen percibiendo como extranjeros?, ¿por qué si los Rastafari repatriados se auto perciben como etíopes, los locales no los consideran como sus conciudadanos y connacionales? y ¿cuáles son los factores que intervienen en el imaginario social de los nativos al identificar quién si y quién no pertenece a su “comunidad nacional imaginada”?

El presente capítulo tiene la finalidad de responder a estas interrogantes, y para lograrlo, es necesario entender en primera instancia, que la noción de extranjería que los etíopes tienen sobre los Rastafari, tiene que ver más con la razón social de la diferencia identitaria y jurídica que con el número de años que éstos últimos tienen viviendo en la zona.

Esto se debe a que cuando los migrantes no son reconocidos como ciudadanos de la nación receptora (entendida esta última bajo categorías teóricas); entrando al país en cuestión no sólo tienen que afrontar trámites migratorios como cualquier otro individuo reconocido jurídicamente como extranjero y/o migrante/residente, sino que por otra parte, en un nivel menos institucionalizado y más de las interacciones sociales que entablan en la vida cotidiana, se enfrentan a la carga recurrente del estigma social que los ciudadanos locales construyen sobre ellos como los extraños, los otros, los diferentes, los ajenos, los no nacionales y los no ciudadanos.

En los capítulos precedentes hemos observado la forma en la que los códigos legales en materia migratoria afectan de manera directa a los Rastafari repatriados en Etiopía; sin embargo, un estudio sobre la repatriación estaría incompleto sin un análisis que se enfoque en analizar los efectos que la movilización física de los Rastafari crea en el entorno de la post-repatriación; un escenario político y sociocultural en donde las nociones de ciudadanía y nacionalismos, intervienen de diferente manera en las interacciones sociales entre los etíopes locales y los Rastafari repatriados; pues en efecto, es en las interacciones sociales entre los individuos de distintos grupos, en donde aflora el sentido de pertenencia y la creación de fronteras simbólicas como emblemas de diferenciación entre el nosotros y los otros (Barth, 1976).

Tomando como premisa lo anterior, el presente capítulo estará concentrado en analizar

la construcción social que los ciudadanos etíopes, en tanto sujetos sociales atravesados por los discursos, prácticas y procesos de Estado, erigen sobre los Rastafari repatriados; es decir que estudiaré el modo en la que el proceso estructural del nacionalismo y la ciudadanía, repercute en la interacción social y en la forma en la que los etíopes locales generan una idea sobre los Rastafari como individuos ajenos a su “identidad nacional”; aunque desde ahora, reconozco que la visión que los etíopes tienen sobre los Rastafari repatriados, puede conllevar una gran diversidad de matices dependiendo de las condiciones particulares de cada uno de los individuos que generan dichas visiones; y en donde sobre todo, la cuestiones étnicas son capaces de generar múltiples perspectivas; además de que también es necesario mencionar, que si bien los procesos de Estado en torno a la ciudadanía y el nacionalismo no son los únicos factores que intervienen en la forma en que los etíopes locales reconocen a los Rastafari repatriados como individuos ajenos a su comunidad imaginada, este proceso será el que regirá el presente análisis debido a que es justamente el Estado y sus procesos sociales, culturales y políticos, los que generan un mayor contraste entre la idea que los Rastafari se generan en torno al “mito del retorno” y la que el Estado desarrolla sobre lo que se entiende por la diáspora etíope.

Así pues, como veremos en otro momento del capítulo, la construcción de fronteras étnicas en tanto límites simbólicos capaces de contraerse o expandirse dependiendo de las circunstancias en las que se encuentran los grupos sociales en cuestión (Wimmer, 2008), serán de suma importancia para entender la forma en la que a pesar de que en Etiopía existen más de 80 grupos étnicos, los integrantes de éstos, al jugar con su agencia social de pertenencia, en ciertos momentos son capaces de autodefinirse como miembros de un grupo étnico en particular, pero también y sobre todo, cuando éstos interactúan con “otros” individuos ajenos a sus parámetros de “expansión de fronteras étnicas”, también son capaces de definirse como individuos pertenecientes a una comunidad imaginada en términos nacionales; y en el proceso, de excluir a aquellas personas que no identifican como parte de esta comunidad englobante.

Dicho esto, para lograr el análisis, utilizaré la propuesta de Rolph Trouillot (2011) al desarrollar una etnografía del Estado etíope desde la base, es decir, una etnografía que irá más allá de las instituciones gubernamentales para enfocarse en los múltiples sitios donde los procesos y las prácticas de Estado son reconocibles a través de sus efectos.

De acuerdo a esta propuesta, el Estado se concibe como un campo abierto con múltiples fronteras y sin fijeza institucional, lo que quiere decir que debemos conceptualizarlo más allá de su nivel estructural, por lo que aquí, entenderé al Estado no como un aparato, sino como un conjunto de procesos que no necesariamente están ligados a aparatos gubernamentales (Trouillot, 2011:155) y que en este caso, estarán dirigidos a las representaciones, prácticas y procesos sociales que los etíopes locales generan sobre los Rastafari residentes en Shashemane.

Por ello, siguiendo la propuesta de Trouillot, es importante reconocer dos premisas básicas: 1) que el poder del Estado no tiene fijeza institucional en términos teóricos o históricos, y 2) que por tanto, los efectos del Estado nunca se logran y se exteriorizan sólo a través de instituciones nacionales o en sitios gubernamentales (Trouillot, 2011:151).

Por consiguiente, si el Estado no tiene fijeza institucional, su presencia se vuelve más engañosa de lo que se pensaba, por lo que necesitamos teorizarlo más allá de lo empíricamente obvio, y por ende, esta remoción de las fronteras empíricas también significa que el Estado se vuelve más abierto a las estrategias etnográficas que toman en cuenta su fluidez.

De esta forma, si entendemos al Estado como un conjunto de prácticas, procesos y efectos; ya que en los capítulos anteriores he rastreado las prácticas y los procesos jurídicos que identifican a los repatriados como no ciudadanos y no nacionales etíopes; en el presente capítulo, mediante una etnografía de Estado desde la base, analizaré los efectos que éstos han producido en la construcción sociopolítica de los etíopes sobre su *comunidad imaginada nacional* y la forma en la que perciben a los individuos ajenos a dicha comunidad; en este caso a los repatriados.

Pero debido a que existen diversos efectos de Estado en el proceso del nacionalismo y la producción de sujetos ciudadanos, a la vez que éstos pueden tener diferentes matices en cada sociedad situada en un contexto histórico, político y cultural específico; para mi particular caso de estudio tomaré como referencia dos efectos: el de la identificación-inclusión/exclusión generada a partir del proceso de ciudadanización, y el de la identificación-inclusión/exclusión generada por el proceso del etno-nacionalismo etíope.

Sin embargo, al reconocer que los procesos de ciudadanía y nacionalismo no son ni excluyentes ni aislados sino complementarios y entrelazados, aclaro que la división

deliberada entre estos procesos y sus efectos, es únicamente con fines analíticos; ya que a través de ello, podré estudiar por una parte, el efecto de las prácticas y procesos de Estado en términos jurídico-políticos, y por la otra, en términos identitarios.

Dicho lo anterior, seccionaré mi argumento en cuatro subsecciones en donde primero, enfocaré el análisis sobre el efecto de identificación-inclusión que los etíopes locales han desarrollado sobre *su comunidad imaginada* por medio del proceso hegemónico del nacionalismo; para posteriormente, en la segunda sección, presentar la forma en la que esta identificación-inclusión genera a su vez, estrategias de identificación-exclusión que en este caso, los etíopes locales aplican sobre los Rastafari repatriados.

Esta misma modalidad de análisis será utilizada en las subsiguientes dos secciones, en donde primero, estudiaré el efecto de identificación-inclusión que los etíopes locales generan sobre *su comunidad imaginada* a partir del proceso hegemónico de la ciudadanización; y finalmente, analizaré los efectos que dicho proceso tiene en el desarrollo de la identificación-exclusión que los etíopes generan sobre los Rastafari repatriados.

### *5.1. El nacionalismo etíope y sus efectos de identificación-inclusión identitaria.*

Durante una entrevista realizada a Sister Ijahnyah<sup>115</sup>, mientras mi interlocutora daba un sorbo a su taza de café y con su mano izquierda retocaba el velo sobre su cabeza formado con una tela de lino verdemar, comenzó a relatarme una de sus tantas experiencias en las serpenteantes calles de Shashemane:

“un día yo iba caminando por la calle para tomar un *bajaj* rumbo al centro y entonces, a mi lado pasó un carro lujoso que se paró unos metros más adelante; cuando llegué al lado del carro, el etíope que lo manejaba ya se había bajado de él y se disponía a comprar algunas cosas en el puestecito de fruta; ese hombre era musulmán porque traía el gorro que los caracteriza; aparte traía saco y corbata y digamos que se veía muy bien arreglado en comparación con la gente normal. Entonces, otro etíope se acercó a mí para pedirme dinero y yo le dije ‘¿y por qué no le pides a él?, velo, se ve que es adinerado, tiene mucho más dinero que yo’, pero al etíope no le importó y me siguió pidiendo dinero a mí. ¿Me explico? lo que sucedió es que ese etíope me pidió dinero a mí porque él me percibió como una extranjera rica, no le importó que el etíope visiblemente se viera con más dinero que yo, porque un etíope le pide a un extranjero y no a otro etíope” (Entrevista con Sister Ijahnyah, Octubre 28 de 2014, Tabernáculo Nyahbinghi, Shashemane *Kebele* 01).

El relato de Sister Ijahnyah manifiesta un escenario bastante habitual en la cotidianeidad de

---

<sup>115</sup> Mujer Rastafari originaria de Anguila y miembro de la Orden Nyahbinghi; repatriada a Etiopía en 2010.

Shashemane: *tanto los etíopes como los Rastafari se saben miembros de su propio grupo social* y en consecuencia, identifican a los individuos que no son parte del mismo; pero ¿a partir de qué factores se dan estos mecanismos de identificación-inclusión/exclusión? y éstos, ¿pueden ser estudiados como efectos de prácticas y procesos estructurales de Estado?

Para resolver esta problemática, en primera instancia habría que recordar que tanto los Rastafari como los etíopes que radican en Shashemane, son individuos bastante heterogéneos entre sí. En el caso de los Rastafari esto se puede observar en el hecho de que su afiliación a una Orden en particular y su lugar de origen, los hacen ser un grupo bastante heterogéneo hacia su interior; mientras que por otra parte, en el caso de los etíopes locales, tal y como Carlo Conti-Rossin observó en 1921, su gran diversidad lingüística, religiosa y étnica, los hace ser un *museo di popoli*, es decir una nación bastante heterogénea en su interior. Entonces, ¿por qué hablar de los “Rastafari repatriados” y “los etíopes locales” como grupos culturalmente diferenciados entre sí, pero sin resaltar su heterogeneidad interna dentro del mismo proceso?

Una de las principales prácticas de Estado que establecen mecanismos de identificación-inclusión entre los individuos de un mismo país (aunque éstos sean heterogéneos entre sí), es la conformación de una comunidad nacional en donde interviene, entre otros factores, la consolidación de la propia comunidad bajo el reconocimiento de las instituciones que la conforman y la reproducen, es decir, de las instituciones estatales que brindan a los individuos de su comunidad política, el estatus jurídico de ciudadanos.

En este supuesto, cuando los ciudadanos de un mismo territorio político (aunque éstos sean heterogéneos entre sí) conciben a otras personas como miembros de una comunidad política diferente a la de ellos, se crea una frontera simbólica entre ambos grupos que en principio, no tiene que ver tanto con sus diferencias culturales e identitarias, sino con la diferencia jurídica de la ciudadanía; y justamente es este proceso, el que en primera instancia interviene en el desarrollo de la identificación inclusión/exclusión que los ciudadanos etíopes hacen sobre sí mismos y sobre los Rastafari repatriados dentro del contexto local de Shashemane.

Pero además de esto, siguiendo a Etienne Balibar (1988) quien establece que para que la constitución de una sociedad en tanto “pueblo nacional” prevalezca es necesario que la elite gobernante produzca al pueblo generando mecanismos que garanticen su auto reproducción

en forma permanente y continua como una comunidad nacional (1988:13); es necesario observar también, que otro mecanismo que es capaz de recrear la visión que los etíopes tienen sobre sí mismos y sobre los Rastafari, es el de la formación ideológica del nacionalismo, que en Etiopía, se ha forjado históricamente con el sometimiento de poblaciones bastante diversas y heterogéneas entre sí, mediante la implementación de una ley común y la creación de una forma ideológica específica de “pueblo nacional”.

En este caso, dicha empresa está contenida en la propia historia del grupo étnico de los Amhara, un grupo que a pesar de ser el segundo más grande de la nación, al someter bajo su dominio a todos los demás, mantuvo el poder gubernamental hasta 1991. Dentro de la historia de este grupo étnico, un momento fundamental, es el periodo gobernado por el emperador Menelik II, quien conquistó y anexó al imperio, a las diversas poblaciones (en especial a los Oromo de los que hablaré más adelante) de lo que hoy conocemos como el sur de Etiopía, ya que tras la conquista, el gobierno imperial planificó un proyecto de integración nacional en términos de “homogeneidad” cultural e identitaria gestado mediante un proceso conocido como “la amharización” (Donoham and Wendy James; 1986:12).

Este proyecto que sobre todo germinó durante el mandato del emperador Haile Selassie I, se implementó mediante un proceso de asimilación por compulsión en donde se impuso, a la población de todo el reino, el lenguaje amhárico como la forma de comunicación nacional, la religión de la Iglesia Ortodoxa Etíope como una forma de identidad nacional, y el discurso ideológico racializado del “ser rojo” como una forma fenotípica nacional; mientras que al mismo tiempo, se denigraron los demás idiomas y culturas de la población que integraba el reino, así como *las características físicas africanas que discrepaban de los estándares* del “ser rojo” (Smith, 2013:65).

El plan de integración nacional que también se mantuvo con el régimen socialista del Derg, tiene una resonancia importante dentro del enfoque analítico del racismo-nacionalista propuesto por Balibar (1988) en el que establece que la creación y organización de la ideología nacionalista, encubre a la vez, procesos racistas interiores dirigidos contra poblaciones minoritarias en el espacio nacional (en este caso, todas aquellas que no pertenecían a los Amhara); y procesos de racismo exterior dirigido hacia las comunidades extranjeras residentes o no al interior del Estado nacional (1988:79).

Por ello, dentro de la implementación del proceso de amharización que sólo terminó de manera oficial hasta la instauración del nuevo gobierno federal en 1991; podemos observar que el proceso hegemónico del nacionalismo, al menos durante el periodo imperial, tuvo como efecto la imposición ideológica de una cultura y tradiciones homogéneas y hegemónicas (la amhara) sobre la totalidad de la población; empresa que se gestó combinando dinámicas políticas y económicas con justificaciones ideológicas que en su conjunto, crearon racismos internos por medio de un proceso que Gresson (1982) identifica como una “dialéctica del sacrificio y la traición”, en el que la ideología nacionalista, exhortó a los etíopes miembros de distintos grupos culturales, a que conformaran la unidad política (voluntaria o involuntariamente) manteniendo la “preeminencia” de la nación a partir de la unificación cultural.

No obstante, si bien, este proceso de “colonialismo interno” producido desde el Estado etíope que fundado en instituciones totales afirmadas en un patrimonio colectivo, unificado, superior y extra valorado desde donde se esgrimieron conceptos afirmativos de una identidad y cultura únicas, dio resultados importantes en cuanto a la creación de una “cultura nacional” y de un ímpetu fundamental en torno a la ideología nacionalista; su alcance comenzó a diluirse cuando en 1991, el Frente de Liberación de las Personas Tigrina<sup>116</sup> (TPLF por sus siglas en inglés) tomó el poder del nuevo gobierno en Etiopía.

En esta nueva era política, el Frente Revolucionario Democrático de las Personas Etíopes (EPRDF por sus siglas en inglés) a cargo del TPLF, estableció un nuevo discurso gubernamental de nacionalismo étnico, que de acuerdo la ideología democrática multipartidista y multicultural, se convirtió en la piedra angular de la mayoría de las políticas públicas del nuevo Estado Federativo Etíope, políticas que trastocaron los ámbitos de la economía, la educación, la lingüística y la cultura, entre otros (Aregawi, 1993; Gudina, 2004).

Pero si la política del nacionalismo étnico impulsada desde 1991 por el Estado etíope, “favorece y promueve” la diversidad cultural generando con ello, nociones de pertenencia más apegadas hacia el grupo étnico que hacia el nacional; ¿de qué forma, este proceso de

---

<sup>116</sup> De acuerdo al censo nacional del 2006, el grupo étnico de los Tigrina asentado sobre todo al norte del país, es el tercer grupo de mayores dimensiones poblacionales en todo el país.

nacionalismo genera un efecto de identificación inclusión/exclusión que los etíopes locales hacen sobre sí mismos y sobre los Rastafari repatriados?

Generalmente, las políticas del reconocimiento implicadas en los procesos de nacionalismo étnico, se han basado en la necesidad normativa de la convivencia social entre los grupos con identidades colectivas diferentes que conforman la nación; es decir, en el respeto a la diferencia; pero también y no menos importante, en la necesidad de instaurar un vínculo común que permita el desarrollo de la diferencia sin que ello suponga la disolución de la comunidad política (Rosales y Rubio, 1996:514). Por lo general, este vínculo se despliega por medio de la garantía sobre los derechos ciudadanos que al menos en teoría, respaldan el acceso igualitario que todos los miembros de la nación tienen con respecto a las leyes que rigen el Estado en cuestión.

Sin embargo, en la práctica, las políticas del reconocimiento instauradas con el desarrollo del nacionalismo étnico, generalmente han implicado una integración de los individuos en la comunidad política que no siempre ha estado a salvo de inducir o intentar una asimilación compulsiva de la identidad (Rosales y Rubio, 1996:515); y en el caso de Etiopía, su rica historia cultural ha sido manipulada históricamente para favorecer ciertos procesos estatales. Por lo que según éstos términos, el nacionalismo étnico impulsado por el EPRDF-TPLF debe de entenderse como una herramienta que ha intentado mantener el *status quo* en nombre de “la construcción del Estado” y/o de “la construcción de la nación”, pero que en realidad, únicamente defiende los intereses políticos, económicos y socioculturales de la sociedad elitista gobernante (Gudina, 2004:29).

Y si de acuerdo al censo más cercano a la implementación de esta política (el de 1994), en toda la nación existen más de 80 grupos étnicos; ¿de qué forma el nacionalismo étnico impulsado por el Estado, continuó favoreciendo los intereses de un solo partido político y con ello, de un solo grupo étnico; a saber, el de los Tigriña detentores del poder?

La respuesta a ello tiene que ver con la creación de una organización que el TPLF instauró de manera paralela a la política del nacionalismo étnico y del Estado Federal Democrático: las Organizaciones Democráticas de las Personas (PDO por sus siglas en inglés) que mediante la división de los gobiernos federales y regionales<sup>117</sup>, se ha encargado

---

<sup>117</sup> La estructura gubernamental del Estado Federal Democrático de Etiopía está dividida en 5 niveles escalonados: el Federal, el Regional, el Zonal, el *Woreda* (algunas veces traducido como distrito o Distrital) y el *Kebele*. Bajo esta estructura, el derecho constitucional de las Regiones (de base étnica) para formular e

desde entonces, de “manufacturar el apoyo político” que el gobierno del TPLF necesita para controlar a la población.

Esto se debe a que en teoría, las PDO son organizaciones de base étnica formadas por dirigentes pertenecientes a los grupos étnicos minoritarios que se encuentran en la zona regional de cada entidad federativa; y que también en teoría, tienen la finalidad de responder a las necesidades fundamentales de los grupos étnicos minoritarios en cuestión; pero que en la práctica cotidiana de la burocracia en el Estado etíope, son organizaciones que responden a los intereses de la política hegemónica del grupo étnico que desde 1991 ostenta el poder: el de los Tigríña (Gudina, 2004:36).

Es por ello que si bien, la política del nacionalismo étnico mantuvo en sus inicios, un *status quo* en torno al sentimiento de la ideología nacionalista sobre la unificación política por el bienestar de la nación; en la última década, la misma política ha potencializado los conflictos interétnicos que aquejan históricamente a los diferentes pueblos que conforman la nación, ya que los grupos *étnicos minoritarios*<sup>118</sup> que residen en las fronteras políticas de *las otras minorías étnicas*; han comenzado a ver con recelo el poder que éstas últimas han adquirido dentro del gobierno federal; creando con ello, organizaciones políticas de base étnica que entre algunos de sus objetivos, luchan por el reconocimiento igualitario de su cultura, identidad y derechos políticos al interior de la nación, o en los casos más extremos, por el derecho a la secesión.

Entonces, bajo todo este contexto del nacionalismo étnico, ¿de que forma es posible hablar de *los etíopes locales* y los *Rastafari repatriados* en Shashemane, como grupos sociales englobantes y antagónicos entre sí, en donde sus diferencias culturales y étnicas internas más que fungir como elementos de distinción y fragmentación grupal, generan ciertas nociones de comunidades imaginadas englobantes? Analizaré éste hecho en la siguiente subsección.

---

implementar sus propios planes y políticas, está sesgado por el hecho de que los gobiernos regionales, al estar intervenidos por las PDO, se encuentran bajo el control hegemónico del EPRDF que en última instancia, está gobernado por el TPLF (Cfr. con Gudina, 2004:35-36).

<sup>118</sup> De acuerdo a Tromvoll y Aadlan (2000) las minorías étnicas dentro del contexto etíope, deben de entenderse más por su poder político que por su número poblacional. De esta forma, explica que si bien, los Oromo son el grupo étnico mayoritario en términos demográficos (aproximadamente 25 millones) debido a que son marginados política y socialmente, pueden catalogarse como una minoría étnica; mientras que los Tigríña que en términos demográficos constituyen el 6% de la población total de la nación, lejos de ser clasificada como una minoría; debido a que es el grupo que ostenta el poder gubernamental Federal desde 1991; políticamente hablando se convierten en una mayoría.

### *5.1.2. La expansión y contracción de las fronteras étnicas como elementos de distinción.*

En el caso de Shashemane, el federalismo y el nacionalismo étnico se desarrollan bajo dos principales ámbitos, uno que tiene que ver con la gobernanza regional representada por el grupo étnico de los Oromo (toda vez que como ya he mencionado, Shashemane se encuentra dentro del Estado Federativo Oromo); y el de la propia historia (muchas veces antagónica) de los diferentes grupos étnicos que habitan la región.

En términos demográficos, el censo del 2006, establece que el 34% de la población total de Etiopía, pertenece al grupo étnico Oromo, mientras que los Amhara, representan el 27%, seguidos de los Tigrina (6%), Somali (5%), Sidama (4%), Gurage (3%), Walaita (2%), Afar (2%) y el restante 17% de otros grupos que en total, suman más de 80 etnias (DLIFLC, 2016:11). Dentro de estas cifras, el mismo censo establece que en Shashemane, el 74% de los pobladores pertenecen a la etnia Oromo, 9% a la Amhara, 5% a la Welayta, 2% a la Kambata, y el restante 10% a otros grupos étnicos muy diversos.

Bajo estos parámetros podemos observar que la composición étnica dentro del asentamiento de estudio, es bastante diversa, y en este sentido, podría argumentarse que hablar de “los etíopes locales” como un grupo homogéneo, es bastante arriesgado y poco acertado; pero para entender la razón por la que en el análisis he decidido hablar de “los etíopes locales” en general; es necesario tomar en cuenta la historia particular de cada uno de estos grupos étnicos ya que ésta, en conjunción con la propuesta teórica de Wimmer (2008) sobre la contracción y expansión de las fronteras étnicas, nos brindará de los elementos necesarios para entender dicha razón.

De acuerdo a Andreas Wimmer (2008) la etnicidad no debe de ser comprendida como una cuestión identitaria incubada en grupos sociales fijos y predefinidos sino más bien, un proceso de constitución y reconfiguración de grupos sociales que en todo momento redefinen las fronteras simbólicas que a la vez los separan y agrupan de y entre diversos individuos, formando así, grupos de interés que dependen de las condiciones sociales del momento (2008:1027). Bajo estos parámetros, este tipo de proceso social es el que me da las pautas para observar que históricamente, los diferentes grupos étnicos asentados en Shashemane, han tenido la capacidad tanto de contraer sus fronteras para diferenciarse

unos de otros, como de expandirlas para, en un proceso mayor, formar comunidades imaginadas englobantes que se diferencian de otro tipo de individuos o grupos sociales.

Para observar esto de manera más concreta, centrémonos en el caso de los Oromo y los Amhara, los dos grupos mayoritarios de Shashemane; ya que su propia historia, nos permitirá entender por qué en ciertos momentos y contextos, aunque la población local de Shashemane es bastante diversa, es posible también, encasillarlos en un grupo englobante cuando se trata de resaltar sus diferencias identitarias y políticas frente a los Rastafari repatriados.

Históricamente, la raíz social de los Amhara, se remonta a los Semitas que migraron del sur de Arabia para poblar el norte del actual Estado de Etiopía. En este sitio, los descendientes de los Semitas vivieron por alrededor de 2000 años desarrollando un idioma conocido como el amhárico y un reino cristiano conocido como el Reino de Aksum, reino que posteriormente, se convirtió en el Imperio de Abisinia, un imperio que tras su expansión territorial bajo la conquista de gran parte del territorio Oromo, se convirtió en lo que hoy conocemos como la Republica Federal Democrática de Etiopía.

Los Amhara fueron el grupo gobernante y políticamente dominante hasta la creación del nuevo estado federativo en 1991, ya que hasta entonces, tanto su lengua (el amhárico) como su cultura (sobre todo en términos religiosos) prevalecieron sobre todos los demás grupos étnicos. Lo anterior, se debe a que de acuerdo a la leyenda amhara sobre la fundación del Imperio, gran parte de los emperadores etíopes pertenecían a este grupo étnico que en términos políticos, se proclamó como el heredero de la línea davídica (de Israel) de los reyes que por “derecho divino” gobernaron el Imperio hasta la deposición del último emperador representante de ésta: Haile Selassie I.

La fundación de este reino, se remonta al año 900 a.c. cuando el emperador Menelik I (el hijo del rey Salomón de Israel y la reina Makeda de Saba) instauró la “línea sagrada de los emperadores” que de acuerdo a la tradición, siguieron la religión judía hasta que en el año 330 d.c. se convirtió al cristianismo. Desde entonces, la religión cristiana ortodoxa no fue únicamente el símbolo del imperio, sino también, del grupo étnico Amhara.

Por su parte, la historia del grupo étnico de los Oromo, se remonta por lo menos al siglos XII cuando este grupo representativo del noreste africano, estaba organizado en dos

grandes confederaciones tribales conocidas como los Barentu y los Borana; grupos que de acuerdo a la tradición oral, descendían de una misma familia llamada Oromo.

Durante todo este periodo y hasta finales del siglo XIX, los Oromo eran dominantes dentro del territorio que habitaban<sup>119</sup> ya que ninguna persona ni grupo étnico diferente, tenía la capacidad política de ejercer el dominio sobre éstos (Luling, 1965:191). Por ello, históricamente cuando los Oromo conquistaban a pequeños grupos que radicaban dentro de sus dominios, solían emplear diferentes métodos de asimilación para integrarlos a su sociedad y cultura; y de ésta forma, se convertían en lo que Jalata (2010) denomina como individuos “Oromizadas”.

En cuanto a la organización económica de los Oromo, durante el periodo de su esplendor se puede decir que éstos, básicamente desarrollaban actividades de pastoreo y agricultura. Las ovejas eran una de sus principales actividades de crianza y éstas, eran utilizadas tanto para el consumo humano, como para el desarrollo de ciertos rituales, además de que también servían como símbolo de estatus social; y en cuanto a la agricultura, principalmente cosechaban cebada y maíz (Jalata: 2010:13).

Aunque en la actualidad, más del 50% de la población Oromo es musulmana, su cosmogonía original “aun sobrevive oculta bajo la superficie” ya que una creencia generalizada es la idea de *Waaqa*, el creador que regula la existencia y funcionamiento del mundo espiritual, físico y humano. De acuerdo a esta tradición religiosa, los Oromo creen que estos tres mundos están contenidos en tres conceptos fundamentales: *Ayaana* (espíritu), *Uuma* (naturaleza) y *Aaffu* (el orden étnico o moral); y a partir de ello, creen que a través de *Ataana*, *Waaqa* creó y regula el mundo físico y humano (Jalata, 2010:15).

Sin embargo, como ya mencionaba, esta tradición popular ha sido vedada paulatinamente por la incursión del Islam que se remonta hacia la década de 1880, cuando una cantidad importante de los Oromo fueron subyugados bajo la alianza Otomano-Egipcia que conquistó una porción importante de su territorio. En este contexto, los Oromo comenzaron a aceptar (por la fuerza) la religión musulmana y fue así como la influencia islámica comenzó a expandirse cada vez más sobre éste grupo étnico.

---

<sup>119</sup> De acuerdo a Hambly (1930), en aquellos siglos, los límites del territorio Oromo se extendían de Abisinia a Mombasa y de Somalia a Sudán.

Posteriormente, cuando los “etíopes” del Imperio de Abisinia asentado al norte de las fronteras del territorio Oromo emprendieron la conquista de Harar (en el noreste del territorio Oromo) en 1887, los Oromo que aun no se convertían al Islam, comenzaron a aceptarlo como una forma de resistencia política y religiosa en contra de los conquistadores abisinios, quienes con la expansión de su Imperio, trataban de imponer a los subyugados el cristianismo ortodoxo (Jalata, 2010:20).

Mas tarde, cuando Menelik II emprendió la conquista de lo que hoy conocemos como el sur de Etiopía, una gran cantidad de personas Oromo que aun resistían la conversión musulmana, aceptaron el islam “en masa” para así, resistirse a la conversión cristiana del Imperio de Abisinia; y esa es una razón que explica en términos históricos, el hecho de que hoy en día, en ciertas circunstancias los Amhara y los Oromo se vislumbren como grupos étnicos antagónicos.

Bajo estos parámetros, dentro del desarrollo histórico de dichos grupos, es posible observar una “contracción de las fronteras étnicas” en donde bajo criterios esencialistas, lo Oromo se opone a lo Amhara en términos de Conquistado vs Conquistador, Musulmán vs Cristiano Ortodoxo, negro y africano vs rojo y árabe o Semita, y Oromiffa vs Amhárigo entre otros muchos factores (*Cfr.* con Sorenson, 1993:68-69).

Sin embargo, por lo menos en los últimos 5 años, dentro del contexto político federativo en Etiopía, contexto en el que como ya he mencionado más arriba, si bien en teoría, se reconoce la diversidad étnica de la nación y a través de ello, se “garantiza” el acceso igualitario a los derechos, recursos y servicios que el Estado otorga a todos sus ciudadanos, pero que en la práctica, se beneficia sobre todo al grupo étnico que desde 1991 ostenta el poder (el de los Tigrina); estos antagonismos étnicos entre los Amhara y los Oromo (y en extensión, entre otros grupos étnicos) han tendido a diluirse cuando sus miembros, se unifican bajo diversos movimientos políticos que buscan la reivindicación de sus derechos y la deposición del grupo que en la actualidad ostenta el poder.

Es decir que si bien, en algún momento de la historia, éstos grupos han cerrado sus fronteras simbólicas para diferenciarse de los demás grupos que conforman a la población nacional, en otros, también las han expandido para unificarse bajo parámetros que tienen que ver más con características de índole político, y no tanto de índole cultural.

Desde este enfoque, mi propuesta al analizar el efecto de identificación-inclusión que *los etíopes locales* hacen sobre sí mismos en tanto un grupo englobante que se diferencia de los Rastafari repatriados, tiene que ver con este proceso de “expansión de las fronteras étnicas”, en donde hasta cierto punto, la etnicidad de los etíopes residentes en Shashemane, se diluye frente a la interacción con los Rastafari, y en donde lo que prevalece, es un sentimiento de saberse como ciudadanos o como un grupo endémico del territorio que habita, frente a los que no lo son.

Hecha toda esta aclaración del por qué hablar de *los etíopes locales* frente a *los Rastafari repatriados* en términos de grupos englobantes y no de fragmentaciones identitarias y étnicas; también vale la pena decir que el proceso histórico del nacionalismo en Etiopía, de acuerdo a Roza Ismagilova (2004) generalmente ha conllevado dos tipos de efectos que se han desarrollado de manera paralela dentro de la población nacional. El primero, el concebido como “la primacía de la identidad étnica” que en términos de lo que ya he venido mencionando hasta aquí, se refiere a la “contracción de las fronteras étnicas” en donde la pertenencia étnica de los ciudadanos etíopes, es mucho más importante que “su identidad etíope” o su “identidad nacional”; y el segundo, en donde la “expansión de las fronteras étnicas” prevalece al desarrollar sentimientos nacionalista, que en circunstancias específicas evoca un proceso de unificación nacional que deja de lado las diferencias de la identidad étnica, para enaltecer las ataduras emocionales a la nación.

Un ejemplo del primer efecto, lo obtuve al platicar con Tarikwa sobre la situación de la familia etíope que había arribado al terreno aledaño a la casa de Ras Kawintseb; y es que cuando mi interlocutora mencionó que la mujer de la familia era Oromo, al pensar que ése era un buen momento para indagar sobre la percepción que Tarikwa (en tanto mujer Amhara) tenía sobre los Oromo o sobre etíopes miembros de otros grupos étnicos, esboqué la siguiente pregunta: “*Tarikwa, are you Oromo?*”, a lo que ella contestó “*oooohhh no no no Alberto, Tarikwa no Black, Tarikua no eat corn, Tarikwa no musslim; Tarikua Amharia because Tarikwa is red, Tarikua eat Injera<sup>120</sup> and Tarikua is ortodox*” (Diario de Campo, Marzo 11 de 2015; Shashemane, Etiopía).

En este caso, lo que observamos es el desarrollo de una “contracción de fronteras étnicas” generado bajo el antagonismo del que ya he hablado entre los Oromo y los

---

<sup>120</sup> Una especie de pan ácimo elaborada con el grano endémico del *Teff* fermentado.

Amhara. Sin embargo, en otras circunstancias, también existen individuos que aun frente a la diversidad étnica interna de su población, reproducen una ideología nacionalista de unificación; lo que nos lleva al ejemplo sobre el segundo tipo de efecto ya mencionado.

Este efecto identificado como un sentimiento nacionalista-inclusionista, se ejemplifica en la opinión esgrimida por Tesfaegzi, un etíope perteneciente a al grupo étnico Amhara a quien conocí durante el festival conmemorativo del “hallazgo de la cruz verdadera<sup>121</sup>” en Addis Ababa. Mientras observábamos el desfile de las escuelas y misiones ortodoxas, sentados sobre las gradas de terracería de *Meskel Square* en el corazón de Addis Ababa, mi interlocutor se centró en hacer un recuento sobre el por qué, como etíope, se percibía diferente al resto de los africanos:

“físicamente *nosotros*, los etíopes, somos diferentes a los demás africanos. *Nosotros* somos más árabes, *nuestro* color de piel es rojo pero el de los africanos es negro, *nuestros* ojos son más grandes que los de los africanos y *nuestras* facciones de la cara son más finas; además, *nosotros* fuimos los únicos que nunca fuimos colonizados y por eso también nuestras tradiciones son distintas; los demás africanos tienen religiones europeas pero *nosotros* conservamos la antigua tradición ortodoxa y por esa razón es que tenemos este tipo de festivales; también hay quienes son musulmanes, pero esa religión es Árabe así que hasta en eso también *somos* más semejantes a los árabes que a los africanos, pero al mismo tiempo nos diferenciamos de los árabes porque *nosotros* somos únicos (risas), también porque los africanos hablan idiomas europeos, pero *nosotros* hablamos nuestro propio idioma. Aquí en Etiopía, *nosotros* tenemos *nuestro* propio calendario, y eso es único porque no existe otro país en África que tenga *nuestro* calendario; por esas razones *nosotros* somos únicos (Diario de campo, Septiembre 26 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Como podemos observar en esta plática, Tesfaegzi generó una idea nacionalista al establecer una distinción entre el *nosotros los etíopes* y el *los otros los africanos*; un discurso que por sí mismo, nos habla de la “expansión de las fronteras étnicas”. Entonces, ¿bajo qué circunstancias, el actual proceso del nacionalismo étnico desarrollado por el gobierno federal, es capaz de generar un efecto de identificación inclusión/exclusión?

Bajo el contexto político “multicultural” del actual gobierno de Etiopía, el nacionalismo étnico podría estar enmarcado parcialmente, en la teoría Weberiana sobre la conformación de la nación; aquella que dicta que ni las diferencias del lenguaje, ni las diferencias

---

<sup>121</sup> El festival del hallazgo de la cruz verdadera o *Meskel Fetsival* es una celebración de la fe cristiana ortodoxa que se conmemora anualmente el 26 de septiembre. La celebración evoca la leyenda sobre la Reina Helena, madre de Constantino quien en el año 326 descubrió la cruz en la Cristo fue crucificado. De acuerdo a la leyenda, en la edad media, el patriarca ortodoxo de Alejandría regaló la mitad de la cruz al Emperador Dawit de Etiopía, la cual, es resguardada desde entonces por el patriarca de la Iglesia Ortodoxa Etíope.

culturales internas de la unión política de los connacionales, constituyen “obstáculo alguno” para la conformación del sentimiento nacional, sino que en el proceso, la renuncia consiente al “poder” que convierte en “neutrales” a los individuos de esas colectividades políticas, es lo que realmente genera el sentimiento nacionalista en la construcción hegemónica de la nación (Cfr. con Weber, 2002:324-328).

De tal suerte que, si la nación está conformada por grupos que a la vez son incluyentes y excluyentes entre sí bajo unidades de lenguaje, religión, origen y costumbres; lo nacional, o el sentimiento nacionalista, está anclado en un sentido mutuo de destino común vinculado a la idea de una organización política propia. Y aunque esta idea la podremos observar a continuación en el comentario que un etíope esbozó sobre su sentimiento nacionalista; cabe resaltar aquí que la idea Weberiana de la conformación de la nación, sólo explica de manera parcial el contexto político etíope, ya que si bien, en ciertas circunstancias, los ciudadanos etíopes han tenido la capacidad de unificarse políticamente por “el bien de la nación”, también es cierto y necesario recordar, que en muchas otras circunstancias, “la renuncia consiente al poder” como premisa básica Weberiana, se ha visto trastocada cuando las diversas organizaciones de base étnica, se han levantado políticamente para exigir su derecho al autogobierno y a la secesión.

Pero regresando al planteamiento Weberiano, el comentario de Ato Nagwo, un maestro etíope residente en Shashemane perteneciente al grupo étnico Oromo, nos brinda de los elementos necesarios para observar en la práctica, la “expansión de las fronteras étnicas” bajo la ideología de unificación nacionalista dentro del proceso actual del nacionalismo étnico en Etiopía:

“no es porque yo sea etíope pero para mí, los etíopes somos diferentes a cualquier otra persona; nosotros somos buenas personas, respetuosos, honestos, trabajadores; nosotros tenemos nuestra propia cultura, pero incluso entre las *tribus* cada quien tiene su propia cultura, por ejemplo, las mujeres Oromo tienen tres marcas [escarificaciones] en cada una de sus mejillas, pero los Welayta, los Amhara y los Tigriña tienen sus propias marcas, eso hace que nosotros identifiquemos a las personas y sepamos de donde son [...] Los etíopes que viven en el *Vally Rift* son altos y ellos no cortan su barba y usan capas de lana grises; los Oromo y los Tigriña somos diferentes físicamente, los Oromo somos más oscuros y más altos que los Tigriña, pero los Amhara son más claros que todas las demás *tribus*; sin embargo, nosotros tenemos el mismo sentimiento por Etiopía y en algunas circunstancias nos identificamos como etíopes sin importar la *tribu* a la que pertenecemos; algunas veces tenemos pequeños problemas entre *tribus*; algunas veces nos vemos como enemigos, pero al final, sabemos que todos somos etíopes y sabemos que eso hace que tengamos más

confianza entre nosotros que entre los extranjeros” (Entrevista con Ato Nagwo, Agosto 22 de 2014; JRDCS, Shashemane, *Kebele* 01).

Como podemos observar en este extracto de entrevista, nuestro ciudadano etíope se identifica a sí mismo como miembro de un grupo específico dentro de la nación etíope al plasmar algunas de las diferencias culturales y físicas entre él y los miembros de otros grupos étnicos que conforman la nación; no obstante, al mismo tiempo, identificó a todos estos individuos heterogéneos entre sí, como miembros de una comunidad englobante atravesada por un sentimiento nacionalista que en ciertas circunstancias va más allá de las diferencias esencialistas al poner el énfasis en la comunidad política.

En este sentido, bajo el contexto de la construcción del nacionalismo étnico contemporáneo en Etiopía, aquella que tiene como efecto el de la unificación política y no el de la secesión<sup>122</sup>; el efecto de identificación inclusión que los etíopes locales hacen sobre su propio grupo en términos políticos, puede enmarcarse bajo lo que Trouillot identifica como la capacidad que los individuos connacionales tienen para desarrollar la convicción compartida del “estamos en el mismo barco” y, por lo tanto, de interpolar sujetos como miembros homogéneos de distintas y dispares/heterogéneas comunidades imaginadas, en un ente englobante: la comunidad nacional (Trouillot, 2011:164).

Bajo éstos parámetros, si bien, reconozco la heterogeneidad cultural interna de los connacionales etíopes, planteo que también es plausible entender a éstos, como sujetos jurídicamente homogéneos en tanto ciudadanos del Estado etíope; y por ende, es plausible argüir que en el relato que abrió la presente sección, el etíope indigente prefirió pedirle dinero a la Rastafari y no al otro etíope, debido a que en la lógica del reconocimiento-inclusión generada a partir de marcadores nacionalistas de unificación política, dicho etíope observó la diferencia entre Sister Ijahnyah y el etíope adinerado, no en términos económicos, sino bajo una óptica influenciada por el “efecto de identificación nacional” en

---

<sup>122</sup> El panorama político actual de Etiopía en donde se vislumbra un afloramiento cada vez más constante de organizaciones políticas de base étnica que buscan la secesión o en su defecto, la obtención y aplicación efectiva de los derechos políticos constitucionales necesarios para el autogobierno; también es un efecto importante del nacionalismo étnico; sin embargo, para los fines particulares del trabajo que aquí nos ocupa, será retomado mayoritariamente el efecto de unificación política que el proceso de nacionalismo étnico ha generado, ya que es éste, en combinación con el efecto de la ciudadanía, es el que tiene una mayor implicación en el proceso de identificación inclusión/exclusión que los etíopes locales hacen sobre los Rastafari.

la que el etíope indigente identificó al etíope adinerado como un miembro de su propia comunidad nacional en términos políticos, frente a una mujer Rastafari que no lo era.

Pero además de esto, la importancia de resaltar el desarrollo social de la identificación-inclusión esgrimido por los ciudadanos etíopes como efecto del proceso estatal del nacionalismo, tiene la finalidad de rescatar la definición operativa de la “nación” articulada por Benedict Anderson entendida como “una comunidad política imaginada inherentemente limitada y soberana” (Anderson, 2007:23).

A través de esta definición, podemos observar la conformación de un nacionalismo en términos de comunidad imaginada bajo la base otorgada por el espacio nacional, como por ejemplo, cuando Tesfaegzi define su etiopianeidad en referencia distintiva a la identidad de “los otros africanos y árabes de la zona”, o cuando Ato Nagwo, establece la pertenencia etíope de diversos y heterogéneos individuos entre sí, al establecer y reconocer a los diferentes grupos étnicos que se encuentran dentro de las fronteras políticas del país.

Por todo ello, las observaciones esbozadas hasta aquí, me permiten argumentar que el proceso Estatal de la configuración nacional en términos de delimitación político-territorial, también tiene como efecto en los individuos de la nación, la conformación de una comunidad imaginada delimitada espacialmente, en la que el espacio nacional como delimitación política bajo la estructura del sentimiento nacionalista, se transforma en el espacio reconocido como el hogar.

Pero ¿es únicamente a partir del reconocimiento de la delimitación política del territorio nacional, que bajo el proceso del nacionalismo etíope, los ciudadanos de este país son capaces, al expandir sus fronteras étnicas, de generar un efecto de identificación-inclusión bajo el desarrollo de una comunidad imaginada?

El siguiente comentario de Ato Nagwo en el que al plantearle un escenario ficticio pidiéndole que pensara en cómo reaccionaría en alguna situación de emergencia en la que forzosamente tuviera que pedir la ayuda de alguien más; nos brinda de la información necesaria para observar que en este proceso, también existen otros elementos que son capaces de crear cohesión social bajo el efecto de identificación-inclusión:

“Cuando yo tengo algún problema, yo primero acudo a mi familia y a mis amigos etíopes, incluso por ejemplo, si es un problema económico y sé que los Rastafari pueden ayudarme más por el hecho de que ustedes tienen más dinero que nosotros, yo primero acudiría a los etíopes porque ellos son como yo; nosotros los etíopes somos los mismos y nos entendemos más entre nosotros, tenemos más confianza entre

nosotros [...] no todos los etíopes conocen a los Rastafari y no todos los Rastafari conocen a todos los etíopes, y tampoco todos los etíopes conocen a todos los etíopes; pero por ejemplo, si yo estoy en el centro y tengo un problema y veo a un Rasta y a un etíope, yo prefiero ir con el etíope que con el Rasta, porque aunque yo no conozca a ninguno de los dos y ellos no me conozcan a mí, yo siento más confianza con el desconocido etíope que con el desconocido Rasta; y sé que el desconocido etíope se preocupará más por mí que el desconocido Rastafari porque el etíopes es igual que yo y sabe que en cualquier momento él podría pasar por la misma situación que yo. Por eso creo que iría con el etíope, porque sé que el etíope es como yo y que él va a entender mi situación más fácil que el Rasta” (Entrevista con Ato Nagwo, Agosto 22 de 2014; JRDCS, Shashemane, *Kebele* 01).

De esta forma podemos observar que la conformación del nacionalismo como un proceso de Estado, ha configurado lógicas de reconocimiento-inclusión en la forma de una comunidad política imaginada en la que si bien, los miembros de la nación etíope son bastante heterogéneos culturalmente, y desconocidos socialmente entre sí, son capaces de generar un sentimiento de comunidad nacional que sobre todo, se potencializa cuando éstos se ven interpelados en las actividades de la vida cotidiana, por individuos ajenos a su comunidad en términos políticos, creando así, fronteras simbólicas entre quienes pertenecen a la nación etíope y quiénes no.

Es por ello que ver al nacionalismo gestado desde los proyectos de Estado, como un proceso que crea una estructura de sentimiento nacionalista bajo parámetros de identificación-inclusión, es clave para analizar los efectos estructurales sobre la producción hegemónica de los individuos de una nación.

No obstante, el efecto de identificación-inclusión en términos identitarios como respuesta al proceso hegemónico e histórico del nacionalismo, conlleva a su vez, una determinada “xenofobia” que empuja a los grupos sociales en cuestión, a defender su “territorio”, su “identidad cultural”, y la preservación de una “distancia apropiada” con respecto a los no nacionales (Balibar, 1988:18); y justamente es esta secuela, la que analizaré a continuación como el efecto de identificación-exclusión.

### *5.2. Efectos de identificación-exclusión identitario a partir del proceso estatal del nacionalismo etíope.*

Por la tarde del 23 de Septiembre de 2014, mientras escribía algunas notas de campo, Tarikwa se acercó a mi puerta para podar un poco el pequeño arbusto plantado a un costado de mi habitación, y mientras hacía su labor, debido a que en otra ocasión ella me había

comentado que no le gustaba ir al Tabernáculo Rastafari porque no le agradaban el tipo de ceremonias que allí se realizaban, y en cambio, prefería ir a la Iglesia Ortodoxa Etíope; sencillamente le pregunte: “*Tarikwa, are you Rasta?*” a lo que ella contestó: “*mmmm, no, no, no, I’m Habesha*<sup>123</sup>, *no Rasta... no I not Rasta, I not shout Haile Selassie, I’m Habesha, I’m drink Talla*<sup>124</sup>, *T’ej*<sup>125</sup>, *I’m eat Injera, I’m like Chat*<sup>126</sup> [risas] *no, no, no, I don’t like Chat, but I’m Habesha, no Rasta...*”, hasta que finalmente preguntó: “*You Habesha?*”, y luego de pensarlo por un momento, respondí: “*I’m Rasta, but I’m Habesha too, or what do you think, do you think that I’m Habesha?*” y luego de reírse, espetó: “*You Rasta, no Habesha, mmmm maybe one day when you speak amhariña, when you eat Injera, when you go to Orthodox Church you will be Habesha, now, you Rasta*” (Diario de campo, Septiembre 23 de 2014; Shashemane, Etiopía).

Este extracto etnográfico plasma el proceso de identificación-exclusión que una mujer etíope genera desde su posición identitaria ante mi persona al percibirme como un Rastafari/extranjero.

Hasta el momento, hemos observado la forma en la que el proceso estructural del nacionalismo ha tenido como uno de sus efectos principales, la creación de comunidades imaginadas en términos de identificación-inclusión en las que los individuos connacionales, tras la contracción y expansión de sus fronteras étnicas, se identifican y auto-perciben a la vez como miembros de comunidades étnicas específicas bajo una serie de parámetros categoriales y esencialistas que van desde la memoria política, la “raza”, la religión y el idioma, entre otros (dependiendo desde quién sean nombrados); tanto como miembros de una comunidad englobante atravesada por un sentimiento nacionalista que va más allá de las diferencias étnicas y que pone más el énfasis en la comunidad política.

Sin embargo, a la vez que este proceso crea un sentimiento de identificación–inclusión entre los connacionales; cuando estos individuos producidos por el Estado, interactúan con *otros* individuos que quedan excluidos de su comunidad imaginada; generalmente aflora un

---

<sup>123</sup> Originalmente *Habesha* era un concepto utilizado para denominar a los habitantes del actual territorio del norte etíope en el que se encuentran principalmente los grupos étnicos de los Amhara y los Tigriña; sin embargo, en la actualidad *Habesha* se ha convertido en un término genérico utilizado indiscriminadamente para referirse a los etíopes en general.

<sup>124</sup> El *Talla* es un tipo de cerveza artesanal fabricado principalmente con *teff*, sorgo, levadura de cerveza y maíz.

<sup>125</sup> El *T’ej* es un vino tradicional fabricado a base de miel de abeja.

<sup>126</sup> Planta con propiedades psicoestimulantes. En Etiopía es comúnmente utilizada por hombres musulmanes.

sentimiento que Balibar (1988) califica como racismo nacionalista, y que yo más bien identificaría como de xenofobia; mismo que puede ser analizado como un efecto estatal de identificación-exclusión en el que los individuos connacionales, generan distintos marcadores identitarios para repeler de sus fronteras simbólicas a los individuos considerados como ajenos.

Pero si los repatriados se auto-perciben como etíopes que han regresado a casa, ¿desde qué parámetros los etíopes generan una identificación-exclusión en referencia a éstos?

Como lo observamos en el diálogo que sostuve con Tarikwa, el tipo de xenofobia que se desarrolla a partir de este proceso, suele producir un exceso discursivo de “purismo” y/o “esencialismo” dentro del cual, a la vez que se definen los parámetros culturales y “raciales” que los individuos nacionales ostentan como *rasgos colectivizantes*, mismos que sobre todo, dependerán de la propia perspectiva étnica de quién los enumere; se excluyen otros elementos identificados como “falsos”, “exógenos” y “mestizos”, que no tienen cabida dentro del *ser nacional* (Balibar 1988:37).

Un ejemplo de ello nos lo proporciona un *Kes* (sacerdote) de la Iglesia Ortodoxa Etíope, que desde su posición como Amhara y como ministro de la Iglesia que por siglos ha sido asociada a la identidad nacional, generó la siguiente respuesta al preguntarle sobre su opinión del por qué los etíopes consideraban a los Rastafari repatriados como extranjeros:

“Una vez, Paulos fue a Damasco a predicar; cuando llegó a la ciudad vio que todas las personas estaban caminando como vacas en cuatro patas; sucedió que cuando las personas del lugar lo vieron caminando en dos piernas, todo mundo se echó a correr porque ellos se asustaron de ver como caminaba sobre dos pies; entonces, él preguntó: ‘¿por qué tienen miedo de mí?’ y los habitantes de Damasco le contestaron: ‘porque nosotros caminamos sobre nuestras 4 extremidades y sólo tú caminas sobre 2’. Así que cuando las personas van a un país que no conocen, un lugar del que no son, uno tiene que aprender a ser como ellos, uno tiene que hacer lo que ellos hacen, comer lo que ellos comen, porque sólo de esa forma uno puede ser como ellos; así que Paulos comenzó a caminar como ellos y de esa forma ellos comenzaron a creer en él y en su predicación [...] En Etiopía, la mayoría de las personas somos cristianos ortodoxos<sup>127</sup>, pero los *jamaicanos* no son cristianos ortodoxos, ellos creen en nuestro emperador Haile Selassie I como Dios, pero nosotros sabemos que Dios es *Eyesus Kristos* así que ellos no pueden ser etíopes porque no creen en el mismo Dios que nosotros” (Entrevista con *Kes* Abraham Gabrel Yohanes, Marzo 27 de 2015, Iglesia Kidane Meheret, Malka Oda).

Es decir que las creencias y tradiciones culturales Rastafari, se vuelven un elemento de confrontación y discrepancia que dentro de toda la gama diversa de culturas y tradiciones

---

<sup>127</sup> De acuerdo al censo de 2006, los adeptos a esta religión representan el 43% de la población.

nacionales, generan una frontera simbólica que desde la óptica de los etíopes, distancia a los Rastafari de su pertenencia sociocultural a Etiopía.

Y es que aunque el emperador Haile Selassie I es una figura política bastante relevante dentro de la nación (muchas veces en términos positivos y otras más en términos negativos), la calidad sagrada que los Rastafari le han transferido, se convierte en uno de los principales elementos de distinción que dentro del proceso de la identificación identitaria realizada por los etíopes, genera un tipo de xenofobia en términos de identificación-exclusión al retraer de su comunidad imaginada y de la expansión de sus fronteras étnicas, a los Rastafari por ostentar una espiritualidad “falsa” o “exógena” con respecto a sus propios parámetros culturales (sean estos los del cristianismo ortodoxo etíope, los del Islam, o los de las religiones tradicionales de los pueblos originarios del sitio).

Pero ¿la espiritualidad de los Rastafari, es el único factor que interviene en el efecto de identificación-exclusión generado por los sujetos nacionales producidos por el Estado? A decir verdad, existen otros campos culturales en los que si bien, los Rastafari han comenzado a asimilar ciertas tradiciones locales, este proceso no les ha otorgado “el derecho” de ser considerados por los etíopes, como miembros pertenecientes a su misma comunidad política. Ato Mesfin, un etíope Amhara residente en Shashemane, expresa esta idea de la siguiente manera:

“muchos de los *jamaicanos* han comenzado a comer lo que nosotros comemos y algunos van a la iglesia ortodoxa; también han aprendido a decir ¡*Selam Naw!*<sup>128</sup> y algunos van a las ceremonias fúnebres, pero en realidad, ellos sólo escogen algunas cosas de nuestra cultura y las adoptan; por ejemplo ellos comen *Injera* pero aparte cocinan sus platillos típicos de Jamaica y en esos platillos ponen algunas hierbas y vegetales que nosotros los etíopes no usamos; o también ellos usan algunas hierbas para curar sus enfermedades y nosotros usamos medicina normal que compramos en las farmacias; así que ellos no están dispuestos a tomar por completo todas nuestras tradiciones y por esa razón ellos no son verdaderos etíopes” (Entrevista con Ato Mesfin, Agosto 28 de 2014, Río *Malka Oda*; Shashemane).

Es decir que aunque los Rastafari han comenzado a incursionar en ciertos parámetros de la *cultura etíope*, la expansión de las fronteras étnicas que los etíopes desarrollan al percibirse como una comunidad englobante, no identifica algunos parámetros culturales Rastafari,

---

<sup>128</sup> Saludo popular entre los etíopes que significa: Paz.

como pertenecientes a alguno de los 80 grupos étnicos que conforman su comunidad política y en consecuencia, esto hace que ellos sean repelidos de dicha comunidad.

Este mismo parámetro de distinción entre los hábitos y tradiciones Rastafari vs etíopes, lo pude corroborar en una plática que sostuve con Tarikwa, quien al encontrarse frente al anafre preparando *Shiro*<sup>129</sup> para la cena, me comentó que los Rastafari éramos extraños porque comíamos el *Shiro*, el *Misir Wot*<sup>130</sup> y los otros *Wot* (estofados), con la cuchara:

“Cuando vivíamos en Addis Ababa, Ras Kawintseb hacía eso, primero comía normal, *como se debe* de comer el *Injera* con el *Shiro* [es decir con las manos], pero si se acababa el *Injera* y sobraba *Shiro*, él agarraba una cuchara y se lo comía. Cuando eso pasaba, todos los etíopes con los que vivíamos se reían de él y yo sólo agachaba la cabeza porque me daba pena; después, cuando Bethlehem<sup>131</sup> creció un poco y Ras Kawintseb hacía eso, ella iba corriendo y le decía al oído: ‘¡Papá, papá, eso no se hace, el *Shiro* se come con *Injera*, no con cuchara!’. Y eso mismo hacen todos los Rastafari, ustedes no entienden que el *Shiro* y los *Wot* no se come con cuchara sino con *Injera*” (Diario de campo, Febrero 27 de 2015; Shashemane, Etiopía).

Y es que en efecto, los hábitos de ambos grupos englobantes, en ocasiones son tan disímiles entre sí, que la teoría del *habitus* de la distinción, se vuelve un referente importante para continuar analizando el proceso de identificación-exclusión que los etíopes aplican sobre los Rastafari como efecto estructural del nacionalismo.

De acuerdo a Pierre Bourdieu, el concepto de *habitus* muestra la dependencia del individuo respecto de una conducta apropiada y propia de su grupo de pertenencia. Y en el caso relatado por Tarikwa, el *habitus*, como un elemento que actúa como un marcador de identificación al demarcar lo que socialmente está consensuado como una actitud propia de los etíopes, estableció el hecho de que los estofados, únicamente debían de comerse con el *Injera* y no con la cuchara, demandando que la utilización de este pan, no únicamente sirve como un “plato” sobre del cual se sirven los alimentos, sino además, como *el utensilio* que a su vez se utiliza para asir manualmente los bocados.

Desde estos parámetros, el *habitus* entendido no como un sistema de formas y categorías universales, “sino como un sistema de esquemas incorporados que, constituidos en el curso de la historia colectiva, son adquiridos en el curso de la historia individual, y funcionan en la práctica y para la práctica” (Bourdieu, 2002: 478) funge a la vez, dentro del proceso

---

<sup>129</sup> Estofado elaborado a partir de una harina preparada a base de habas, cebolla, ajo, chile y jengibre deshidratados.

<sup>130</sup> Estofado de lentejas.

<sup>131</sup> Bethlehem es una joven nacida en el seno de una familia mixta conformada por un padre Rastafari proveniente de Trinidad y Tobago, y una madre etíope amhara proveniente de Gondar.

hegemónico del nacionalismo, como un dispositivo de identificación-inclusión, pero también, como un elemento de identificación-exclusión, dependiendo desde la óptica con la que sea analizado.

Pero además, puesto que Bourdieu presenta la génesis del *habitus* como resultado de un proceso de inculcación y como incorporación de determinadas condiciones de existencia en el que por una parte, interviene una acción pedagógica llevada a cabo en espacios institucionales (familia y escuela, entre otros) que imponen normas arbitrarias valiéndose de técnicas disciplinarias (Bourdieu y Passeron, 2005), y por la otra, el del proceso de interiorización individual de los agentes sociales sobre dichas normas (Bourdieu y Wacquant, 2008: 174-175), la teoría Bourdieuana del *habitus* también puede emplearse en la segunda parte del comentario hecho por Tarikwa; como por ejemplo, cuando ésta menciona la corrección que la hija le hace al padre sobre la forma correcta de comer el estofado; ya que a través de ello, podemos observar la forma en la que Bethlehem, al haber crecido en un contexto sociocultural (campo) etíope, ha aprendido el *habitus* etíope de la ingesta culinaria; mismo que la impulsó, ante una situación pública en particular, a enseñar a su padre sobre la forma apropiada etíope de ingerir los alimentos.

Por todo ello, es plausible observar que las diferencias de *habitus* entre connacionales y extranjeros, son marcadores que no únicamente sirven para delimitar las fronteras simbólicas de la pertenencia a la comunidad, sino que además, también se convierten en elementos identitarios capaces de desencadenar cierta aversión hacia los individuos ajenos al grupo social imaginado.

Sin embargo, entre los Rastafari repatriados también existen otros marcadores culturales o *habitus* que aunque enfocados desde la óptica etíope se desempeñan como elementos que potencializan el proceso de identificación-exclusión toda vez que dentro de su expansión de fronteras étnicas, no figuran como parte substancial de la tradición cultural de los diferentes grupos étnicos de la nación; son a la vez, características culturales que en cierta medida son respetadas y valoradas por los etíopes locales, sin que esto signifique, que sean elementos que concilien o debiliten las fronteras culturales de los grupos sociales en cuestión.

Un ejemplo de ello es el aprecio que por diferente índole, algunos de los etíopes locales sienten por la culinaria Rastafari. Lo anterior lo podemos observar en el relato de Ras Ibi, quien al exponerme su punto de vista respecto al hecho de que no todos los etíopes

rechazan o identifican a los repatriados como personas ajenas a su contexto social, argumentó lo siguiente:

“Sobre todo los jóvenes nos aprecian y nos respetan [...] en una ocasión, hace como dos años, tocaron a mi puerta dos jóvenes etíopes; me dijeron que querían platicar conmigo porque tenían un serio problema; yo me extrañé y les pregunté que cuál era su problema y entonces me dijeron que su problema era que no podían conseguir novia. Aún más extrañado, les pregunté que cómo pensaban que yo podía ayudarlos en ese asunto, y entonces, me respondieron que todas las chicas etíopes querían ser novias de *jamaicanos* porque los *jamaicanos* cocinaban buena comida y porque las trataban con más delicadeza que los hombres etíopes; entonces me pidieron que les enseñara a cocinar y que les dijera cómo tenían que tratar a una mujer” (Entrevista con Ras Ibi, Julio 30 de 2014; Shashemane. *Kebele* 01).

A partir de esta entrevista, podemos observar que el concepto de *habitus* actúa a la vez como un sistema de esquemas de producción de prácticas, y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas; y debido a que en este caso, los etíopes locales han identificado que una diferenciación positiva en términos culturales entre ellos y los Rastafari, es el de la culinaria, su percepción sobre dicho *habitus*, los ha llevado a apreciar esta práctica cultural Rastafari sin que esto denote que, por el hecho de sentir deseos de aprenderla e integrarla a sus propios parámetros culturales, acepten a los repatriados como miembros de su grupo social englobante.

Pero en el entorno sociocultural de Shashemane, existe al menos, otro elemento más que funciona como un marcador de identificación-exclusión por parte de los etíopes locales hacia los Rastafari, y aunque éste, está determinado en parte por el desarrollo del *Master Plan*, como veremos a continuación, una de sus principales características está enmarcada en el desarrollo de la territorialidad que los Rastafari le han impreso a su vecindario.

En relación a esta temática, en primera instancia habría que hacer notar que, las diferencias infraestructurales y espaciales entre las casas de los repatriados y de los etíopes, son un elemento de diferenciación que generalmente es nombrado desde la propia perspectiva de los etíopes que habitan la zona del *Jamaica Safar*, como en el caso de Ato Kassahun, quien al nombrar algunas de las diferencias entre ambos grupos sociales, espetó:

“Los Rastafari tiene terrenos más grandes que los que tenemos los etíopes y eso está mal porque ¿cómo puede ser posible que los migrantes tengan más tierra que nosotros?; pero bueno, el caso es que además de eso, los Rastafari construyen sus casas a la manera europea o americana, construyen uno o dos cuartos para los hijos, un cuarto para los padres, un cuarto de estar, un cuarto para la cocina, un cuarto para el estudio... sin embargo, nosotros sólo construimos uno o dos cuartos. En nuestras casas todo está junto, la familia duerme junta y la cocina está en el mismo cuarto porque la

familia es para estar juntos y la casa sin divisiones hace que se cumpla ese principio” (Entrevista con Ato Kassahun, Agosto 5 de 2014; Shashemane, *Kebele* 010).

Y aunque en efecto, en el *Jamaica Safar* esta distinción infraestructural y de distribución de los espacios es bastante común entre las casas de los repatriados y las de los etíopes, el hecho, me lleva a inferir dos elementos de distinción que son bastante relevantes aquí. El primero, el que ya mencionaba Kassahun al expresar que la diferencia en la distribución de los espacios internos de las casas, se debe en gran medida a parámetros de índole cultural (de *habitus*); y el segundo, el que no obstante, también tiene que ver con una diferenciación en términos económicos del poder adquisitivo que los miembros de cada grupo ostentan.

Pero para explicar esto, primeramente tendríamos que resaltar que la diferencia económica entre los etíopes y los repatriados, debe de ser analizada debidamente a partir de contextos socio-económicos muy bien delimitados, ya que como veremos a continuación, la variable del poder adquisitivo individual de las personas, puede entrañar una diversa gama de posibilidades en referencia a este marcador de identificación-exclusión.

Así pues, en términos generales, es necesario mencionar que la división administrativa de Shashemane en términos geográficos bajo el desarrollo de los 10 *kebeles*, además de estar influenciada por las cuestiones de la migración y de las redes sociales de base étnica que se generan dentro del sitio (factor que ya he explicado en la introducción general del presente trabajo), también tiene que ver con otros elementos importantes que en su conjunto, potencializan este tipo de identificación-exclusión enunciado por Ato Kassahun. Lo anterior se puede observar de manera más clara al analizar el siguiente extracto etnográfico que desarrollé en el “vecindario jamaicano”.

En términos infraestructurales, los *kebeles* 01 y 010 de Shashemane son muy similares; las calles de terracería están surcadas en medio de la llanura, y las casas -regularmente cercadas por troncos con púas, barreras fabricadas en mimbre, bambú y eucalipto, o muros de lámina de zinc- se extienden a lo largo de las calles dejando entrever el tipo de construcciones habitacionales a partir de las cuales, uno puede identificar o intuir si los moradores son Rastafari o etíopes locales.

Así, tras una observación cuidadosa, uno puede identificar las casas de los Rastafari por tres características de territorialidad que pueden encontrarse juntas en una misma vivienda, o por separado; pero que sin embargo, de una u otra forma sirven como referentes

simbólicos y materiales de identificación-exclusión/inclusión entre los etíopes locales y los Rastafari repatriados.

La primera característica es que las puertas y las ventanas, generalmente están decoradas con herrería que forma figuras de la estrella de David o del triángulo representativo de la trinidad (uno de los símbolos imperiales utilizados por el emperador Haile Selassie I). Pero además, otra decoración común al exterior de las casas de los repatriados, es la utilización de los colores verde, amarillo y rojo, que si bien, no están presentes en toda la fachada de la casa, por lo menos son visibles como decoración de la herrería de las ventanas o las puertas de la misma.

Otra característica es el tamaño y/o el material de construcción de la casa; y es que mientras las casas de la mayoría de los etíopes son de aproximadamente 10 metros de largo por 4 de ancho y están fabricadas con materiales tradicionales (estructura de madera y recubrimiento de barro y pastizal), las casas de los Rastafari son de mayores dimensiones (incluso en ocasiones pueden ser de dos pisos) y el material de fabricación es cemento, varilla y tabique.

La tercer característica es que regularmente, los jardines de los Rastafari son utilizadas para la producción de agricultura autosustentable y así, es común encontrar diferentes tipos de árboles frutales, hierbas medicinales y tubérculos; mientras que los de los etíopes, simplemente tienen pasto, maleza y terracería o en contadas ocasiones, plantaciones de maíz y/o *Teff* (Diario de campo, Julio 31 de 2014; Shashemane, Etiopía).

Ahora bien, ¿qué es lo que este extracto etnográfico demuestra? En primera instancia, la información citada reafirma la idea que ya he desarrollado en otro momento de este trabajo en referencia a la generación de una territorialidad por parte de los Rastafari; territorialidad que como podemos observar aquí, funge como un elemento cultural importante de distinción entre el *habitus* de construcción y decorado de los inmuebles por parte de los miembros de este grupo social, en referencia al de los etíopes.

Pero además de esto, otro dato importante que a simple vista arroja la etnografía, es el del poder adquisitivo que los miembros de cada grupo ostentan, y que se refleja en las dimensiones y en los materiales de construcción de las casas (aunque probablemente este último aspecto, también tenga que ver con patrones culturales); pero ¿será que este patrón de distinción es inmutable en el desarrollo de la territorialidad de los distintos *kebeles* en

Shashemane? Para averiguarlo, analizaré otro extracto etnográfico realizado en uno de los *kebeles* más céntricos de Shashemane.

La tarde del 28 de Agosto del 2014, luego de ir al centro de Shashemane junto con Bethlehem para comer una pizza en uno de los restaurantes aledaños al Hotel Haile; tras degustar nuestra comida italiana, por invitación de mi acompañante acudí a la casa de uno de sus amigos que vive en el *kebele* 04, uno de los vecindarios más lujosos y desarrollados infraestructuralmente<sup>132</sup> de Shashemane.

De esta forma, pude observar que mientras en los *kebeles* 01 y 010 las callejuelas serpenteantes están trazadas sobre las laderas llenas de matorrales, lodo y charcos infestados de moscas y mosquitos, las calles rectas y paralelas entre sí del barrio del *kebele* 04, se encuentran adoquinadas con una serie de pequeñas piedras.

De igual forma, el paisaje natural de los *kebeles* 01 y 010 en donde es común observar a pastores etíopes con sus vacas, caballos, burros, cabras y becerros, con vara en mano arreando a su ganado en busca de pastizal; es totalmente ajeno en el *kebele* 04 en donde por el contrario, lo que se observa a las afueras de las casas, son camionetas Pick Up y automóviles de marcas Ford, Volkswagen y Chrysler.

Las casas del *kebele* 04 también son peculiares de acuerdo al denominador común de las viviendas de Shashemane; ya que el barrio, cuenta con bardas de concreto de entre 2 y 2.5 metros de altura que sirven para delimitar cada una de las propiedades, pero además, como una barrera que impide el hurto ya que por lo menos, en un 90% de las viviendas que pude observar, en la cima de las bardas, sobre su borde, se erigen alambrados con púas y corriente eléctrica como una medida de seguridad.

Sin embargo, lo que se puede observar en los *kebeles* 01 y 010, son bardas de aproximadamente dos metros de altura generalmente fabricadas de bambú entretejido, láminas de zinc, o empalizadas con ramas de eucalipto que de igual forma sirven tanto para delimitar las propiedades, como para obstaculizar (fallidamente) la entrada de ladrones.

---

<sup>132</sup> Cabe observar que el desarrollo infraestructural del *kebele* 04, no tiene únicamente que ver con el poder adquisitivo de los etíopes locales que residen en esta zona, sino que éste, también se debe en parte a que gracias a que dicho *kebele* es uno de los más céntricos en Shashemane, se ha beneficiado de la implementación del *Master Plan* que ha comenzado el mejoramiento urbano desde el centro del poblado avanzando paulatinamente hacia la periferia, en donde justamente se encuentran *kebeles* como el 01 y 010 en que se encuentran los Rastafari y en el cual el progreso urbano del Plan Maestro ha tardado más en llegar.

Las casas habitacionales del *kebele* 04 también distan de las tradicionales *Gojo Bet*, es decir de las casas que comúnmente se pueden encontrar en otros *kebeles* de Shashemane, ya que las del *kebele* 04, están fabricadas en tabique, cemento y varilla y en ocasiones, cuentan con dos pisos además de que son estructuras rectangulares o cuadradas.

La vivienda del amigo de Bethlehem es de un solo piso, pero de igual forma, la casa es diferente a las observadas en los *kebeles* 01 y 010 ya que si bien, al igual que cualquier otra casa etíope, en la de éste no existe jardín sino simplemente terracería, la notable diferencia es que mientras en las *Gojo Bet* no existen divisiones internas, el interior de la casa del amigo de Bethlehem es *tradicionalmente occidental* ya que la casa cuenta con una sala de estar, televisor y un amplio sofá, un baño *estilo occidental* y 4 habitaciones, una para los padres, una para la hermana, una para el hermano y una para él mismo (Diario de campo, Agosto 28 de 2014, Shashemane, Etiopía).

Como podemos observar, la importancia de esta etnografía entrelazada con la descripción que Ato Kassahun hizo sobre las viviendas de familias Rastafari en contraposición con las de los etíopes locales, cobra sentido al observar que ambas descripciones son bastante similares; por lo que en referencia al marcador de identificación-exclusión en términos del poder adquisitivo entre Rastafari repatriados y etíopes locales, la distinción entre unos y otros puede resultar endeble toda vez que ésta, dependerá del tipo de estatus económico y por ende, del poder adquisitivo de la gran diversidad de individuos residentes en Shashemane.

De esta forma, si bien, entre los repatriados y los etíopes de los *kebeles* 01 y 010, este marcador puede ser un factor de distinción; por otra parte, el mismo referente pierde validez al comparar las viviendas de los Rastafari residentes de los *kebeles* 01 y 010 con respecto las de los etíopes residentes en el *kebele* 04.

Sin embargo, lo que sí se convierte en un marcador fundamental de distinción de *habitus*; es el de la territorialidad que los Rastafari le han impreso al *Jamaica Safar*, por lo que es éste, el que en un análisis sobre los efectos de identificación-exclusión que los etíopes hacen sobre los Rastafari, debe de resaltar en cuanto a las tradiciones culturales en torno a la construcción y diseño de las casas habitacionales.

Hasta aquí, hemos observado algunos campos en los que el proceso hegemónico del nacionalismo ha creado fronteras sociales como efectos de Estado entre el “nosotros” los

etíopes ciudadanos y el los “otros” los Rastafari extranjeros; y a través de ello, hemos advertido que los agentes sociales, son producto de la historia hegemónica, pero también, de sus experiencias acumuladas por un trayecto dentro del *campo* específico del *ser nacional etíope*, en donde la xenofobia y el *habitus* de la distinción, producen prácticas y representaciones que están disponibles para la clasificación y la distinción entre los individuos de diferentes grupos sociales.

Sin embargo, para tener una visión más completa sobre los efectos que producen las prácticas y procesos de Estado; en las siguientes secciones analizaré la forma en que la producción hegemónica del pueblo nacional a partir de diversas poblaciones sometidas a una ley común bajo la forma de la ciudadanía, repercuten en las relaciones sociales cotidianas entre los etíopes locales y los Rastafari repatriados.

### *5.3. La ciudadanía etíope y sus efectos de identificación-inclusión jurídica.*

Una característica común a todos los Estados post-monárquicos, es la formación hegemónica de los individuos que conforman la nación como sujetos de derechos y obligaciones para con el aparato jurídico legal de la elite gobernante, es decir, la formación de los individuos en su calidad de ciudadanos.

No obstante, este estatus jurídico no únicamente es reconocido, otorgado y/o denegado por los aparatos estatales, sino que a la vez, funge como extensión estructural que se enraíza y entreteje en la vida cotidiana de los individuos al fomentar la formación de comunidades imaginadas (en términos políticos), que operan de manera simultánea como marcadores de diferencia y mecanismos de inclusión en la comunidad política nacional.

Es por ello que el desarrollo hegemónico de la ciudadanía, se vuelve fundamental en el análisis sobre los efectos estatales de la identificación inclusión/exclusión; y un primer ejemplo de ello, lo podemos observar en el comentario que Ato Nagwo manifestó al preguntarle sobre si consideraba que los Rastafari eran diferentes a los etíopes:

“Si somos diferentes porque por ejemplo, los Rastafari no tienen los mismos derechos que yo tengo porque yo puedo ir a cualquier lugar de manera libre, pero ellos no pueden; yo puedo caminar por la noche sin ningún problema, pero ellos no porque ellos son más propensos a ser asaltados ya que la gente sabe que ellos no son de aquí; yo soy etíope, puedo hablar oromiffa y amhárico y mi físico es como el de cualquier otro etíope, pero ellos no hablan oromiffa y sólo uno que otro habla amhárico”- Mientras que al preguntarle su opinión sobre cuáles eran las razones por las que los

Rastafari y los etíopes tenían distintos tipos de derechos; con una sonrisa en su rostro y elevando un poco sus brazos semidoblados con la palma de sus manos mirando al cielo, exclamó: “porque el gobierno de Etiopía sabe que yo soy etíope y eso me hace ser igual a todos los etíopes que nacieron aquí; los Rastafari se consideran a sí mismos como etíopes y eso es respetable, pero eso no quiere decir que sean igual que yo porque ellos no son ciudadanos de Etiopía” (Entrevista con Ato Nagwo, Agosto 22 de 2014; JRDCS, Shashemane).

De esta forma, Ato Nagwo generó una frontera étnico-nacional frente a los repatriados tanto en términos de diferenciaciones culturales y físicas, como en términos de estatus y capacidades jurídicas; y por ello, retomando nuevamente a Christian Joppke (2007), quien como ya veíamos en el capítulo 3, distingue tres aspectos de la ciudadanía que incursionan directamente en la percepción de los individuos de una nación en términos de participación y de estatus; la presente sección se enfocará en lo que él identifica como la ciudadanía en tanto derechos e identidad (2007: 38), a través de la cual, podemos observar que la percepción que Ato Nagwo tuvo sobre sí mismo como un etíope diferenciado de los repatriados, denota su autopercepción categorial como un individuo con una identidad jurídica que por ser ciudadano etíope, le brinda mayores derechos con respecto a los Rastafari no ciudadanos.

Pero ¿cuáles son los factores que intervienen en este proceso? En el caso de Ato Nagwo, su percepción diferencial frente a los Rastafari, está anclada a un mecanismo de construcción comunitaria imaginada en términos jurídicos en el que el etíope, al imaginarse a sí mismo como miembro de una comunidad política creada por el proceso estatal de la ciudadanía, elaboró una concepción de los Rastafari como ajenos a su comunidad, no sólo por el hecho de percibirlos distintos en términos culturales y físicos, sino además, por saberlos como individuos diferenciados en términos de sus capacidades jurídicas.

De acuerdo a las teorías liberales de la ciudadanía, la promoción de ésta como un estatus que adjudica a los individuos una serie de derechos garantizados por el Estado, es fundamental para promover la idea de que los ciudadanos, actúan racionalmente para alcanzar sus propios intereses; mientras que a su vez, el Estado debe actuar para proteger los derechos que permiten a los individuos dicha capacidad. Por ende, darle a cada individuo los mismos derechos, significa promover “la igualdad”, que permite que el poder económico y político personal de los ciudadanos “se anule en la esfera pública”, creando, en teoría, una comunidad nacional homogénea en términos jurídicos (Estévez, 2008:69).

Esta condición, permite establecer una diferenciación simbólica entre un “nosotros” los ciudadanos-nacionales y un “los otros” los extranjeros-migrantes, que a la vez, permite habitar el tiempo y el espacio del Estado en términos político-territoriales y jurídicos como el lugar considerado “hogar” para los sujetos auto percibidos como ciudadanos.

En este sentido, al igual que en el proyecto estatal del nacionalismo, el territorio nacional cobra un papel simbólico importante dentro del proceso de la ciudadanía, ya que a través de él, los individuos producidos por el Estado, tienen la capacidad de concebirse como una comunidad política con facultades jurídicas dentro del espacio nacional. Por ello, un elemento fundamental en la construcción de todo Estado nacional moderno, es el desarrollo “homogeneizante” racionalizado y delimitado, del territorio nacional que sirve para delimitar la soberanía del Estado en cuestión.

Este proyecto de la territorialización nacional, generalmente se ha apoyado en la conceptualización de las personas como individuos que viven dentro de un único marco jurídico-espacial compartido (Alonso, 1994:382), y como observaremos a continuación, dicha conceptualización también tiene efectos relevantes en la configuración simbólica que los ciudadanos de la nación elaboran sobre su comunidad política.

Por consiguiente, para lograr observar lo anterior, presentaré la siguiente estampa autoetnográfica que fue producida en las vísperas del año nuevo etíope; ya que a través de ella, daremos cuenta de los efectos sobre las prácticas y procesos de Estado respecto a la producción hegemónica de la ciudadanía.

Durante las primeras horas de vida del año 2007<sup>133</sup>, mientras caminaba por las calles de la ciudad de *Hawassa* en busca de comida, vislumbré un lugar que me llamo la atención por la concurrencia en su interior. Cuando me acerqué a la entrada, me di cuenta que más que un restaurante, era un bar, pero para esos momentos, mis posibilidades de conseguir algo de comida se acababan, pues durante el recorrido que había hecho a pie desde la central de autobuses al lago de la ciudad, había percibido las calles desoladas y los negocios cerrados.

Cuando llegué a la puerta del bar, uno de los meseros se acercó rápidamente para ofrecerme una mesa, y con un amhárico entrecortado, yo le comenté que quería ver primer

---

<sup>133</sup> El tiempo en Etiopía está regido por el calendario Juliano en el que los 365 días del año se dividen en 12 meses de 30 días y 1 mes de 5 o 6 días dependiendo de si el año en curso es bisiesto o no; siendo el 11 de Septiembre (12 de Septiembre para los años bisiestos), el comienzo del año; además de que dicho calendario, lleva 7 años menos de diferencia con respecto al calendario Gregoriano.

el menú con la intención de saber si había algo que pudiera comer. Mientras esperaba en la puerta a que el mesero regresara con el menú, fui el centro de atención de la mayoría de los comensales ya que yo era el único extranjero del lugar.

Había alrededor de 20 mesas y la mayoría de ellas ya estaba ocupada por hombres y mujeres de distintas edades que disfrutaban de la cerveza nacional *St. George* y además, en otras mesas, había platos con restos de *Injera* o con el tradicional recipiente de barro negro en donde sirven el *Yeshekla Tibs*<sup>134</sup>, por lo que supuse que además de las bebidas alcohólicas, sí habría algo para comer.

La espera en la puerta se tornó algo incómoda por las miradas curiosas de los comensales, hasta que un hombre de aproximadamente 40 años, un tanto alcoholizado, me hizo señas levantando su mano derecha con la palma extendida mientras en inglés me decía “*jamaicano*, ven, siéntate aquí!” a lo que sus tres acompañante, con cerveza en mano respondieron con una risotada. Yo hice caso omiso de la situación, pero él insistió espetando: “*jamaicano*, ven, tomate una cerveza con nosotros!” y al instante, el mesero llegó con el menú, pero para mi sorpresa, éste sólo estaba escrito con caligrafía amhárica.

Mientras intentaba traducir algunas palabras de la carta, el mismo individuo vociferó nuevamente: “*jamaicano*, te estoy hablando!, ¿qué no escuchas?”; y entonces, retiré la vista del menú para dirigirla al etíope que me gritaba y responderle en seguida: “no tomo cerveza, gracias, estoy bien solo”, y ante mi negativa por ir a su mesa, él comenzó a entonar con una voz más grave “¡vete de aquí, migrante, tú no perteneces aquí, no eres etíope, migrante vete!”. Al instante entregué la carta al mesero y me retiré del lugar mientras escuchaba disminuir la voz de aquel mismo hombre que continuaba diciendo “migrante, tú no eres etíope...” (Diario de campo, Septiembre 11 de 2014; *Hawassa*, Etiopía).

Lo que podemos observar en esta auto-etnografía, es un efecto de Estado creado por la práctica y el proceso estructural de la ciudadanía en donde la calidad jurídica del etíope alcoholizado, le valió como un marcador de diferenciación frente a mi persona al percibirme como un individuo extranjero; pero no únicamente como un individuo ajeno a su comunidad cultural (en tanto que me identificó como un *jamaicano* miembro de la comunidad Rastafari del pueblo aledaño de Shashemane), sino a su comunidad política en términos jurídicos puesto que al saberse como un ciudadano etíope y en consecuencia, al

---

<sup>134</sup> Trozos de carne de cordero o res cocinados a las brasas con cebollas salteadas.

auto percibirse como perteneciente al territorio político de la nación etíope, me interpeló como un migrante sin derecho a vivir en su hogar.

En este sentido, podemos observar la forma en la que el proceso estatal de la delimitación política del territorio nacional, ligado al proceso hegemónico de la ciudadanía, es capaz de *naturalizar* una forma de identidad jurídica inherente entre las personas de una nación y su territorio.

En este contexto, la propuesta de Stolcke (2001), al pensar las leyes de nacionalidad como aquellas que definen al “pueblo”, es decir a los “ciudadanos”, es fundamental para entender la dinámica de Estado sobre la producción de los sujetos de derecho, ya que estas leyes imbricadas en los procesos de construcción nacional, establecen lógicas de pertenencia a la vez que generan un discurso sobre la otredad, y con ello, establecen no únicamente fronteras “raciales”, sociales, políticas y culturales, sino también, en términos jurídicos a la hora de que los individuos producidos por dichas dinámicas estructurales, identifican quienes son y quienes no son ciudadanos, y por tanto, sujetos o no de derecho.

De esta forma, independientemente de que los Rastafari consideren (o no) a Etiopía como su hogar; contrario a dicho pensamiento, en esta estampa etnográfica podemos observar la forma en la que las prácticas de Estado, producen efectos de especialización que los individuos nacionales toman como recurso de identificación/inclusión en torno a los sujetos connacionales, pero a la vez, de identificación/exclusión frente a los considerados ajenos; ya que a través de ello, tal y como resalta Trouillot, los ciudadanos de un mismo Estado son conscientes de que “nosotros” (como quiera que sea definido) vivimos en un lugar definido, usualmente y en parte, por una frontera política (Trouillot, 2011:172).

De esta forma, si los Estados nacionales producen países, y los países, siguen siendo fundamentalmente espaciales; la producción de los individuos desde las prácticas y procesos de Estado implican la creación de comunidades imaginadas no únicamente en términos identitarios, sino además, en términos jurídico-políticos en donde los conciudadanas se saben como sujetos de derecho, al mismo tiempo que generan diferenciaciones tangibles en distintos ámbitos de la vida pública entre los migrantes/extranjeros que habitan su territorio nacional.

Es por ello que para observar más de cerca la identificación-exclusión que los ciudadanos etíopes desarrollan en términos jurídicos frente a los considerados migrantes, la última sección del presente capítulo hará énfasis en dicho proceso.

#### *5.4. Efectos de identificación-exclusión jurídica a partir del proceso estatal de la ciudadanía etíope.*

Desde las visiones genealógicas y críticas del proceso de ciudadanía, podemos caracterizar a la ciudadanía nominal como una forma de identificación-exclusión en la que los migrantes considerados por los aparatos de Estado como individuos jurídicamente diferenciados del resto de la población nacional, son simultáneamente excluidos de la adjudicación de derechos completos, y de la participación política al interior de las fronteras físicas de la nación (Ciudadanía universal. Cuadernos de trabajo, p. 13.)

Sin embargo, como veremos en esta sección, el estatus jurídico de los individuos como migrantes, no únicamente se esgrime desde las instituciones y aparatos de Estado, sino que además, tanto las fronteras físicas como simbólicas del proceso hegemónico de ciudadanía, son capaces de actuar como barreras estructurales que se encarnan en el entramado social al ser reproducidas por la ciudadanía en general, aplicándolas sobre los individuos considerados como ajenos a la comunidad política nacional.

Existen diversos campos en la vida cotidiana dentro de los que se puede rastrear el efecto estructural de la identificación-exclusión como resultado del proceso estatal de la ciudadanía, y uno de ellos, es la dificultad que los llamados extranjeros (documentados o no), pueden experimentar a la hora de querer acceder a ciertos productos y servicios que aunque en teoría se supone son de acceso público e igualitario sin ningún tipo de discriminación o xenofobia, en la práctica, se presentan como elementos capaces de diferenciar jurídicamente a las personas.

El ejemplo más contundente sobre este hecho, es el que los repatriados tienen que vivir día a día en sus compras cotidianas. Este tipo de efecto, lo pude experimentar durante el año que desarrollé mi trabajo de campo en Etiopía, y es que debido a que los etíopes me identificaban como un repatriado miembro de la comunidad Rastafari de Shashemane, aplicaban sobre mi persona, las mismas normas de identificación-exclusión que los repatriados de corta o larga data han tenido que soportar durante su vida en la post-repatriación.

Ejemplo de ello fue lo sucedido el 25 de Julio de 2014 cuando me encontraba en el centro de Shashemane tratando de encontrar algún puesto en donde comprar algo de fruta.

Como de costumbre, a mi pasar por la avenida principal, los etíopes me seguían con la mirada a varios metros de distancia y mientras continuaba mi camino tratando de decidirme por el puesterillo de fruta en el que me pararía, escuchaba las expresiones de “*Faranji*” “*Faranji*”; mientras que un niño, al verme pasar pronunció un “*Selam*” y tras pensar que era un acto de simpatía, al decidir responder su saludo con la misma expresión, recibí de parte de éste, la oración en inglés de: “*Give me one Birr*” mientras extendía su mano con la intención de conseguir algunas monedas de mi bolsillo.

Tras el acto, decidí detenerme en un puesto hecho con algunos palos de eucalipto que no medía más de metro y medio de largo por un metro de fondo. Sobre una tabla de madera que estaba dispuesta a modo de mesa, había algunas pencas de plátano y unos montones de naranjas acomodados en forma piramidal. Una anciana etíope con cabello dorado y piel agrietada me saludó desde el otro lado de la tabla con un “*Selam naw*” y tras responder con un “*Selam nesh*” le hice una pregunta: “*¿sente naw banana?*” (¿Cuánto cuestan los plátanos?), y mientras una niña de aproximadamente 13 años de edad se sentaba al lado de ella, la longeva mujer, como por inercia, con una voz seca y pausada respondió: “*assir Birr*” (10 Birr); pero al instante, la niña dio un salto y con un tono de voz fuerte dijo: “*haya Birr*” (20 Birr).

Entonces, apenado por tener que comunicarme en inglés, le pregunté a la niña por qué me daba un precio diferente al que me había dado la señora; pero ella, sólo se me quedó mirando y volvió a decir “*haya Birr*” mientras la mano temblorosa de la anciana reposaba sobre su hombro derecho. Al instante, un joven etíope se acercó y divagando por su manejo del inglés, me explicó que la señora me había dado el precio local, pero que yo tenía que pagar el precio que la niña me daba por el hecho de ser un *faranji*. (Diario de campo, Julio 25 de 2014; Shashemane, Etiopía).

Este extracto etnográfico muestra una actitud común que los ciudadanos etíopes generan frente a los individuos que identifican como ajenos a su comunidad política; y es que el proyecto de ciudadanización y la aglutinación de una sociedad heterogénea gobernada bajo una misma ley que en teoría crea la igualdad social de los ciudadanos ante el Estado, igualdad que se materializa entre otros factores, en el acceso igualitario a los bienes y

servicios, es utilizado aquí por los ciudadanos etíopes, como estrategia de diferenciación y exclusión, ya que al incrementar el precio de los bienes y servicios, éstos generan una distinción jurídica respecto a los considerados ajenos, en este caso, hacia mi persona, en donde al percibirme como un no ciudadano, me deniegan el derecho a comprar los productos por el mismo precio al que los ciudadano etíope los adquieren.

Y aunque si bien, esta situación puede parecer bastante común en cualquier contexto a nivel internacional por el hecho de que por lo general, los ciudadanos de cualquier país suelen subir los precios de los bienes y servicios cuando identifican que el comprador es un extranjero; la situación cobra relevancia al hacer notar que este tipo de escenario, es una cuestión que los repatriados tienen que vivir cotidianamente, sin importar si éstos, tienen un día, una semana, un mes, un año o treinta años radicando de manera continua en Shashemane. Ras Mau Mau lo expresa en los siguientes términos:

“En realidad es muy molesto porque, por una parte puedo entender que los etíopes, por su falta de educación, no reconozcan que nosotros somos sus hermanos de sangre que siglos atrás fuimos arrancados de estas tierras; pero lo que realmente no entiendo, es el hecho de que a pesar de que nosotros hemos estado viviendo tantos años aquí, nos sigan tratando como simples turistas; como personas que tenemos que pagar más que ellos en los mercados, en las tiendas, en los restaurantes y en cualquier lugar; y como personas que al caminar tranquilos por la calle, tenemos que aguantar el que nos digan *faranji, jamaicanos*, o que todo mundo nos pida dinero” (Entrevista con Ras Mau Mau; Marzo 19 de 2015; Shashemane Kebele 01).

Desde estas referencias es necesario reconocer, que la frontera simbólica entre los etíopes y los Rastafari generada a través del proceso hegemónico de la ciudadanización, no se ha diluido ni reinterpretado con el paso del tiempo; es decir que sin importar el tiempo que los repatriados lleven viviendo en Shashemane, el efecto de identificación-exclusión en términos jurídicos, sigue reproduciéndose dentro las relaciones sociales recurrentes en dicho contexto; relaciones que en última instancia, potencializan el sentimiento de extranjería que los Rastafari desarrollan al vivir su cotidianeidad en dichas circunstancias.

Sin embargo, un factor que en algunas ocasiones sí es capaz de intervenir para diluir o modificar dicha frontera, es el que está regulado por las autoridades migratorias cuando el sujeto en cuestión, se encuentra en la posesión de un documento oficial que avala su residencia legal dentro de las fronteras políticas de la nación.

En este rubro, es importante mencionar (tal y como ya lo veíamos en el capítulo 3) que en realidad son muy pocos los repatriados que cuentan con un documento de este tipo y por

ello, son pocos los Rastafari (alrededor del 10%) que se pueden beneficiar de éste hecho, además de que también quiero enfatizar, que esta posibilidad, depende sobre todo, de quién legitime o no de manera arbitraria, el acceso a los derechos *cuasi* ciudadanos que este tipo de documento otorga. Para observarlo de manera más certera, expondré la situación con el siguiente ejemplo.

El 26 de Octubre de 2014, luego de una estancia continua en Shashemane por 5 meses, emprendí un viaje a Addis Ababa; y al encontrarme en la recepción del Hotel *Taitu* realizando la reservación de mi habitación; debido a que la recepcionista ya me conocía puesto que cada que viajaba a la capital del país me hospedaba en el mismo hotel, mientras me atendía y me interrogaba sobre mi investigación, le pregunté si me podía dar el precio local por mi habitación, es decir el precio que le dan a cualquier etíope y no el precio que le dan a los extranjeros, ya que ahora, yo era oficialmente un residente legal del país.

Cuando hice esta pregunta, saqué mi credencial de residencia para mostrarla a la recepcionista, pero ésta, después de observarla y de felicitarme por haber obtenido dicho documento, me comentó que lamentablemente en el Hotel *Taitu* no existía esa política, es decir, que yo como extranjero con una credencial de residencia no tenía el derecho de obtener el precio local que se le otorga a cualquier ciudadano etíope. Sin embargo, me comentó que ahora que tenía mi credencial, intentara mostrársela a todas las personas antes de pagar cualquier cosa, ya que en muchos lugares, sobre todo en restaurantes y en algunos hoteles, sí tenían ese tipo de políticas y por ende, podía conseguir precios locales (Diario de campo, Octubre 26 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

No obstante, durante una entrevista que sostuve con Sister Atsede Mariam posterior a este hecho; me enteré de que en realidad, con mi credencial de residencia, sí tenía el derecho de alquilar el cuarto por el mismo precio que se les da a los ciudadanos etíopes:

“hay diferencias importantes al tener esa credencial federal de permiso de residencia, por ejemplo, cuando yo fui a *Bahar-Dar* para ver si podía poner un negocio allá, en el hotel que me alojé me quisieron tratar como a una turista porque *Bahar-Dar* es un lugar muy turístico, así que yo les dije que no, que yo era una residente y les enseñé mi permiso de residencia, y les dije que necesitaba que me dieran el precio local; ellos dijeron que aunque yo tenía mi credencial, ellos no tenían esa política de dar descuentos a los extranjeros residentes, pero yo les exigí el precio local y finalmente accedieron a dármele” (Entrevista con Sister Atsede Mariam, Diciembre 2 de 2014; Centro de Shashemane).

La información precedente, introduce una variable relevante dentro del efecto de Estado en torno al proceso de ciudadanía; ya que a partir de un documento oficial otorgado por el Estado etíope para los extranjeros residentes en el país que cumplen con ciertas normatividades, es plausible diluir la frontera simbólica del “nosotros los etíopes” y “los otros los Rastafari repatriados”; aunque como observamos, esta variable se vuelve ambivalente por el hecho de que el reconocimiento de dicho documento dentro de las actividades de la vida cotidiana, está sujeto más a la disposición arbitraria de los ciudadanos etíopes, que a la de autoridades y aparatos estatales.

Pero además, otro asunto importante se desprende de este último escenario; el hecho de que en las actividades de la vida cotidiana, la estructura jurídica que el Estado etíope ha desarrollado a través de las legislaciones de la ciudadanía y la documentación migratoria, afectan de una u otra forma a los Rastafari repatriados que aunque no llevan a cabo su vida de la post-repatriación dentro de instituciones gubernamentales; al sentir los efectos de dichas legislaciones mediante la forma en la que los catalogan los ciudadanos etíopes como resultado de los discursos del Estado; cargan en todo momento, el estigma del extranjero que no les permite tener una *vida normal* en la que puedan salir a la calle sin tener que escuchar en todo momento y en todo lugar las palabras de *faranji* y jamaicano; en donde no sean interpelados por los niños y jóvenes mendigos; en donde no tengan que sufrir la constante elevación de los precios en la compra de los bienes y servicios; y en donde, quienes cuentan con permiso de residencia, no tengan que enseñarlo a cada momento con la finalidad de obtener derechos semejantes a los ciudadanos etíopes.

No obstante, si bien, dentro de los últimos tres capítulos hemos observado las diferentes formas estructurales que de manera jurídica y social, repercuten en la vida cotidiana de los Rastafari al convertirse de repatriados que clamaban su pertenencia a Etiopía en migrantes indocumentados cualificados por los etíopes como *faranji* y jamaicanos; también es necesario mencionar, que estas imposiciones estructurales, encuentran diversos intersticios entre la ley escrita y la aplicación de ésta; intersticios que son utilizados por los repatriados, para emprender acciones de resistencia que les faciliten (en términos sociales, políticos y económicos) su vida en la post-repatriación; y justamente es este tema, el que será analizado en la tercera y última parte del presente trabajo.

### *Parte III. Procesos de resignificación identitaria y alteración de la concientización diaspórica Rastafari.*

---

El proceso migratorio que los Rastafari experimentan a su llegada a Etiopía, tiene otro tipo de secuelas que trastocan la identidad de los repatriados y la forma en la que éstos redefinen sus propias concepciones de la repatriación, Etiopía y el hogar. Esta redefinición conceptual se genera, en gran medida, por el desconcierto que los repatriados experimentan apenas llegar a Etiopía, pues al encontrarse con un escenario político, social y cultural bastante distinto al que imaginaban hasta antes de su repatriación, comienzan un proceso de adaptación a sus nuevas condiciones de vida que de una u otra forma trastoca el modo en el que éstos perciben su nuevo hogar. Ras Dlo Levi<sup>135</sup>, explica esta idea al referirse a la repatriación de los pioneros Rastafari en Shashemane:

“Los pioneros vinieron con la idea de cumplir un sueño, pero ese sueño era una utopía, la utopía de la Tierra Prometida, la utopía de la tierra que mana leche y miel, la utopía de Sión, la utopía de salir de las garras de *Babylon* para venir a las tierras en donde vivirían tranquilamente, en donde vivirían despreocupados de las cosas mundanas, en donde simplemente se relajarían y disfrutarían de la vida. Era la utopía de regresar al jardín del Edén, pero nunca pensaron que la serpiente tentadora estaría aquí, nunca pensaron que tendrían que trabajar para sobrevivir, no pensaron que el gobierno los consideraría como extranjeros y que sería difícil poner en regla sus papeles, no pensaron en todas esas cosas y tiempo después, se dieron cuenta de la realidad, de que su sueño de repatriación era una utopía” (Entrevista con Ras Dlo Levi, Julio 24 de 2014, Shashemane Kebele 01).

Y aunque este proceso no únicamente ha sucedido con los pioneros repatriados sino con prácticamente todos los Rastafari residentes en Shashemane, la opinión de Ras Dlo Levi nos permite observar que una de las principales razones ideológicas en torno a esta redefinición conceptual, gira en torno a las nociones que los repatriados tienen sobre Sión y *Babylon*; pero, ¿qué es lo que los repatriados entienden por Sión y *Babylon*, y de qué forma estas concepciones son capaces de transformar sus discursos relativo a la repatriación, a Etiopía y a el hogar?

---

<sup>135</sup> Ras Dlo Levi es un Rastafari originario de Guadalupe, repatriado a Etiopía desde Inglaterra; es miembro de la *Ethiopian World Federation Inc.*

De acuerdo a Soroto (1997) “los Rastafari creen que todo el sistema de dominación al que ellos llaman *Babylon* colapsará como en la antigüedad colapsó el reino babilónico del rey Nabucodonozor. Por ello, lo que las personas negras tienen que hacer, es dejar el mundo de *Babylon* en un éxodo masivo que ellos llaman repatriación hacia Sión (África o Etiopía) la tierra bíblica de “la leche y miel” en donde todos se sentarán bajo su propia viña e higuera” (1997:15); Pero ¿los conceptos que los Rastafari conciben como *Babylon* y Sión son única y exclusivamente de carácter bíblico?

De acuerdo a Hansing (2005), para la mayoría de los Rastafari el concepto de *Babylon* está asociado a la opresión y a la injusticia, al capitalismo, al racismo y a la policía (2005:184). Sin embargo, Edmonds (1998), al observar que el concepto fue retomado de la Biblia, explica que éste se utiliza para referirse al *ethos* cultural de las fuerzas que trabajan en contra de “las personas de Dios”, es decir que engloba a todo aquello que, desde la perspectiva Rastafari, es maligno y opresivo, deshumanizante y destructivo. No obstante, continúa el mismo autor, este concepto contiene significados múltiples, como por ejemplo, cuando al ser concebido dentro de la experiencia jamaicana, es entendido como el sistema social de inequidad y explotación institucionalizado en la isla por medio de la esclavitud física y mental en los sectores de la economía, política, religión y educación; mientras que a nivel global, es identificado como el sistema opresor que margina a las personas política, social y económicamente y que los aliena de su cultura ancestral, un sistema que no únicamente está representado por las sociedades capitalistas, sino también, por las de ideología socialista y por la Iglesia Católica Romana (Cfr. con Edmonds, 1998:23-25).

Por otra parte, en contraposición a dicho concepto, los Rastafari utilizan el de Sión para señalar al lugar en donde no existe la opresión y la injusticia, y en donde el sistema maligno, deshumanizante y opresivo, se ve trastocado por la bondad, la pureza y la paz; es decir que el concepto de “Sión” contiene las características inversas del de “*Babylon*” (Cfr. con documento en línea: <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=496>, consultado el 10 de Octubre de 2017).

Bajo estos parámetros, un discurso común entre los Rastafari que aún no emprenden “el viaje de retorno”, suele circunscribirse en la idea de que *Occidente* (América y Europa) es el lugar en el que reina *Babylon*, mientras que en contraposición a esto, Etiopía en particular y África en general, se convierte en el sitio que representa Sión.

Sin embargo, como veremos a continuación, esta idea cambia radicalmente cuando los Rastafari emprenden el viaje del retorno y cuando finalmente, experimentan un escenario distinto al que habían idealizado antes de su llegada a Etiopía; ya que tras su repatriación, las condiciones sociales, políticas, culturales y jurídicas que los Rastafari afrontan en su vida cotidiana, son las que finalmente los hacen cambiar de perspectiva al observar, tal y como sostiene Gomes, que *Babylon* también existe en Sión (2011:34).

Sin embargo, la idea de *Babylon* en Sión que los Rastafari se forjan luego de su repatriación, también contiene características múltiples que se pueden rastrear en diferentes niveles discursivos, como por ejemplo, cuando Ras Paul Dragon enfatizó que *Babylon* en Etiopía generalmente está representado por dos facciones: “la del gobierno que no nos reconocen como ciudadanos y que nos imposibilita el desarrollo; y la de los etíopes locales que tampoco nos ven como etíopes, creando con ello, una separación entre las personas” (Entrevista con Paul Dragon, Septiembre 10 de 2014, Shashemane Kebele 010).

De esta forma, si profundizamos en lo que *Babylon* representa dentro de lo que los repatriados reconocen como la escala gubernamental, observamos que éste, se encuentra contenido sobre todo, en una institución gubernamental: La Oficina de Migración y Asuntos Exteriores. Ras Trika explica esta situación en los siguientes términos:

“*Babylon* es el sistema de gobierno que tienen todos los países en el mundo, sin excluir a Etiopía porque aquí, ese es el sistema que no nos deja ser libres, es el sistema al que le tenemos que pedir permiso para hacer cualquier cosa, por ejemplo para trabajar, para abrir un negocio, para tener acceso a la propiedad de la tierra o para enviar a nuestros hijos a la escuela; es el sistema que no nos reconoce como etíopes y que nos margina como migrantes, es el sistema al que le tenemos que pedir permiso para vivir aquí o para salir de aquí” (Entrevista con Ras Trika, Agosto 8 de 2014, Shashemane, Kebele 01).

Mientras que en un plano menos institucionalizado que enfatiza más las relaciones sociales que cotidianamente se dan en el contexto de Shashemane, *Babylon* en Sión, tras el proceso de la repatriación, comienza a ser identificado como el sitio que es mayoritariamente habitado y visitado por los etíopes locales:

“*Babylon* también se refiere a las cosas negativas que las personas tienen en su mente, así que *Babylon* también está en Shashemane pero principalmente en el centro de Shashemane, porque los Rastafari, sobre todo los mayores que vinieron desde Occidente, no se sienten muy a gusto en el centro, y eso es porque el objetivo por el que ellos vinieron a Etiopía fue para dejar atrás a *Babylon*, para dejar atrás los lugares con tanta gente, con tanta contaminación, con tanto ruido, con tanta maldad e inseguridad, y entonces, cuando ellos van al centro de Shashemane, ven

todas esas cosas babilónicas. Sin embargo, en el *Jamaica Saffar* eso no se da porque aquí hay menos gente, menos edificios, menos maldad, menos ruido; aquí hay más naturaleza y por todo eso, en Shashemane, *Babylon* se encuentra más en el centro que aquí en el *Jamaica Saffar*” (Entrevista con Jonathan Dyer, Agosto 29 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Y aunque la opinión de este joven nacido en Etiopía puede ser bastante subjetiva, la importancia de su testimonio radica en el hecho de que a través de él, podemos vislumbrar una opinión generalizada entre los repatriados que consideran que *Babylon* en Etiopía, se localiza en sectores geográficos específicos, o bajo formas más débiles.

Un ejemplo de ello dentro del nivel discursivo que enfatiza la presencia de *Babylon* no tanto en las instituciones gubernamentales sino en la actitud de la población nacional, lo podemos observar en la opinión de Samuel<sup>136</sup>:

“La diferencia es que aquí en Etiopía *Babylon* no es tan fuerte como en otros países [...] regularmente en los países más desarrollados hay más corrupción, más maldad y más tecnología que hace que las personas no piensen por sí mismas, pero como Etiopía es un país poco desarrollado *Babylon* tampoco está tan desarrollado. Por ejemplo, la televisión le lava el cerebro a la gente cuando ven programas americanos donde salen mujeres y hombres vestidos extravagantemente; así que cuando los jóvenes etíopes ven eso, quieren copiar el estilo de los americanos y esa es la razón por la que muchos jóvenes hoy visten de esa manera; pero la diferencia es que aquí uno puede tener mayor control de la situación porque no muchas personas tienen televisión o no muchas personas tienen acceso a internet o a instrumentos que *Babylon* usa para lavar el cerebro de las personas. Además, aquí en Etiopía la mayoría de las personas son más tradicionales y más espirituales que en cualquier otro país, y por eso, aunque *Babylon* si existe aquí, es mucho más débil que en cualquier otro lugar” (Entrevista con Samuel, Agosto 23 de 2014, Shashemane *Kebele* 01).

Pero dentro de este tipo de percepción, la presencia de *Babylon* dentro de las instituciones estatales también cobra otro sentido, y es que aunque los repatriados reconocen que el sistema de *Babylon* está presente en el gobierno que rige a Etiopía, enfatizan el hecho de que éste no es tan cruel y discriminatorio como en Occidente:

“muchas veces hay una mala comprensión de lo que significa *Babylon* en Etiopía. Por ejemplo, aquí en Etiopía la policía no es tan mala como en Occidente; por supuesto que es *Babylon* por el hecho de ser parte del gobierno opresor, pero la diferencia es que los policías aquí [en Etiopía] no agreden a cualquier persona sino sólo a quien realmente se lo merece, entonces aquí *Babylon* no es tan opresivo y estresante” (Entrevista con Ras Trika, Agosto 8 de 2014; Shashemane *Kebele* 01).

---

<sup>136</sup> Samuel es un joven Rastafari nacido en Alemania y repatriado a Etiopía a muy corta edad; al igual que sus padres, él es miembro de la organización de las 12 Tribus de Israel.

Ahora bien, si tras el proceso de la repatriación, los Rastafari redefinen su concepto sobre *Babylon* al identificar y reconocer que éste también existe en Sión, entonces ¿qué es lo que significa Sión luego de la repatriación?

La redefinición de este concepto, es la que sobre todo hace una diferencia importante entre lo que los Rastafari conciben sobre la repatriación, Etiopía y el hogar antes y después de llegar al país africano, y es que si bien, antes de emprender “el viaje del retorno”, el concepto de Sión se materializa en la idea romántica que los Rastafari se crean sobre el territorio que actualmente identificamos como el Estado etíope, tras su llegada al país esta idea se modifica en los siguientes términos generales:

“Muchas personas Rastafari que tienen la idea de venir, piensan que Etiopía es Sión, pero cuando uno llega aquí, se da cuenta que eso no es una realidad; así que tras mi experiencia, yo diría que tal y como el Salmo 87<sup>137</sup> dice, Etiopía es la puerta de Sión [...] Etiopía es parte del mundo así que lo que sucede aquí no está tan apartado de lo que sucede en otras partes del mundo, pero la diferencia es que las cosas malas que pasan en el mundo, aquí suceden en menor intensidad, así que lo que yo diría es que aquí en Etiopía estoy cerca de Sión, estoy en las puertas de Sión y cuando éstas se abran yo entraré rápido porque estoy frente a esas puertas” (Entrevista con Ras Ibi, Agosto 16 de 2014, Shashemane Kebele 01).

Bajo estos parámetros, lo que podemos observar hasta aquí es que los conceptos de *Babylon* y Sión, anclados hasta antes de la repatriación a lugares físicos y específicos, en el contexto de la post-repatriación se ven modificados al comenzar a ser percibidos “no como lugares físicos, sino como sistemas de gobierno, estados mentales y lugares simbólicos” (Entrevista con Ras Mark, Octubre 24 de 2014, Shashemane Kebele 01). Pero más allá de este hecho, este tipo de resignificación nos permite entender un proceso más amplio en el que los Rastafari repatriados, tras encontrarse con un contexto en el que no son reconocidos ni como etíopes de la diáspora regresando a casa, ni como ciudadanos y nacionales etíopes, tienen que adaptar su forma de vida y con ello, su identidad Rastafari de concientización diaspórica.

En este sentido, la última parte de la presente investigación tiene la finalidad de responder al tercer grupo de las interrogantes centrales que guiaron mi trabajo,

---

<sup>137</sup> De acuerdo a la versión Reina Valera, en el salmo 87 de la Biblia se lee “Su cimiento está en el monte Sión. Ama Jehová las puertas de Sión mas que todas las moradas de Jacob. ¡Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios! Yo me acordaré de Rahab y de Babilonia entre los que me conocen, aquí están Filistea y Tiro, con Etiopía; estos nacieron allá. Y de Sión se dirá: Este y aquel han nacido en ella. Y el Altísimo mismo la establecerá. Jehová contará al inscribir a los pueblos: Este nació allí. Y cantores y músicos dirán en ella: Todas mis fuentes están en ti”.

interrogantes que como recordará el lector, se centraron en establecer: ¿cuáles son las principales estrategias legales, políticas, económicas, sociales y culturales, que los Rastafari residentes en Shashemane, generan al llegar a Etiopía y al afrontar las instituciones estatales y la población en general que no los reconocen como ciudadanos y nacionales etíopes?, y ¿de qué forma la identidad Rastafari y la concientización diaspórica de los repatriados se reconfigura en el discurso y en la práctica dentro del contexto etíope?

Con tal fin, esta última parte de la investigación estará dividida en tres capítulos. El primero de ellos, en donde enfocaré la atención a observar las principales estrategias que los repatriados han desarrollado para afrontar las imposibilidades jurídicas que en teoría, no les otorgan los derechos ciudadanos necesarios para emprender una vida digna.

En este sentido, analizaré la forma en la que los repatriados, utilizan ciertos componentes y herramientas a los que ellos identifican como parte de *Babylon* (como los pasaportes y la ciudadanía múltiple) para sortear ciertos obstáculos impuestos por el sistema migratorio Etíope e internacional; mientras que en otras secciones del mismo capítulo, haré énfasis en la forma en la que los repatriados tienen que lidiar con “*Babylon en Sión*” para tener acceso a ciertos trabajos remunerados, o incluso, en la forma en la que tienen que ser parte de *Babylon* al formar una policía comunitaria Rastafari que les permite combatir la inseguridad que perciben en su vida cotidiana.

Hecho esto, pasaremos al capítulo 7 en donde desarrollaré un análisis sobre las principales formas de sociabilización entre la comunidad de repatriados en Shashemane. En este tenor, las diferentes dinámicas sociales que los repatriados generan, nos darán las pautas para observar de manera concreta la forma en la que la resignificación de los conceptos de *Babylon* y Sión, repercuten en las concepciones que los repatriados se forjan en torno a lo que significa el hogar, el lugar del destierro y el lugar de origen. Este hecho lo podremos observar al analizar las distintas dimensiones de su identidad, dimensiones que los repatriados ponen en juego dentro de su cotidianidad en Shashemane, en donde en ciertas ocasiones, situaciones y contextos, privilegia el campo cultural Rastafari y el discurso de la repatriación y de Etiopía como el verdadero hogar, mientras que en otras, privilegia el campo cultural etno-nacional de la sociedad y el Estado del que provienen, a la vez que identifican a éste, como el verdadero hogar.

Finalmente, en el capítulo 8 rastrearé los principales discursos que los repatriados generan en torno a lo que significa el verdadero hogar, y es que con el cambio de perspectiva que éstos desarrollan en torno a *Babylon* y Sión, también se construye un cambio discursivo en torno al hogar, en donde se observará que mientras algunos Rastafari reafirman su idea de Etiopía como el hogar, otros, rompen con este criterio de concientización diaspórica al identificar al país africano como el no hogar.

## *Capítulo 6: Repatriados en resistencia. Estrategias en los márgenes del Estado frente a la denegación jurídica y social de la ciudadanía nominal etíope.*

---

*“You can get it if you really want  
You can get it if you really want  
But you must try, try and try, try and try  
You’ll succeed at last  
Persecution you must bear  
When you loose, you got to get your share  
That you might said on a dream  
You can get it, the harder they seem now  
You can get if you really want”  
(You can get it if you really want; Jimmy Cliff, 1972).*

### *Introducción.*

Dentro del contexto migratorio de los Rastafari en Etiopía expuesto hasta aquí, falta un componente fundamental que tiene que ver con la resistencia y postura individual y colectiva que los repatriados han practicado frente a la denegación estatal para obtener la ciudadanía nominal etíope y frente al efecto hegemónico de la ciudadanización por medio del que como ya observamos, los etíopes locales los identifican como individuos ajenos a su comunidad política y cultural.

Por ello, si bien resulta fundamental mantener la mirada analítica sobre los procesos estructurales y sus efectos, es igualmente importante estudiar los territorios de la vida cotidiana donde los sujetos despliegan un conjunto de estrategias para resistir o negociar con el orden estructural; un terreno que se encuentra dentro de lo que Das y Poole (2008) identifican como los márgenes del Estado.

En estos términos, es fundamental observar que los repatriados no han sido personas pasivas que simplemente acepten su desventajas jurídicas y sociales para la obtención de los derechos ciudadanos, para el desarrollo de políticas migratorias que de alguna forma les beneficien dentro de sus procesos para la obtención de la residencia documentada, y para afrontar la visión generalizada de los etíopes locales que los identifica como individuos ajenos a su comunidad imaginada.

Ejemplo de ello es el hecho de que al menos desde 1993, se tienen registros de que los repatriados han enviado cartas a las oficinas regionales del gobierno, así como a las oficinas

de asuntos exteriores de Addis Ababa, requiriendo la restauración de las tierras originalmente donadas por el emperador Haile Selassie I, así como también, la resolución para su “legalización” en lo referente al estatus de residencia; además de que documentos similares, también han sido enviados “hacia organizaciones regionales e internacionales como la Unión Africana y la Organización de las Naciones Unidas” (Soroto, 2008:84).

Este tipo de presión política, ha generado una serie de reuniones entre las autoridades migratorias etíopes y los repatriados; como por ejemplo, la que se suscitó en Noviembre de 2007 para dialogar temáticas tan fundamentales como la de los procesos para la tramitación de las licencias de residencia, criterios legales para la facilitación en referencia a la repatriación, certificados de posesión de tierras, y seguridad dentro del orden público tanto para el colectivo de repatriados como para los inmuebles que éstos habitan; reuniones que no fructificaron hasta el 2017 cuando las promesas por parte del Gobierno Federal para encontrar caminos que solucionaran la problemática jurídica y social de los repatriados, se hicieron más evidentes en la prensa internacional al difundirse la noticia de que “Etiopía daría credenciales de identificación nacional a los Rastafari repatriados”.

Desde entonces, esta noticia ha causado una gran conmoción tanto entre los Rastafari asentados en diferentes partes del mundo, como entre los que ya se encuentran en Etiopía; y para entender su importancia, es necesario explicar el proceso que llevó a dicha resolución.

En Julio de 2016, luego de que el Dr. Tedros Adhanom (Ministro etíope de Asuntos Exteriores) regresara de una visita oficial a Jamaica; organizó en Addis Ababa una reunión con los representantes de la comunidad Rastafari de Shashemane, para que dialogaran sobre su situación legal. En aquella reunión, los repatriados pidieron que “se les garantizara, el permiso de residencia temporal; pero el Ministro recomendó que mejor se pidiera el permiso de residencia permanente; porque en Etiopía, cuando alguien pide algo al gobierno, debe de empezar por pedir cosas difíciles de conseguir para que al menos, en la negociación, se puedan conseguir algunas resoluciones” (Entrevista con Ras Kawintseb, Mayo 27 de 2017, Shashemane, *Kebele* 010).

Fue así que con estas recomendaciones, las autoridades migratorias prometieron estudiar la situación para buscar una solución viable; pero en Octubre de aquel mismo año, se

proclamó el estado de emergencia en Etiopía<sup>138</sup> que entre otras cosas, detuvo las negociaciones, y no fue sino hasta Febrero de 2017, que de acuerdo a los miembros de la *Jamaica Rastafari Development Community*<sup>139</sup> (JRDC), el abogado que habían contratado para llevar el caso, les dio la noticia de que el gobierno solicitaba que para poder iniciar el proceso para el otorgamiento de los permisos de residencia, los Rastafari que no pertenecían a la JRDC tenían que adherirse a sus filas<sup>140</sup>.

Poco después de la noticia, los miembros de la E.W.F Inc. organizaron un mitin en donde anunciaron que recientemente, habían platicado con el Dr. Tedros Adhanom y que éste había desmentido el hecho de que los Rastafari tenían que unirse a las filas de la JRDC o de cualquier otra organización para iniciar el proceso legal; y entonces, bajo este contexto, se suscitó una controversia entre los repatriados que terminó dividiendo a la comunidad en dos facciones: quienes apoyaron a la JRDC uniéndose a sus filas; y quienes desprestigiaron los avances que dicha organización había logrado, iniciando un nuevo proceso paralelo a ésta mediante la representatividad de la E.W.F. Inc.<sup>141</sup>.

Esta situación se mantuvo hasta que el 28 de Julio de 2017, los medios de comunicación audiovisuales y escritos afiliados a la *Associated Press* informaron que el Estado etíope entregaría credenciales de identidad nacional a los Rastafari residentes en Etiopía (Documento en línea <http://www.news24.com/Africa/News/ethiopia-to-give-id-cards-to-rastafarians-20170728>, consultado el 29 de Julio de 2017); pero dicha credencial, no les daría en sí, el derecho de ostentar la ciudadanía nominal etíope, sino el derecho de residir

---

<sup>138</sup> Aunque el origen de la declaración del Estado de Emergencia es de larga data, el movimiento social que lo potencializó tiene sus orígenes en el proceso electoral de 2015, proceso que culminó con la imposición del gobierno que desde 1991 ha tenido el poder. Bajo este contexto, diferentes grupos étnicos de entre los que destacan los Oromo y los Amhara, se han alzado en contra del gobierno federal (representado por el grupo étnico Tigríña) demandando derechos que en general, durante todo su gobierno han estado “garantizados” para éste ultimo grupo étnico y no para los demás.

<sup>139</sup> En otro momento he mencionado que la JRDC es una organización no gubernamental que administra una escuela primaria ubicada en la zona del *Jamaica Safar*; sin embargo, esta organización, al estar registrada oficialmente ante el gobierno etíope; también funge en ocasiones como una organización representativa de los Rastafari en Shashemane.

<sup>140</sup> De acuerdo a Ras Mark, esta noticia no únicamente implicaba que los repatriados se unieran a las filas de la JRDC pagando una membresía (anual); sino que además, “debían de pagar 1500 Birr (65 dólares) por persona para que el abogado los representara en el proceso” (Entrevista con Ras Mark, Mayo 19 de 2015; Shashemane Kebele 01).

<sup>141</sup> Es importante mencionar que ésta no es la única ocasión que la comunidad Rastafari de Shashemane se ha dividido cuando se trata de crear unidad y representatividad en lo concerniente a las negociaciones con el gobierno para tratar asuntos jurídicos; por lo que un factor importante que ha sido capaz de influir en las pocas resoluciones legales que los Rastafari han conseguido, es el de la desunión de la comunidad.

en Etiopía de manera documentada, pues de acuerdo con la información que existe hasta el momento, esta credencial de identificación nacional que será conocida como la “credencial amarilla” sólo otorgará los derechos de,

“no necesitar una visa de entrada para ingresar al territorio nacional etíope, no necesitar de un permiso de residencia temporal o permanente para vivir en Etiopía [puesto que esta credencial es en sí, un permiso de residencia; aunque aún no se sabe si será permanente o temporal], el derecho de obtener un trabajo dentro del sector económico formal sin la necesidad de tener que tramitar un permiso de trabajo, el derecho de tener títulos de propiedad de los inmuebles que habitan y con ello, el derecho de tramitar el *Carta and Plan*, y el derecho de ser considerados como inversores domésticos, es decir el derecho de desarrollar un negocio sin la necesidad de invertir la cantidad mínima de 200,000 dólares” (Plática con Ras Trika vía WhatsApp Ciudad de México-Shashemane; Julio 31 de 2017).

Y aunque esta determinación gubernamental aún no ha establecido los requisitos que los repatriados deberán de cumplir para tener acceso a dicha credencial; el hecho es que la moción tiene el potencial de cambiar drásticamente la calidad jurídica de los repatriados que ya he venido analizando hasta ahora. No obstante, hasta el momento (Noviembre de 2017) esta resolución no ha avanzado más, y debido a que los repatriados aún no consiguen dicha credencial, el presente capítulo estará enfocado en analizar algunas de las estrategias y acciones que los repatriados emprenden desde los márgenes del Estado, para hacer frente a su situación jurídica y social en la que no son reconocidos ni por el Estado ni por la ciudadanía, como individuos pertenecientes a la comunidad nacional.

En este sentido, uno de los frentes de batalla en los que los Rastafari han luchado, ha sido dentro de los medios nacionales de comunicación; en donde éstos, han difundido las problemáticas que les atañen para así, tratar de llamar la atención regional e internacional y con ello ejercer alguna presión política que pudiera coadyuvar a alguna solución tangible. Un ejemplo de ello es el artículo publicado el 20 de Septiembre de 2014 dentro de la sección de las “Cartas al Editor” del *The Reporter*, uno de los diarios oficiales de la nación etíope, en el que el autor, Ruben Kush (un Rastafari repatriado residente en Addis Ababa y presidente actual de la E.W.F. Inc. en la misma ciudad) enfatizaba que:

“como una diáspora, a los miembros de la *Etiopian World Federation Inc*, se les han negado las bases legales para permanecer en Etiopía, y con ello, se les ha puesto en una gran desventaja; y a pesar de que en repetidas ocasiones representantes del gobierno han prometido buscar una solución justa hacia esta grave situación, aún no se ha dado una resolución [...] como comunidad, la mayoría de nosotros [los Rastafari repatriados] no tenemos derechos legales al hogar y a la propiedad que ha estado en nuestra posesión por décadas, y para sumar

aún más insultos hacia esta injusticia, las nuevas políticas migratorias han activado la sentencia de cárcel y multas monetarias más grandes para quien permanece más tiempo en el país de lo permitido por la visa; por tanto, como personas de descendencia etíope conscientes del hecho de que la esclavitud fue un crimen en contra de la humanidad, pedimos el derecho a regresar a nuestro hogar, a nuestra madre tierra, Etiopía” (“*Our rights should be respected*” en *The Reporter*, Saturday 20th, September 2014).

Y aunque como ha sido habitual en Etiopía, dicho texto no tuvo una mayor incidencia respecto a la situación (por lo menos hasta lo ocurrido en Julio de 2017), lo cierto es que los repatriados, dentro de las acciones de su vida cotidiana en Shashemane, también han implementado diversas estrategias para hacer frente a su condición jurídica y social.

Bajo estas circunstancias, hacer un análisis sobre los márgenes del Estado en los que éstos repatriados implementan su accionar, se vuelve fundamental para entender la forma en la que aún bajo las circunstancias de la indocumentación y del no reconocimiento ciudadano sobre su pertenencia a la nación, éstos desarrollan diversas actividades que les permiten sortear la situación; ya que al asegurar su supervivencia o al buscar la justicia en el día a día, los límites conceptuales del Estado son extendidos y restablecidos (*Cfr.* con Das, 2008:22).

Por ello, la intención de este capítulo es la de analizar las principales estrategias que los repatriados han desarrollado dentro de los márgenes del Estado, estrategias que nos invitan a repensar los límites entre lo legal e ilegal, entre lo que la ley escrita dice y lo que en la práctica se aplica, y entre lo que la ciudadanía piensa sobre los repatriados y lo que éstos últimos hacen para genera un tipo de ciudadanía postnacional/universal (Estévez, 2008:20).

Bajo estos parámetros, he dividido el capítulo en 4 secciones. En la primera de ellas, analizaré la forma en la que el uso estratégico de diferentes pasaportes y ciudadanías, ha permitido a ciertos repatriados mantener en sus países de origen, algunos derechos sociales y ciudadanos de los que carecen en Etiopía; y a partir de los ejemplos presentados, observaremos la forma en la que si bien, estos Rastafari se autodefinen como “etíopes que han regresado a casa”; por otra parte, y como un recurso político-jurídico, también se asumen como ciudadanos del país de su procedencia.

Por su parte, la segunda sección del capítulo tiene la finalidad de analizar las diversas estrategias que los repatriados han desarrollado para hacer frente a la ley migratoria que en

teoría, dictamina su imposibilidad jurídica para conseguir un trabajo dentro del sector económico formal.

Sin embargo, el problema del trabajo remunerado no es el único inconveniente por el que atraviesa la mayor parte de los repatriados, ya que cuando éstos tienen hijos nacido en Etiopía, al aplicarse criterios discriminatorios de género dentro de las prácticas burocráticas sobre las leyes de la ciudadanía (toda vez que por lo general, cuando los niños nacen de madre etíope y padre extranjero, no se les permite emprender el proceso para la obtención de la ciudadanía etíope), estos últimos quedan en un estatus jurídico de apátridas; y dentro de estos parámetros, la tercera sección tiene la finalidad de analizar algunas de las principales estrategias que los repatriados y sus descendientes promueven en referencia a esta problemática.

Finalmente, la cuarta y última sección, estará dedicada al análisis de una estrategia bastante peculiar: el desarrollo de una policía comunitaria Rastafari que responde sobre todo, al efecto de Estado que se ha generado en torno al proceso hegemónico de la ciudadanía, en donde los etíopes locales, no sólo ven a los Rastafari como individuos ajenos a su comunidad imaginada en términos políticos y culturales, si que también, los interpelan como individuos que por ser extranjeros, necesariamente tienen un capital económico mayor, factor que en última instancia, ha desencadenado que los Rastafari se conviertan en los principales blancos para el hurto.

### *6.1. El “color del pasaporte/ciudadanía” como ventaja política para la obtención de derechos.*

En el capítulo 3 mencionaba que “el color del pasaporte” dentro del análisis de una comunidad con diaspórica (una en donde sus miembros han nacido en diferentes Estados, poseyendo así, una variada gama de ciudadanía nominales), es una variable importante capaz de determinar las ventajas o desventajas y acceso o restricciones jurídicas que los Rastafari tienen (o no) bajo las políticas migratorias del Estado etíope.

En dicho análisis, habíamos observado que el pasaporte/ciudadanía dentro del proceso migratorio, se convertía en una herramienta estructural que ciertos repatriados podían utilizar para acceder a algunos beneficios tales como el de la temporalidad de vigencia de las visas turísticas. Pero ¿dentro del contexto de la post-repatriación de los Rastafari en Etiopía, existen otras circunstancias en las que la utilización estratégica de su ciudadanía

nominal, es capaz de beneficiarlos de alguna forma? Y dentro de la concientización diaspórica de los Rastafari, aquella que los impele a autodefinirse como etíopes (en el exilio o de “regreso en casa”, entendiendo éstas como categorías empíricas) ¿la utilización estratégica de una ciudadanía distinta a la etíope, manifiesta el desvanecimiento de dicha concientización, y una contradicción al discurso y la lucha política por el reconocimiento de su ciudadanía nominal etíope?

Existen diferentes rubros en los que la ciudadanía nominal de los repatriados es capaz de jugar un rol importante de resistencia (política, económica, jurídica y social, entre otras) frente a las imposiciones e imposibilidades estructurales con las que viven día a día en el contexto etíope; y una de ellas, tiene que ver directamente con el concepto de la ciudadanía múltiple entendido como la facultado jurídica que ciertos actores sociales ejercen, para pertenecer legal y simultáneamente, a dos o más Estados; lo que en términos prácticos, les provee de la capacidad para beneficiarse simultáneamente de los derechos que los Estados en cuestión les otorgan por el hecho de ser sus ciudadanos (*Cfr.* con Mateos, 2015:10).

Dentro de estos parámetros, un primer factor se hace visible: el principio de la legibilidad (Scott, 1998); en el que por medio de ciertos documentos como el pasaporte, los Estados en cuestión, por medio de sus procesos estructurales, penetran la vida cotidiana de los invidos al hacer legible o no a la población que habita en su interior; es decir al reconocerlos o no como sujetos de derecho.

Pero más aun, lo que me interesa resaltar de este hecho, es la forma en la que estos documentos, son capaces de crear espacios de acción política en los márgenes del Estado, que les brindan a quienes los emplean, de ciertas capacidades para acceder a beneficios que de otra forma estarían vedados.

Para analizar esto con más detenimiento, comenzaré por mencionar que en Etiopía, no se permite la doble o múltiple nacionalidad (*Ethiopian Nationality Proclamation No. 378/2003*); por lo que la estrategia jurídica que los repatriados utilizan en torno al “color de su pasaporte”, se vislumbra como una acción que se encuentra dentro de los márgenes del Estado toda vez que se desarrolla bajo la utilización política y legal de la ciudadanía o ciudadanías de los Estados que mediante el discurso de su concientización diaspórica, suelen identificar “como el no hogar”; es decir que esta estrategia, visibiliza la agencia política que los repatriados tienen para identificarse, frente a ciertas situaciones, como

“etíopes de la diáspora que han regresado a casa”, y en otras, como ciudadanos del Estado nacional que los vio nacer “en el exilio”.

Un buen ejemplo sobre este aspecto, lo podemos encontrar en el sector de la salud pública, un ámbito al que los repatriados no tienen acceso libre y gratuito por el hecho de no ser ciudadanos etíopes; pero además, un sector que en Etiopía está tan poco desarrollado, que la obtención de la ciudadanía nominal etíope, no hace diferencia alguna en el otorgamiento de los derechos salubres que sí tienen los ciudadanos de este Estado. Sin embargo, la utilización estratégica de la ciudadanía nominal del Estado de origen del repatriado en cuestión, sí es capaz de hacer una diferencia tangible. Un ejemplo de ello nos lo brinda Sister Katia, una Rastafari francesa quien al estar casada con un ciudadano etíope y al residir en Etiopía de manera documentada, tiene la posibilidad, al menos de acuerdo a la Constitución, de tramitar la ciudadanía etíope de sus dos hijos y de ella, pero que sin embargo, ha decidido no hacerlo por la siguiente razón:

“cuando mis hijos sean adultos, quisiera dejar mi ciudadanía francesa y hacer el trámite para conseguir la etíope; pero en la actualidad no puedo hacer eso porque yo soy la responsable de mis hijos y por ejemplo [...] yo continuo pagando mis impuestos en Francia y debido a que yo y mis hijos somos ciudadanos franceses, si alguno de nosotros enfermamos, tenemos la posibilidad de salir de Etiopía y el derecho de ir a Francia para ser tratados medicamente; así que yo soy una mujer Rastafari repatriada, pero no estoy en contra de Francia porque allá tiene un buen sistema médico. Lo que quiero decir es que yo reuso muchas cosas de *Babylon* pero en *Babylon* también hay cosas que son buenas e importantes, y si nosotros tenemos la oportunidad de aprovechar esas cosas buenas para nuestro beneficio, lo tenemos que hacer” (Entrevista con Sister Katia, Febrero 2 de 2015, Addis Ababa).

El caso de Sister Katia, a simple vista puede parecer contradictoria o incompatible con el desarrollo de la concientización diaspórica Rastafari sobre la pertenencia a Etiopía; pero por otra parte, su agencia política para tomar esta decisión (la de no optar por la ciudadanía nominal etíope), manifiesta una estrategia que dentro de los parámetros legales de la ciudadanía, le permite accionar en los márgenes de los Estados etíope y francés, al obtener ciertos beneficios que de otra forma no tendría.

Así, aunque Sister Katia, en tanto Rastafari, ha generado una atadura emocional hacia Etiopía (la Etiopía simbólica representada por el emperador Haile Selassie y no la Etiopía del Estado contemporáneo), manifiesta a la vez (al menos en términos políticos y estratégicos) una atadura hacia el Estado francés que se materializa en el hecho de no renunciar a la ciudadanía de éste; ya que en el contexto del progreso salubre en Etiopía, la

legibilidad que el Estado francés le otorga por medio de la ciudadanía, le es importante y hasta necesaria; por lo que en el proceso, su reconocimiento jurídico como ciudadana francesa y en consecuencia, su no reconocimiento jurídico como ciudadana etíope, no la imposibilita (parafraseando a Cook-Martin, 2015), de cortar los lazos afectivos que siente por Etiopía; o de tener que probar su fidelidad al Estado francés; sino que por el contrario, la provee de un capital jurídico importante a través del cual se puede beneficiar.

En este sentido, la ciudadanía nominal que jurídicamente es la prueba que una persona tiene sobre su pertenencia a un Estado específico, no necesariamente implica *per se*, un lazo afectivo entre la persona y el Estado en cuestión (Cook-Martin, 2015:148); sino más bien, una estrategia que les brinda la capacidad de incrementar su capital jurídico y político como una maniobra que, dentro del sistema internacional de las legislaciones migratorias y de la ciudadanización, es capaz de proveerlos de ciertos beneficios y garantías de las que no podrían gozar si renunciaran políticamente a su pertenencia a la nación de procedencia dentro del ámbito etíope.

Sin embargo, el caso de Sister Katia es bastante particular dentro de las situaciones jurídicas en las que se encuentran los repatriados, ya que la mayoría de éstos (al menos el 99% de mis colaboradores), por no tener relaciones maritales con ciudadanos etíopes (hombres), están imposibilitados (en la práctica) para obtener la ciudadanía nominal etíope de ellos y de sus hijos<sup>142</sup>; por lo que el optar por la obtención y renuncia de una y otra ciudadanía, no es el caso común dentro de la comunidad de Rastafari repatriados en Shashemane. Entonces, ¿este tipo de estrategia con relación “al color del pasaporte/ciudadanía” está restringido únicamente para los casos como el de Sister Katia?

Existen otras circunstancias en las que ciertos repatriados<sup>143</sup>, hacen uso estratégico de su doble o múltiple ciudadanía para a través de ello, obtener ciertos beneficios personales que aunque no tienen que ver de manera directa con las condiciones jurídicas que éstos manifiestan en su vida cotidiana en la post-repatriación, sí representan la agencia política y

---

<sup>142</sup>En otro momento (capítulo 3) ya he mencionado que aunque constitucionalmente, la ciudadanía etíope es transferible a los hijos de matrimonios mixtos sin importar si es el padre o la madre quien “hereda” esta capacidad jurídica; en la práctica burocrática del Estado etíope, se desarrolla un tipo de discriminación de género al argumentarse que es únicamente el padre etíope, quien tiene la capacidad jurídica de transferir a sus hijos la ciudadanía nominal etíope.

<sup>143</sup> Del total de 115 Rastafari repatriados con los que tuve una interacción cotidiana, al menos 30, han utilizado de manera estratégica y en diferentes momentos, su ciudadanía de origen, por lo que en términos cuantitativos, la discusión de ésta sección representa al 26% de la comunidad.

dualidad discursiva que ya he venido mencionando hasta aquí, es decir, la forma en la que la utilización estratégica de una ciudadanía como atadura política a un Estado en particular, no necesariamente rompe con el discurso de concientización diaspórica sobre la atadura emocional y simbólica que los repatriados sienten por Etiopía.

Un ejemplo de ello se vincula directamente con la utilización del pasaporte, un documento que sobre todo, a partir de la segunda guerra mundial, se ha convertido en uno de los métodos más efectivos de control de personas en el sentido de la movilidad y la vigilancia. Documento que por otra parte, también puede ser utilizado de manera estratégica para que sus portadores, “pueden tener acceso a migración fluida, turismo y negocios sin visado, así como a educación y servicios públicos en varios países, o a la salida del país en momentos de crisis” (Torpey, 2000:158).

Y justamente dentro de estos últimos parámetros, el pasaporte, como el principal documento internacional que refleja la ciudadanía de un individuo, dentro del contexto de la repatriación Rastafari a Etiopía, se ha convertido en una herramienta más que sus portadores utilizan de manera estratégica. Y es que aunque no todos los repatriados que implementan esta estrategia se benefician de la misma forma, el proceso en sí, ejemplifica la forma en la que uno o varios pasaportes, pueden ser utilizados de acuerdo a las necesidades de cada individuo; es decir que si bien, todos los repatriados se encuentran en Etiopía por la misma razón que les genera la posesión de una identidad colectiva generada bajo la concientización diaspórica, su pertenencia política a diversos Estados, los hace ser susceptibles de precisar beneficios y oportunidades particulares.

Dos ejemplos bastan aquí para percibir esto de manera concreta. El primero, el representado por Sister Ijahnyah, quien al preguntarle sobre la forma en la que se beneficiaba de su ciudadanía múltiple, respondió lo siguiente:

“Nosotros los Rastafari somos una nación con muchos pasaportes, en mi caso, yo tengo dos, uno es el pasaporte del Reino Unido porque Anguila es parte del Reino Unido, y el otro es el pasaporte de San Kits; pero yo no me siento ciudadana de ninguno de esos dos lugares, yo soy ciudadana del país del que no tengo pasaporte, es decir de Etiopía, así que ese papel en realidad no es importante en términos de identidad; en términos legales sí, pero yo no necesito un papel de esos para decir que soy etíope, así como el tener un papel de Anguila y de San Kits no quiere decir que yo sea de esos lugares; simplemente es lo que es, un papel legal y político y como tal, es un instrumento que uno puede utilizar a su conveniencia porque por ejemplo, para ir a Sudáfrica, me conviene presentar mi pasaporte del Reino Unido porque con ese pasaporte no me ponen ningún pretexto para poder entrar, pero por ejemplo, si quiero entrar a Benín con ese mismo pasaporte, no me conviene tanto

porque tengo que pagar por la visa, así que es mejor presentar mi otro pasaporte, es decir el de San Kits ya que con ese no tengo que pagar por la visa, ¿me explico?, uno también puede manejar a su conveniencia ese tipo de papeles además de que ese ejemplo es bueno para decir que en esencia, yo soy la misma persona, sólo que frente a *Babylon* presentar un pasaporte u otro hace que automáticamente yo sea una persona u otra totalmente diferente” (Entrevista con Sister Ijahnyah, Octubre 28 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

El caso de Sister Ijahnyha nos permite observar que la ciudadanía múltiple utilizada de manera estratégica dentro de ciertos contextos, puede generar lo que es conocido como una “ciudadanía esquiva”, es decir, una ciudadanía que en los márgenes del Estado, permite evadir el control de éste y diversificar la cartera de opciones de pertenencia (Cook-Martin, 2015: 165), para así, transitar de una atadura político-jurídica (Estatual) a otra, sin que esto quiera decir que la identidad cultural se vea afectada dentro del proceso.

Pero como veremos en el segundo ejemplo, la utilización estratégica de la ciudadanía múltiple, es capaz de generar beneficios particulares dentro de un colectivo de personas que por su identidad colectiva en tanto poseedores de una concientización diaspórica, son percibidos jurídicamente dentro de Etiopía, como individuos homogéneos en tanto migrantes (documentados o no). Este ejemplo nos lo proporciona Mama Mawhawha, quien al preguntarle sobre las razones por las que ella residía tres meses en Etiopía y luego de ese tiempo, salía del país por tres meses más para posteriormente regresar a Etiopía y repetir el ciclo año tras año, respondió lo siguiente:

“yo soy una mujer mayor, tengo 70 años y mi deseo es quedarme a vivir permanentemente aquí [en Etiopía], pero no lo puedo hacer por cuestiones económicas. Yo tengo una pensión en Suiza porque trabajé mucho tiempo allá y me jubilé con el derecho a la pensión; pero si yo no estoy regularmente en Suiza el gobierno me quita mi pensión, esa es la razón por la que estoy tres meses en Etiopía y tres meses en Suiza [...] Yo tengo pasaporte jamaicano y suizo, así que los uso dependiendo las condiciones en las que me encuentre [...] las veces que he ido a Jamaica uso mi pasaporte jamaicano porque con ese pasaporte no tengo que pagar visa ni nada por el estilo, simplemente entro al país como una ciudadana jamaicana; cuando vengo a Etiopía también uso mi pasaporte jamaicano para que me pongan la visa en ese pasaporte, porque si el gobierno de Suiza se da cuenta que mi pasaporte suizo está lleno de visas etíopes, se darían cuenta que sólo estoy medio año en Suiza y entonces me quitarían mi pensión porque se supone que esa pensión es para vivir en Suiza; sin embargo, esa misma pensión me da derecho a tener dinero extra para disfrutar de tres meses de vacaciones al año, así que cuando tomo ese dinero de tres meses de vacaciones, uso mi pasaporte suizo para que me pongan la visa etíope en él y así poder comprobar que ‘estuve de vacaciones’ tres meses en Etiopía para así poder recibir el dinero extra” (Entrevista con Mama Mawhawha, Noviembre 18 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Con estos dos ejemplos, podemos observar que la internacionalización contemporánea del pasaporte, si bien, es una expresión tangible de la monopolización por parte de los Estados para la restricción de la movilización libre de las personas; también puede vislumbrarse como la evidencia legal y legítima que el portador tiene como perteneciente a un Estado, y por tanto, como ciudadano con el derecho a reclamar los recursos y servicios que éste le otorga a todos sus ciudadanos (*Cfr.* con Torpey, 2000:160).

Pero en términos más prácticos para lo que aquí nos ocupa, los ejemplos nos muestran que aunque estas repatriadas manifiestan una atadura emocional a Etiopía (nuevamente en cuanto a un símbolo histórico y no en cuanto al Estado que hoy en día representa); por otra parte, tienen la agencia de auto-reconocerse y presentarse ante los demás, como ciudadanas de Estados a los que frente a su discurso diaspórico no reconocen como los propios; para así, beneficiarse política, jurídica y económicamente de manera particular.

Es por ello que todos los ejemplos citados en esta sección, ponen de manifiesto la capacidad política que los repatriados pueden desarrollar en torno a la jurisprudencia etíope e internacional de la ciudadanía; una capacidad política en donde la utilización jurídica de la ciudadanía nominal del Estado o Estados de procedencia, les brinda un valor agregado frente a la imposibilidad de conseguir la ciudadanía etíope; y una capacidad política, que utilizada de manera estratégica, los provee de ciertos beneficios, posibilidades y ventajas, que les son fundamentales para poder navegar su sendero entre los objetivos de la repatriación, las desventajas legales dentro de Etiopía en la post-repatriación, y sus derechos ciudadanos al exterior e interior del Estado etíope.

Sin embargo, estas no son las únicas estrategias que los repatriados han generado para hacer frente a los pocos o nulos derechos que tienen por el hecho de no ser considerados como ciudadanos del Estado etíope; y debido a que una de las principales problemáticas derivadas de su estatus jurídico migratorio concierne a sus actividades económicas para el sustento diario de ellos y sus familias, en la siguiente sección analizaré las estrategias que los repatriados han implementado en cuanto al trabajo remunerado.

## *6.2. Agricultores, Comerciantes, Artesanos y Contratistas: el desarrollo económico de los repatriados bajo el no derecho al trabajo.*

El estudio de Salomon Soroto (2008) sobre los Rastafari de Shashemane, estableció que de sus 39 informantes, 13% eran agricultores, 25% propietarios de sus propios negocios, 4%

comerciantes, 11% detentores de negocios familiares, 12% sin ocupación formal que viven de los envíos monetarios que les hacen sus familiares fuera de Etiopía, y 6% que tienen ocupaciones diferentes a las proporcionadas dentro de su encuesta (2008:45); y aunque este estudio es importante para comenzar a identificar algunas de las actividades económicas que efectúan los repatriados; dos problemáticas fundamentales salen a relucir, la primera, el hecho de que el autor no tomó en cuenta que es muy difícil encasillar a los repatriados dentro de una sola actividad económica, ya que éstos, al tener diferentes actividades remuneradas, pueden ser clasificados a la vez, dentro de distintas categorías que el autor reseñó; y el segundo, el hecho de que su análisis no tomó en cuenta el estatus jurídico de los repatriados, estatus que al menos en teoría, los imposibilita para realizar ciertas actividades remuneradas dentro del sector económico formal.

Por ello, la finalidad de la presente sección es la de analizar algunas de las estrategias que los repatriados han desarrollado para tener acceso al trabajo remunerado; y al reconocer que existen ciertos intersticios entre la ley escrita y la práctica de ésta, argumentaré que las estrategias empleadas por los repatriados, aquellas que en primera instancia pueden entenderse como transgresiones de las leyes migratorias, son en realidad, actividades que se desarrollan en los márgenes del Estado que no pueden ni deben de entenderse en términos de “la ley y la trasgresión de ésta”, sino más bien en términos de prácticas que yacen simultáneamente fuera y dentro de la ley (Das, 2008:17).

En este sentido, para desarrollar el análisis me ocuparé de presentar algunas estampas etnográficas que en combinación con información recopilada por medio de entrevistas, nos brindarán de los parámetros necesarios para observar, dentro de la variada gama de posibilidades, algunas de las actividades económicas que los repatriados realizan.

### *6.2.2. Mercaderes lícitos e ilícitos: el desarrollo de negocios como estrategia de autoempleo.*

El 22 de Septiembre del 2014, al caminar por la arteria principal de Shashemane, vislumbé a escasos metros del Tabernáculo Nyahbinghi, un puestecillo improvisado que era atendido por Priest Shado<sup>144</sup> y Priest Moll<sup>145</sup>, y debido a que era la primera vez que me encontraba

---

<sup>144</sup> Rastafari originario de Trinidad y Tobago repatriado a Etiopía desde Estados Unidos de Norteamérica; perteneciente a la Orden Bobo Ashanti.

con este escenario, decidí ir a investigar qué era lo que hacían aquellos repatriados. Cuando finalmente llegué al sitio, encontré a los Rastafari cocinando algunas empanadas sobre un puesto callejero erigido con tres mesas de madera.

Al llegar, Priest Shado me ofreció una de las dos sillas que reposaban detrás de una caja rectangular con paredes de vidrio dentro de la que se encontraban 5 empanadas; y tras sentarme, mientras observaba como los *bajaj* esquivaban a las cabras que se paseaban por la calle mientras movían rítmicamente sus mandíbulas de un lado a otro tratando de engullir un poco de pasto, Bobo Moll continuaba con su trabajo amasando la pasta sobre una de las mesas de madera para posteriormente, cortarla en círculos dentro de los cuales colocaba unas cucharadas de puré de papa, y luego de doblarlos a la mitad para no permitir que el relleno se saliera, las pasaba a Priest Shado para que éste los friera en el pequeño comal que reposaba sobre un banco de madera.

Mientras realizaban su labor, los repatriados me contaban que se trataba de su primer día de trabajo dentro de lo que ellos denominaban como un “nuevo proyecto gastronómico”, y a pesar de que la hora habitual del desayuno ya había terminado, debido a que el puestecillo se encontraba en la calle principal, la afluencia de personas era constante, y muchos, al percatarse de que éste era un nuevo puesto, se acercaban para preguntar qué era lo que vendían y cuánto costaba.

Durante el tiempo que permanecí en el sitio, dos jóvenes etíopes se acercaron tímidamente, y a unos dos metros de distancia con un inglés poco entendible preguntaron a Priest Shado: “¿Qué es lo que venden?”, a lo que él contestó: “*Sambusas*<sup>146</sup>, pero estilo Rastafari” y luego de soltar una risotada continuó diciendo: “son *Sambusas* de papa y cuestan 5 Birr, ¿las quieren probar?”, y mientras Bobo Moll continuaba amasando y preparando las pequeñas empanadas; uno de los etíopes respondió: “mmm no estoy seguro”, mientras que su acompañante dijo: “nunca hemos comido *Sambusas* de papa”, y luego de que Bobo Moll soltara una carcajada, les comentó: “es bueno que prueben nuevas cosas; además son saludables y baratas”; a lo que uno de los jóvenes expresó: “está bien,

---

<sup>145</sup> Rastafari originario de Jamaica repatriado a Etiopía desde Inglaterra; perteneciente a la Orden Bobo Ashanti.

<sup>146</sup> Las *Sambusas* son unas empanadas triangulares que por lo general se pueden encontrar a la venta en cualquier esquina de diferentes ciudades y pueblos a lo largo y ancho de Etiopía; y aunque en algunas regiones su contenido puede variar, las más tradicionales están hechas de un estofado de lentejas picante, aunque también se pueden encontrar de carne o arroz.

sólo porque son jamaicanos y su comida es muy buena, las vamos a probar” (Diario de campo, 22 de Septiembre de 2014; Shashemane, Etiopía).

Pero, ¿qué es lo que impulsó a estos repatriados a improvisar un puesto sobre la avenida principal para emprender un nuevo proyecto económico de autoempleo? ¿estos repatriados tenían el permiso legal para poner su puesto?

Este extracto etnográfico plasma una situación bastante común en los Rastafari residentes en Shashemane: la implementación de diversas estrategias económicas de autoempleo (Soroto, 2008:44), que en su mayoría, de acuerdo a las leyes migratorias de Etiopía, se desarrollan de manera ilícita; una actividad que se potencializan cada vez más en tanto que al menos el 90% de los repatriados, están imposibilitados jurídicamente para conseguir un trabajo dentro del sector económico formal.

Y aunque las estrategias de autoempleo son bastante comunes entre los Rastafari residentes en diversas partes del mundo; lo peculiar en el caso de los repatriados en Etiopía, es que mientras que los Rastafari que radican en los Estados a los que pertenecen por ciudadanía nominal, implementan estas estrategias como formas de autogestión para salir “del sistema económico opresor (*Babylon*)”, o como forma de resistir a la normativización de las pautas occidentalizadas sobre la apariencia física, aquellas que les imposibilitan la obtención de un trabajo formal debido a la utilización de los *dreadlocks*; en el caso de los repatriados, estas estrategias se desarrollan dentro de un contexto jurídico particular en el que la estructura legal del Estado etíope sobre las pautas migratorias, los obliga a generar este tipo de tácticas como una salida inmediata hacia sus necesidades económicas.

Pero ¿es que acaso todos los repatriados que implementan este tipo de negocios, lo hacen en los márgenes del Estado? Y ¿este tipo de negocios, es la única estrategia que los repatriados practican para conseguir una actividad de trabajo remunerada?

En el contexto laboral de Shashemane, podemos encontrar una variada gama de estrategias de autoempleo que los repatriados han comenzado a ejecutar, pero quizá, la más común, es la de la implementación de pequeños negocios<sup>147</sup> que brotan cotidianamente tanto a lo largo de la calle principal, como hacia las profundidades de las callejuelas que

---

<sup>147</sup> Dentro de mi trabajo de campo, logré identificar 48 tipos de negocios establecidos en inmuebles específicos para éste fin o desarrollados en ámbitos más privados como los del espacio familiar; y bajo estos números, al menos 140 repatriados (de los 180 con los que tuve una comunicación constante) sustentan su economía, entera o parcialmente bajo la implementación de éstos.

componen la zona del *Jamaica Safar*. Estos pequeños negocios que son administrados tanto por ciudadanos etíopes como por Rastafari repatriados, son conocidos con el vocablo amhárico de *souk* (tienda), y dentro de ellos, se pueden encontrar bebidas, comida, ropa, música y todo tipo de artículos para el uso cotidiano; y aunque los *souk*, a simple vista pueden parecer estrategias económicas que emprenden en común tanto los repatriados como los etíopes; existen por lo menos dos marcadas diferencias entre ambos.

La primera diferencia tiene que ver con el tipo específico de mercancías y servicios que ofrecen; pues mientras las de los repatriados ofrecen platillos típicos caribeños entre los que destacan el arroz con frijoles sazonados en leche de coco, pescado frito y cabra al curry con arroz y/o comida *Ital*, o *tams* (gorros), playeras y faldas con motivos y símbolos Rastafari; las de los etíopes se centran en mercadear café, frutas, verduras, *Injera* y *Sambusas*.

Pero de manera más importante, la segunda diferencia entre los negocios de los repatriados y los de los etíopes, tiene que ver con el hecho de que éstos últimos, al ser ciudadanos, tienen más facilidades para operar sus locales dentro de los parámetros legales dicados por la ley; mientras que los repatriados, al ser considerados jurídicamente como extranjeros, optan por desarrollar sus negocios al margen del Estado, ya que éstos, pasan por alto la ley de la inversión extranjera que los “obliga” (en teoría) a invertir la cantidad de 200,000 dólares americanos para que su negocio sea reconocido oficial y legalmente.

Es por ello que si bien, reconozco que las oportunidades de trabajo dentro del sector formal en Etiopía, en realidad son bastante restringidas para los ciudadanos etíopes y para los migrantes que residen documentada o indocumentadamente dentro de las fronteras políticas del país; enfatizo que la calidad jurídica de los individuos desempleados, tiene la capacidad de proveerlos de desventajas o ventajas legales al momento de decidir poner en marcha estrategias de autoempleo, ya que al menos en lo concerniente al desarrollo de negocios mercantiles, si bien los miembros de ambos grupos han tenido la capacidad de establecer sus propios negocios; la ciudadanía nominal etíope provee a sus detentores, del derecho a registrar y operar oficial y legalmente sus negocios sin la imposición legal de ponerlos mediante la inversión de una cantidad monetaria bastante fuerte.

Por ello, en el marco de las normatividades migratorias en Etiopía, con el avance de los negocios mercantiles que los repatriados han emprendido dentro del *Jamaica Safar*; negocios que en su mayoría han pasado por alto la ley de la inversión extranjera, se

vislumbra una estrategia de resistencia y una ventaja que los repatriados han tomado frente a los intersticios que se desarrollan entre la ley escrita y la práctica de ésta; estrategias que por ende, operan en los márgenes del Estado.

Sin embargo, dentro del desenvolvimiento de los negocios mercantiles, existen casos (al menos 5 que yo pude registrar) en los que los repatriados, aun sin tener documentación de residencia “legal”, han sido capaces de registrar y operar sus negocios de manera oficial y legal; por lo que los caminos que éstos han tomado para conseguirlo, se vuelven otro tipo de estrategias dignas de reseñar.

A escasas tres cuabras del Tabernáculo Nyahbinghi dentro del *Kebele* 01 de Shashemane, se ubica una tienda de abarrotes a la que en un día normal, acuden alrededor de 60 personas. La mayoría de ellos son jóvenes etíopes que regresan dos o tres veces durante el día para comprar cigarros; aunque otros de los productos más vendidos dentro del negocio, son el azúcar, café, paletas de caramelo, congeladas de sabores artificiales y refrescos de las marcas más comunes. En su conjunto, este tipo de mercancías le brindan una ganancia al propietario Rastafari originario de Jamaica, de aproximadamente 400 Birr (18 dólares) por día, lo que dentro de las condiciones etíopes en que viven los repatriados, hace que este negocio sea bastante rentable en términos económicos.

Este *souk* está registrado legalmente ante el Ministerio de Comercio e Industria de Etiopía, y cada año, el Rastafari paga impuestos que ascienden a 2,600 Birr (115 dólares); y aunque el negocio es lícito ante las autoridades correspondientes, este repatriado que jurídicamente es considerado como migrante indocumentado, no tuvo la necesidad de invertir la cantidad de 200,000 dólares estadounidenses para conseguir las licencias de su negocio, tal y como lo establece la ley de la inversión extranjera; entonces, ¿qué estrategia implementó para tener su negocio de manera legal?

En primera instancia, habría que hacer notar que no fue sino hasta el 2010 que este repatriado tuvo la posibilidad de implementar su propio negocio; es decir que sólo 34 años después de haber llegado a Etiopía, fue capaz de tener una estabilidad económica a través de su propia tienda, y por ello, bien vale la pena comenzar por describir las peripecias que dicho Rastafari tuvo que pasar en términos económicos desde su llegada a Etiopía en 1976.

Cuando llegó a Shashemane en aquel año, no contaba siquiera con un dólar estadounidense entre sus bolsillos, por lo que los miembros de su organización, las 12

Tribus de Israel, le permitieron alojarse dentro de una de las tres recámaras disponibles al interior del Cuartel General de la organización; estancia que se extendió por aproximadamente 10 años, en los que el repatriado, al estar exento de pagar renta, se preocupó únicamente por conseguir el dinero suficiente que le permitiera cubrir los gastos para sus alimentos diarios y necesidades básicas. De esta forma, durante los primeros meses de su estancia en Shashemane, el Rastafari, al no poder optar por un trabajo dentro del sector económico formal, puso en funcionamiento la estrategia de acudir al centro del pueblo para ofrecer sus servicios privados de mantenimiento del hogar, en donde “prácticamente reparaba cualquier cosa, muebles, puertas, regaderas, tomas de agua [...] y de esa forma ganaba un poco de dinero para seguir comprando mis alimentos” (Entrevista con anónimo, Febrero 19 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Además de que otro aspecto que jugó a favor de este repatriado, fue el hecho de que por su formación Rastafari como miembro de las 12 Tribus de Israel, no tenía un tabú alimentario que le exigiera la ingesta de ciertos productos específicos, por lo que se alimentaba de productos de bajo o nulo costo: “cuando yo llegué a Shashemane, Breda Daka también vivía en el cuartel de las 12 Tribus y él tenía una caja grande de harina de maíz, así que íbamos al matadero y ahí conseguíamos la pata de vaca o retazos de carne por precios muy bajos y con todo eso nos alimentábamos” (Entrevista con anónimo, Febrero 19 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Hasta que paulatinamente, el Rastafari pudo acceder a una parcela<sup>148</sup> de las últimas y definitivas 40 hectáreas que el gobierno del Derg otorgó a los repatriados mediante la intervención de la embajada jamaicana; y en ella, comenzó a cultivar algunos productos tales como “maíz, *teff*, papa y frijol”, productos que eran para “el autoconsumo; aunque en ocasiones, cuando necesitaba algo más de dinero, los ocupaba para la venta en el mercado local” (Entrevista con anónimo, Febrero 19 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Es decir que hasta este momento, el repatriado combinaba tres diferentes actividades económicas: la de contratista, la de agricultor y en ocasiones, la de comerciante de su propia cosecha. Sin embargo, cuando nuestro protagonista tuvo a su primer hijo, se potencializó la necesidad de buscar otro tipo de empleos que lo proveyeran de un mayor

---

<sup>148</sup> De hecho, en la actualidad, este repatriado aun conserva parte de esta parcela de tierra en donde ha construido su casa y negocio.

capital económico, y fue entonces, que se animó a pedir un empleo en el molino local, y posteriormente, uno dentro de una fábrica metalúrgica en donde llegó a percibir salarios de 1,000 Birr (44 dólares) que le eran suficientes para pagar “la luz, el agua, la comida y los productos de uso diario, incluyendo la ropa, además de que en ocasiones me sobraba dinero para guardarlo y comprar algunas cosas como el refrigerador, la televisión, la cama y otros muebles” (Entrevista con anónimo, Febrero 19 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Bajo estos parámetros, lo que demuestra la historia de este repatriado, es que aunque en teoría, la ley migratoria le dictaba su incapacidad jurídica para obtener un trabajo dentro del sector económico formal; dentro de los márgenes del Estado, en la práctica, fue capaz de obtener el empleo sin percibir la sanción jurídica dictada por la ley.

Fue así que durante los siguientes 25 años, el Rastafari logró efectuar una actividad económica formal hasta que en 2010 planificó la forma de establecer su tienda de manera lícita sin que la Proclamación No. 760/2012 sobre la inversión extranjera se lo impidiera.

De esta forma, haciendo uso del proceso hegemónico de la legibilidad ciudadana, debido a que éste está casado con una etíope, empleó la capacidad jurídica de ella (en tanto ciudadana etíope) para tener acceso a los derechos que de otra forma no hubiera percibido, ya que al realizar el trámite para la obtención de las licencias del negocio, no tuvo la necesidad de invertir los 200,000 dólares estadounidenses establecida por la ley:

“por la situación de nuestra ilegalidad, es mejor tener una esposa etíope [...] porque por ejemplo, si yo no tuviera a mi esposa etíope, prácticamente hubiera sido imposible poner la tienda [...] lo que sucede es que para que los etíopes puedan poner un negocio, no les piden una cantidad de dinero específica ni exagerada para invertir, así que el registro de la tienda y todo el papeleo lo hicimos con el nombre de mi esposa y de esa forma no tuvimos que invertir grandes cantidades de dinero, ni tramitar mi visa de negocios o mi permiso de trabajo” (Entrevista con anónimo, Febrero 19 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01)

Así pues, la estrategia que este repatriado accionó, permite observar las formas en que las normatividades constitucionales de la migración y la ciudadanía, son maleables y contextuales toda vez que las reglas y leyes constitucionales, los procesos judiciales y los conceptos legales, existen únicamente si éstos, son invocados por los actores sociales en las prácticas cotidianas de la vida (Starr y Jane F. Collier, 1989:12); es decir que éste repatriado, invocando las leyes y derechos que los ciudadanos etíopes ejercen dentro de los márgenes del Estado, fue capaz, por medio de su esposa etíope, de utilizar las leyes a su favor para así, establecer su *souk* de manera lícita aun cuando las autoridades etíopes lo

siguen considerando como un migrante indocumentado, teniendo así, el acceso a un negocio propio que le permite el autoempleo y la estabilidad económica.

Y aunque algunos otros repatriados también han implementado esta estrategia, lo cierto es que no todos los Rastafari residentes en Shashemane se encuentran en las mismas condiciones, es decir que no todos cuentan con un cónyuge etíope que les provea del capital jurídico necesario para activar esta táctica; y por ello, a continuación analizaré otro tipo de estrategias en donde no interviene la ayuda marital de la ciudadanía nominal etíope.

### *6.2.3. La agricultura autosustentable como base de la economía Rastafari.*

Ubicada a escasas cuerdas del río *Malka Oda* en las inmediaciones del *Kebele* 010 de Shashemane, se encuentra la casa de Ras Rusty, que recibe a sus comensales con una parcela de tierra multicolor; y es que a la entrada de su hogar, en un sitio que aproximadamente mide 7 metros de ancho por 13 de largo, este repatriado planta brezos, crisantemos, margaritas, boca de dragón, hierbabuena, jamaica, calalú, manzanilla, moringa, jengibre y caléndula.

Al traspasar este invernadero, alrededor de una terraza que funge como recepción y acceso de entrada a la estancia del repatriado, se encuentran sacos de yute repletos de frijol negro y rojo, maíz y *teff*; pero eso no es todo, ya que si uno atraviesa la casa, al otro lado del terreno, es decir, en el jardín trasero, el visitante se encuentra con un pequeño paraíso en donde diferentes matices de color verde destellan sobre sus pupilas. En este sitio, Ras Rusty planta maíz, frijol, jitomate, zanahoria, papa, lechuga, calalú, jamaica, diferentes tipos de chile, calabaza, café, papaya, plátano, caña de azúcar, limón, naranja, aguacate, fruta de la pasión y guayaba. Y aunque se podría argumentar que este escenario es típico en la casa del repatriado debido a que éste es uno de los mayores productores agrícolas de la comunidad; lo cierto es que aunque en menores cantidades, el mismo escenario es perceptible en la mayoría de las casas de los repatriados (al menos en el 90% de éstas), ya que los Rastafari de la zona, comúnmente plantan dentro de sus jardines, diferentes árboles frutales, verduras, semillas y hierbas medicinales.

De lo anterior se puede inferir que la agricultura autosustentable es una de las prácticas más comunes de los Rastafari caribeños; y dicha tradición, comenzó a tener lugar sobre todo tras la abolición de la esclavitud cuando los ex-esclavos se convirtieron en agricultores

tanto de sus propias parcelas, como de las de otros grandes terratenientes (Chevannes, 1994:3-7) y posteriormente, tras el surgimiento de los Rastafari, esta tradición fue incorporada a su forma de vida debido a que no únicamente les brindaba una estrategia anti-sistémica y de independencia económica, sino también, una forma de preservar su salud física y mental, pues tal y como lo plantea Ras Mau Mau, “para estar seguros de que lo que comemos es saludable, tradicionalmente, los Rastafari hemos aprendido a cosechar nuestros propios alimentos ya que sólo de esa forma, podemos estar seguros de que nuestras frutas y verduras fueron creadas con amor y con la bendición de *Jah*, sin pesticidas ni cosas químicas” (Entrevista con Ras Mau-Mau, Febrero 12 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Por todas estas razones, la práctica de la agricultura autosustentable por parte de los Rastafari dentro del contexto etíope, más que una estrategia en respuesta a la imposibilidad jurídica para la obtención de un empleo, podría ser vista como un *continuum* de la tradición Rastafari-caribeña trasladada al ámbito etíope; es decir, como un *habitus* Rastafari-Caribeño que se ha reproducido en Shashemane.

Sin embargo, como veremos a continuación, el hecho es que esta práctica, contribuye en mayor o menor medida, a afrontar al déficit económico que los repatriados perciben bajo su estatus jurídico de migrantes indocumentados que en teoría, los imposibilita legalmente de conseguir un trabajo dentro del sector económico formal. Así pues, la agricultura autosustentable que desarrollan los repatriados en Shashemane, debe de ser entendida como una práctica económica complementaria, ya que si bien, ésta es de suma importancia para ellos, en sí no es la única actividad que realizan para conseguir su sustento económico diario, sino que en combinación con otras formas de trabajo, ésta contribuye a solventar sus necesidades alimentarias básicas. Este hecho lo podemos constatar con el siguiente testimonio de Ras Mau Mau:

“lo que a mí me permite sobrevivir sin tener opción a un trabajo dentro del sistema, es la agricultura [...] En Etiopía, nosotros sólo necesitamos entre 200 y 500 Birr por mes [aproximadamente entre 9 y 22 dólares estadounidenses] para sobrevivir [...] si tú tienes un dólar en *Babylon* y no plantas nada, simplemente no puedes sobrevivir, pero aquí, si haces agricultura, con un dólar puedes vivir 3 o 4 días, así que la cuestión no es cuánto dinero tienes, sino qué es lo que haces para sobrevivir y la forma en la que deseas vivir [...] para conseguir el dinero que necesito, hago diferentes cosas, por ejemplo, de las ramas de los árboles puedo hacer pequeñas pipas; del coco puedo hacer collares; puedo comprar un poco de estambre y tejer gorros o bolsas; o con hilo de *hemp* [cáñamo] puedo hacer collares, aretes y

pulseras [...] por ejemplo, puedo hacer un collar que no me cuesta más de 2 Birr y luego se lo puedo vender a cualquier persona por un mínimo de 10 Birr; eso no es mucho dinero, pero imagina esto: un paquete de soya cuesta 8 Birr, así que si vendo un collar en 10 Birr, ya tengo para comprar ese paquete de soya y lo único que tengo que hacer es tomar unas papas, jitomates y zanahorias de mi cosecha, y ya tengo la comida y además me quedan otros 2 Birr para poder hacer otro collar” (Entrevista con Ras Mau Mau, Febrero 12 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

Este testimonio nos brinda un buen ejemplo en referencia al hecho de que si bien, la agricultura autosustentable es la base económica de un número importante de repatriados, éstos, al mismo tiempo tienen que elaborar otras estrategias de autoempleo que complementen su economía; pero antes de observar las estrategias más comunes en este rubro, bien vale la pena mencionar otro hecho que se conecta con lo que ya observamos en el capítulo 4 y que se deriva también, de la imposibilidad jurídica que los repatriados, al no ser considerados como ciudadanos etíopes, presentan sobre la propiedad de la tierra.

Esto tiene que ver con el hecho de que si bien, la mayoría de los repatriados tienen parcelas de tierra suficientemente grandes para poder desarrollar la agricultura autosustentable; debido a que éstas han sido adquiridas por medio de procesos ilegítimos de compra-venta, la latente inseguridad jurídica que los repatriados perciben al saber que en cualquier momento, el Estado y/o los ciudadanos etíopes los pueden despojar de sus propiedades; se incrementa por el hecho de que esto, no únicamente implicaría la pérdida material del inmueble que habitan, sino también, la pérdida de la tierra que es uno de los principales recursos que utilizan para el sustento de su vida diaria.

Ahora bien, si la agricultura autosustentable, aunque de suma importancia, es una actividad económica complementaria que los repatriados implementan para conseguir su alimento diario; ¿de dónde consiguen el dinero necesario para cubrir los demás gastos de sus necesidades básicas? La respuesta a ello ya la hemos venido observando entre líneas a lo largo de toda esta sección, pues la apertura de negocios mercantiles (legítimos o ilegítimos), las actividades artesanales, y el empleo temporal e independiente como contratistas en diferentes rubros; son algunas de las principales actividades que los repatriados efectúan dentro de su economía cotidiana; pero además de esto, otra fuente de ingresos que algunos repatriados tienen (al menos un 8% de mis colaboradores), es la de las remesas que ingresan a Etiopía desde el extranjero.

De acuerdo a un estudio del Banco Mundial, Etiopía recibe 3, 200 millones de dólares estadounidenses en remesas cada año. De estas cifras, se estima que el 90% son enviadas por 2 millones de etíopes (considerados como etíopes de la diáspora) que viven en países como Estados Unidos de Norteamérica, Emiratos Árabes Unidos y el Reino Unido (documento en línea: <http://www.icex.es/icex/es/navegacion-principal/todosnuestrosservicios/Informaciondemercados/paises/navegacionprincipal/noticias/4419698.html?idPais=ET>, consultado el 8 de Diciembre de 2015).

Estas cifras no plasman números concretos sobre la cantidad de remesas que son enviadas por personas no consideradas como parte de la diáspora etíope, pero entre el 10% restante que señalan dichas cifras, se encuentran las que reciben los repatriados, aunque es importante señalar aquí, que esta fuente monetaria, no es algo muy común entre los miembros de la comunidad; y más aún, dentro del pequeño grupo de repatriados que en algún momento han tenido ingresos por este medio, son aún menos los que perciben estas entradas monetarias de manera recurrente.

Bajo estos parámetros, los datos obtenidos en mi trabajo de campo, me hacen diferir de lo que Shelene Gomes (2011) argumenta cuando establece que varios Rastafari radicados fuera de Etiopía, envían dinero a los repatriados y que esta acción, es una práctica colectiva que mantiene la presencia de los Rastafari en Shashemane (*Cfr.* con Gomes, 2011:100-102); pues de los 180 individuos con los que yo tuve una comunicación cotidiana, no existió uno sólo que mencionara que otro Rastafari o que la organización a la que estaba afiliado, le enviara remesas para facilitar su vida en Etiopía.

Sin embargo, lo que sí encontré, fue que al menos 14 individuos, reciben remesas de parte de sus familiares más cercanos (generalmente no Rastafari) o que viven de sus pensiones. Un ejemplo representativo de este 8% de repatriados que se encuentran en dicha situación, es el de Ras Dani<sup>149</sup>, un Rastafari que también basa su economía en la agricultura autosustentable en combinación con otras actividades de trabajo tales como la albañilería y plomería, pero que además, mensualmente recibe dinero del extranjero:

“En Etiopía no tengo derecho a tener un trabajo legal, así que mis ingresos vienen básicamente de dos fuentes: la agricultura y el dinero que me envía mi hermana desde Bermuda [...] cuando yo dejé Bermuda, yo ya tenía mi casa porque gracias a

---

<sup>149</sup> Ras Dani es un Rastafari originario de Bermuda repatriado a Etiopía desde Estados Unidos de Norteamérica; es miembro de la Orden Nyahbinghi.

mi trabajo en el gobierno<sup>150</sup> había podido comprarla, así que cuando decidí venir para acá, esa casa se la dejé a mi hermana y en compensación, ella me manda un poco de dinero cada mes vía *Western Union* y ese dinero me ayuda para sobrevivir aquí” (Entrevista con Ras Dani, Diciembre 18 de 2014, Shashemane Kebele 010).

De esta forma, algunos repatriados son capaces de solventar sus necesidades económicas básicas sin que la imposibilidad legal para la obtención de un empleo les implique un problema mayor; sin embargo, también existen otros repatriados que no dependen ni de la agricultura autosustentable, ni de las remesas, ni de los pequeños negocios mercantiles; y aunque aquí es totalmente imposible el poder plasmar cada caso en particular, a continuación, reseñaré únicamente un caso con la finalidad de que el lector, se dé una idea general sobre las diversas ocupaciones que los repatriados desarrollan como estrategias que les permiten solventar su vida económica dentro de Etiopía.

#### *6.2.4. El negocio de la música reggae como alternativa desarrollo económico.*

Debido a que una cantidad importante de individuos Rastafari alrededor del mundo tienen vínculos laborales con la industria musical del *reggae*, y dentro de la comunidad de repatriados en Etiopía esta característica también juega un papel importante (al menos el 10% de mis informantes, obtienen algunos recursos económicos de actividades relacionadas con este rubro), el caso que presentaré a continuación a través de la experiencia de Ras Kawintseb, es un ejemplo representativo de cómo las habilidades de los repatriados dentro de la industria musical, también fungen como estrategias plausibles que les permiten la solvencia económica aun cuando las autoridades y las leyes migratorias de Etiopía, les imposibilitan la obtención de un trabajo formal.

Ras Kawintseb es un músico que comenzó su carrera artística a muy temprana edad formando bandas de *reggae* en países como Inglaterra y Canadá; carrera que en Etiopía le ha brindado el sustento económico necesario para mantener a su familia, y lo que es más relevante aún, para mantener su residencia documentada y un trabajo dentro del sector económico formal durante el primer año de su vida en la post-repatriación:

“El primer trabajo que conseguí fue en una compañía gubernamental llamada *MEGA Arts*. Allí había una banda y mi trabajo consistía en enseñarles a tocar *reggae* y tocar con ellos en los conciertos; durante ese tiempo me pagaban por concierto pero no era un sueldo normal porque yo no tenía un permiso de trabajo;

---

<sup>150</sup> Cuando Ras Dani vivía en Bermuda, tenía un trabajo como desarrollador deportivo dentro del Estadio Nacional de la Isla.

es gracioso porque era una empresa gubernamental y ellos mismos me estaban contratando sin un permiso de trabajo” (Entrevista con Ras Kawintseb, Marzo 3 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Y aunque Ras Kawintseb ingresó a Etiopía con una visa turística que de acuerdo a la ley migratoria, no le permitía la obtención de un permiso de trabajo para laborar dentro del sector económico formal; sus habilidades como músico le valieron como una forma de capital político que utilizó de manera estratégica para obtener un trabajo auspiciado por una empresa gubernamental, empresa que a pesar de saber que este repatriado no tenía el permiso legal para laborar, promovió el desarrollo de una práctica fuera de los márgenes del Estado que trastrocó sus propios códigos jurídicos.

Pero además, las habilidades artísticas de Ras Kawintseb eran tan importantes para la empresa, que fue esta misma quien intervino para que el repatriado pudiera renovar su visa turística en dos ocasiones, además de que, cuando el gobierno de Eritrea organizó un evento musical dentro del que el Estado etíope envió a algunos músicos para que representaran al país, Ras Kawintseb fue seleccionado como uno de los *artistas etíopes* dentro de dicha comitiva; lo que en su conjunto, plasma una ambigüedad y maleabilidad en las políticas de Estado, la elaboración de los códigos jurídicos escritos y la aplicación de éstos en las prácticas de la vida cotidiana.

Esto lo podemos observar en el hecho de que además de que el Estado etíope, a través de la empresa *MEGA Arts*, corrompió sus propios códigos jurídicos migratorios; también desarrolló una ambigüedad jurídica en su práctica burocrática debido a que mientras que estimulaban el trabajo de Ras Kawintseb en sus filas, no accedían a ayudarlo para la tramitación de una visa de negocios y permiso de trabajo, sino únicamente, para la renovación de su visa turística; y debido a que mientras le denegaban el acceso a la ciudadanía nominal etíope; al mismo tiempo lo promovían, en el extranjero, como un *músico etíope*. Sin embargo, cuando su tercera visa caducó, la empresa gubernamental ya no lo pudo ayudar más y Ras Kawintseb quedó desempleado, por lo que comenzó a buscar otro empleo como músico en diferentes bares de la ciudad; sobreviviendo de esta forma hasta que finalmente se estableció de manera definitiva en Shashemane:

“Una expectativa que tenía al vivir en Shashemane era la de que sería fácil poder conseguir trabajo como músico, pero en realidad eso nunca sucedió; así que esa es la razón por la que de jueves a domingo, desde hace aproximadamente 6 años, viajo a Addis Ababa para trabajar; porque allá doy clases particulares de guitarra y

shows en algunos bares [...] En la banda hay dos etíopes así que los contratos los realizamos con los nombres de ellos y es por esa razón por la que yo no tengo problemas legales por trabajar indocumentadamente, además de que las clases de guitarra, como son particulares, es un trato que hago con las personas y no con el gobierno o cosas parecidas, así que en ese trabajo tampoco tengo problemas legales” (Entrevista con Ras Kawintseb, Marzo 9 de 2015, Shashemane, Etiopía).

Y de esta forma, hasta la actualidad Ras Kawintseb (al igual que otros repatriados músicos) continúa basando su economía para el mantenimiento diario de él y su familia, en torno a sus habilidades musicales utilizando los derechos ciudadanos con los que cuentan los músicos etíopes de su banda para hacer los contratos por medio de ellos; y evadiendo su imposibilidad jurídica para optar por un empleo formal, al ofrecer clases particulares que hasta cierta forma, le permiten invisibilizar su carácter jurídico de migrante indocumentado.

Hasta aquí, hemos visto algunas estrategias que los repatriados han implementado para conseguir su sustento económico diario frente a la incapacidad de conseguir la ciudadanía nominal etíope y frente a un contexto en el que las condiciones estructurales de la economía les dificultan (tanto a ellos como a los etíopes locales) el acceso a trabajos dentro del sector económico formal. Sin embargo, la problemática del trabajo remunerado no es la única situación que aqueja a los Rastafari dentro de su nueva vida luego de la repatriación, y debido a que una gran cantidad de ellos han comenzado a tener descendientes, al no ser éstos, reconocidos como ciudadanos etíopes, en la siguiente sección analizaré las estrategias que los repatriados han desarrollado frente a dicha problemática.

### *6.3. Segundas y terceras generaciones de Rastafari en Etiopía: de niños libres y redimidos a ciudadanos de ningún lugar.*

Apenas un puñado de los Rastafari que se han repatriado (unas 15 parejas que yo pude identificar), lo han hecho junto con sus familias, y cuando este tipo de casos se da, todos los miembros de ésta entran a Etiopía bajo el mismo proceso legal que por lo regular, termina en la residencia con el estatus jurídico de migrantes indocumentados. No obstante, existen otros casos (25 familias con las que tuve una interacción constante) en que los Rastafari, al llegar solos a Etiopía, con el transcurrir del tiempo comienzan a establecer sus propias familias que son identificados como familias mixtas con padre o madre Rastafari extranjero, padre o madre ciudadana etíope, e hijos nacidos dentro del territorio nacional.

Cuando esto sucede, podría pensarse que los descendientes de dichas familias, a diferencia de su madre o padre extranjeros, tendrían más posibilidades para conseguir la ciudadanía etíope, y aunque las leyes constitucionales garantizan este supuesto, en la práctica, los aparatos del Estado etíope perpetúan la condición del “individuo ajeno” a la nación, sobre los hijos de los considerados migrantes. Pero en términos generales, esta problemática no es algo que atañe únicamente a los migrantes en Etiopía, ya que en diferentes países de África, existen miles de personas que si bien cuentan con madre ciudadana y padre extranjero, se les niega la ciudadanía del Estado en cuestión bajo criterios discriminatorios de género. Sin embargo, el caso de los repatriados en Etiopía, sí contiene algunas particularidades que veremos a continuación.

De acuerdo a Bronwen Manby (2009) existen 6 países africanos que niegan de manera oficial el derecho de ciudadanía por medio de la filiación materna; mientras que al menos 16 países que no la niegan de manera constitucional, sí aplican el mismo criterio en la práctica (Cfr. con Manby, 2009:18), y justamente uno de éstos últimos Estados, es Etiopía. De hecho, el propio Manby argumenta que Etiopía ilustra perfectamente la forma en la que, aunque las leyes de ciudadanía (y otras) aparentemente no son discriminatorias en términos de género, en la práctica sí se visibiliza esta discriminación ya que mientras que la Constitución de 1995 es neutral en cuanto al género, estableciendo incluso que *todo niño tiene el derecho a una nacionalidad*; aunque que la Proclamación de 2003 sobre la Nacionalidad ratifica la neutralidad de género al establecer que *cualquier persona nacida en Etiopía o en el exterior, tiene el derecho a la ciudadanía etíope, sin importar que sea el padre o la madre el ciudadano etíope*; en la práctica, se sigue aplicando la ley de la ciudadanía de 1930 que establecía que *cada niño nacido de un matrimonio mixto, obtendrá la nacionalidad de su padre* (Cfr. con Manby, 2009:35; énfasis mío).

De acuerdo a este contexto, cuando los hijos de los repatriados nacen en Etiopía dentro de familias mixtas, al no tener la opción de tener la ciudadanía etíope, y por lo general, al no contar con los recursos políticos para adquirir la ciudadanía del país de procedencia del padre<sup>151</sup>, quedan en un estatus jurídico liminal en el que “no son ni de aquí ni de allá”; un

---

<sup>151</sup> Si bien, el optar por la ciudadanía del padre extranjero es una opción que los hijos de los repatriados tienen; en ocasiones este camino se obstaculiza por dos motivos principales: el primero, el que tiene que ver con las propias leyes de la nacionalidad del Estado en cuestión, ya que cuando éstas no otorgan la ciudadanía por la ley del *ius sanguinis*, automáticamente los hijos quedan imposibilitados para acceder a este derecho; y

estatus en el que a pesar de ser individuos nacidos en Etiopía con la “prueba biológica” de su ascendencia etíope, les señala la marca del extranjero en la tierra que los vio nacer y en la que han residido toda su vida; un estatus jurídico que los convierte en personas apátridas, es decir, en individuos que no son considerados como ciudadanos de ningún Estado a nivel mundial. Y es justamente este hecho, el que hace que las segundas y terceras generaciones de Rastafari en Shashemane, sean bastante particulares ya que a la vez que gozan de un prestigio social muy importante al ser reconocidos tanto por su padres y/o abuelos repatriados, como por el resto de los Rastafari a nivel internacional, como la generación redimida, la generación libre, la generación que nació en Sión y/o en el verdadero hogar, la generación que no sufrió los estragos de la esclavitud y que no conoció en su forma más cruenta al sistema de *Babylon*; son a la vez, la generación de los “ciudadanos” de ningún lugar, de los que no tienen un certificado de nacimiento, de quienes no pueden ingresar a la Universidad o tener acceso a los servicios de salud pública, de quienes no pueden obtener documentos de identificación nacional y de viaje internacional, y de quienes no pueden obtener empleos sin un permiso de trabajo otorgado por el Estado. Ras Kawintseb lo plantea en los siguientes términos:

“mis *Jahniños* son afortunados porque nacieron aquí en esta tierra bendita y no tuvieron que vivir todo lo que yo viví en *Babylon*; sin embargo, ellos no tienen un papel que los identifique como ciudadanos de Etiopía; ellos no tienen pasaporte etíope o algo por el estilo así que legalmente no están reconocidos como ciudadanos etíopes; pero de hecho, muchas personas etíopes que viven aquí tampoco tienen ese tipo de papeles” (Entrevista con Ras Kawintseb, Noviembre 11 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Y aunque si bien, una gran cantidad de etíopes (sobre todo aquellos que viven en zonas rurales) tampoco cuentan con documentos de ciudadanía; la reflexión de Ras Kawintseb nos lleva a indagar en relación a los diversos tipos de documentos oficiales que prueban la ciudadanía de las personas; y sobre todo, en el contexto etíope, sobre los documentos que no tienen los individuos nacionales, pero que sin embargo, a diferencia de los hijos y nietos de los repatriados, sí gozan de un estatus de ciudadanía.

---

el segundo, el que tiene que ver con el hecho de que aun cuando las leyes de la nacionalidad del Estado en cuestión si permitan la adquisición de la ciudadanía de éstos; al tener que hacerse el trámite a través de una Institución Estatal del país en cuestión; si éste no cuenta con embajada en Etiopía, el trámite burocrático se vuelve casi imposible por la cantidad de tiempo y dinero que hay que invertir.

Es por ello que llegados a este punto, surge la pregunta sobre ¿cuál sería la diferencia entre los etíopes locales que sí son ciudadanos, y los Rastafari de segunda y tercera generación que no son ciudadanos, pero que comparten el hecho de carecer de documentos que prueben la pertenencia jurídica al Estado?

### *6.3.2. Las actas de nacimiento extemporáneas como estrategia de empoderamiento legal.*

De acuerdo al derecho internacional, un documento básico de legibilidad ciudadana en cualquier parte del mundo, es el acta de nacimiento; pero además, este documento es esencial para la realización de cualquier otro trámite que el derecho a la ciudadanía confiere, tales como la tramitación de credenciales de identificación nacional e internacional, o para hacer valer el derecho a la educación y sanidad pública, entre otros (Cfr. con Manby, 2009:115). Sin embargo, de acuerdo a los datos de la UNICEF y del Fondo para los Niños de las Naciones Unidas, el 55% de los niños africanos menores de 5 años, no cuentan con un certificado de nacimiento. En el caso de Etiopía, estas cifras son similares, ya que aunque el Código Civil de 1960 (un legado jurídico del emperador Haile Selassie I que hasta la fecha continúa vigente) en su capítulo 3 artículo 47 (1-2), establece que “los nacimientos, las muertes y los matrimonios, deberán de ser probados ante la ley bajo el registro del estatus civil” (*Proclamation No. 165 of 1960, The Civil Code Proclamation of 1960*), en la práctica, esto es muy poco común ya que no existe la suficiente infraestructura que permita su tramitación eficaz y contundente.

Y es justamente desde estos parámetros, que una de las principales estrategias que los Rastafari han desarrollado para afrontar esta situación, es la de la tramitación extemporánea del certificado de nacimiento de sus hijos; ya sea para que a través de este documento puedan hacer valer su derecho a la ciudadanía nominal etíope; o para que por lo menos, funja como un documento oficial que les permita tramitar el ingreso a la educación primaria y media superior a la que sí tienen acceso sin importar el hecho de que sean considerados como ciudadanos o no.

Para observar esto más de cerca, a continuación presentaré un extracto etnográfico que da cuenta del proceso para la tramitación del certificado de nacimiento extemporáneo, para que así, no únicamente veamos un ejemplo tangible sobre dicha táctica, sino además, para dar cuenta del trato que las autoridades dan a los repatriados de Shashemane.

El 7 de Octubre de 2014 Ras Dani se encontraba en las instalaciones del *Kebele* 010 de Shashemane tratando de tramitar el certificado de nacimiento de sus tres hijos. Este repatriado había llegado al recinto desde las 9 a.m. y debido a que alrededor de las 2:30 p.m. aún no conseguía nada, marcó por teléfono a Ras Kawintseb para pedir su apoyo como intérprete; y ya que cuando Ras Kawintseb recibió la llamada yo me encontraba con él, los dos emprendimos el camino hacia el *Kebele*.

Al llegar a la explanada del recinto encontramos a Ras Dani y a dos de sus hijos sentados a los pies de un árbol, y luego de saludarlos, nos dirigimos a la oficina central de la institución, en donde se le comunicó a Ras Dani que tenía que dirigirse a la oficina número 6 para continuar con el trámite.

Tras llegar a dicha oficina, una mujer espetó: “¡jamaicanos, jamaicanos, entren!” y luego de los cordiales saludos, Ras Dani e hijos, Ras Kawintseb y yo, tomamos asiento frente a los trabajadores mientras la mujer se levantaba para gritar desde la puerta rumbo a la explanada: “Jalany, Jalany”; quien al traspasar la puerta, dirigiéndose a Ras Dani, comentó que ya estaba hecho su trámite y que sólo tenía que comprar un grupo de hojas que valían 10 Birr para que los funcionarios las llenaran con algunos datos.

Después de que Ras Dani pagara las hojas, los funcionarios se las repartieron el grupo para comenzar con un interrogatorio en amhárico dirigido a todos los presentes. Los primeros en turno fueron los hijos de Ras Dani a quienes les preguntaron su nombre, edad y lugar de nacimiento. Posteriormente tocó el turno de Ras Dani, a quien le preguntaron su nombre, su nacionalidad, el nombre de sus hijos, la fecha y lugar de nacimiento, y el nombre y nacionalidad de la madre, a lo que el repatriado respondió que si bien él era de Bermuda, la madre de los niños era etíope.

Por otra parte, Ras Kawintseb y yo fungimos como testigos del acto, y cuando finalmente terminaron con los interrogatorios, estamparon cada una de las hojas con tres sellos diferentes y nos pidieron a Ras Kawintseb, a Ras Dani y a mí que firmáramos en campos específicos la última hoja de cada juego de copias. Acto seguido, uno de los funcionarios archivó uno de estos documentos mientras otro, al sostener los dos restantes en su mano izquierda, dirigiéndose a Ras Dani expresó: “antes de darte los documentos me tienes que pagar”; y ante esta sentencia, Ras Dani, sorprendido, dejó escapar de sus labios

un: “¿qué?”, y entonces, la mujer funcionaria expresó: “Birr, Birr, ¿entiendes?” mientras alzaba su mano derecha y frotaba suavemente su pulgar sobre el resto de sus dedos.

Ras Dani soltó una pequeña risotada mientras sacó 50 Birr de su bolsillo para intercambiarlos por las dos copias de documentos, y cuando el funcionario se las entregó, le hizo saber que una era para él, y la otra, la tenía que llevar a la municipalidad de Shashemane para que allá le dieran el certificado de nacimiento de sus hijos.

Tras salir de la oficina, nos dirigimos al recinto de la municipalidad de Shashemane en donde aproximadamente tardamos otras dos horas para que nos atendieran, y luego de que Ras Dani pagara 150 Birr más por cada certificado, los trabajadores le comentaron que tenía que regresar en dos semanas para recoger las actas originales (Diario de campo 7 de Octubre de 2014; Shashemane, Etiopía).

Transcurridas las dos semanas, pregunté a Ras Dani si ya había conseguido las actas de nacimiento, y éste, un poco desilusionado, me dijo que sí, pero que cuando fue a recogerlas, el trabajador en turno, antes de que le diera las actas, le explicó que el espacio de la ciudadanía había quedado en blanco porque sus hijos no podían ser ciudadanos etíopes y que por tanto, le daban la opción de dejar el espacio en blanco o de poner la ciudadanía de Ras Dani. Ante la situación, Ras Dani le comentó al trabajador que la madre de los niños era etíope y que además, los niños habían nacido en Etiopía por lo que tenían el derecho a la ciudadanía etíope; pero el trabajador le respondió que eso no era posible porque él era extranjero y que por tanto, tenía que decidir si ponía su ciudadanía o no; “fue entonces cuando me di cuenta que no lograría nada y no me quedó otro remedio más que decirle al trabajador que pusiera la *nacionalidad* de Bermuda” (Plática con Ras Dani, 28 de Octubre de 2014; Shashemane, Etiopía).

El caso de Ras Dani es bastante ilustrativo porque nos demuestra algunos aspectos que son importantes de resaltar. En primera instancia, nos muestra la burocracia que existe en torno a este tipo de procesos, en donde de acuerdo a los propios repatriados, se da un tipo de discriminación en su contra debido a que el tiempo y los costos para los trámites, son mucho más elevados para ellos que para los etíopes locales. En segunda instancia, también nos demuestra que aunque sus hijos obtuvieron un certificado de nacimiento otorgado por el Estado etíope, éste no les confirió el derecho a la ciudadanía nominal etíope, es decir que en términos de legibilidad, los niños continuaron siendo, no ciudadanos de Etiopía. Y en

tercera instancia, nos demuestra que si bien, en dicho documento se asentó la ciudadanía de Bermuda debido a que el padre proviene de dicho país; el Estado de la Isla de Bermuda, en sí, no los reconoció como sus ciudadanos, ya que no fue la jurisprudencia de éste la que determinó el otorgamiento de dicha denominación político-jurídica, sino la decisión de Ras Dani y la mano y pluma del trabajador etíope; por lo que en última instancia, aun cuando los niños obtuvieron el certificado de nacimiento; quedaron en un estado jurídico de *apátridas de facto*<sup>152</sup>.

No obstante, frente al panorama de la “indocumentación” que aun los propios ciudadanos etíopes sufren dentro del contexto de la poca infraestructura gubernamental etíope; la obtención del certificado de nacimiento puede entenderse como una estrategia de resistencia y empoderamiento legal que los hijos de los repatriados pueden conseguir al obtener un documento oficial que si bien no les otorga la ciudadanía nominal, sí los reconoce como individuos que han nacido dentro de las fronteras políticas del país.

Pero aparte del certificado de nacimiento; ¿existen otros documentos oficiales que el Estado etíope confiera para el reconocimiento legítimo de la ciudadanía nominal etíope?

### ***6.3.3. La credencial del Kebele como forma indirecta de ostentar la ciudadanía nominal etíope.***

Las credenciales de identificación nacional son por lo regular, otro documento oficial que prueba la ciudadanía nominal de los individuos; sin embargo, la adquisición de este documento, también por lo general, es plausible únicamente hasta que los individuos cumplen la mayoría de edad. Es por ello que en primera lugar, hay que decir que la obtención de este documento como estrategia que los hijos y nietos de los repatriados han comenzado a generar, únicamente se puede implementar hasta que éstos cumplen el requisito de la edad permitida; es decir que antes de este momento, dichos individuos quedan en un estatus jurídico de apátridas y/o de migrantes indocumentados sin el derecho a la ciudadanía y sin los derechos que ésta otorga.

Bronwen Manby, haciendo un análisis sobre las formas en las que diferentes poblaciones en Estados africanos tienen acceso a la obtención de las credenciales de

---

<sup>152</sup> Los apátridas de facto, son aquellos individuos que mantienen una condición jurídica de ser “ciudadanos de ningún lugar” cuando el Estado o los Estados en cuestión, rechaza otorgar la ciudadanía al solicitante debido a que la persona no puede aportar pruebas legales de su pertenencia al país. *Cfr.* con documento en línea: <https://www.humanium.org/es/apatridas-invisibles/>.

identificación nacional, ofrece un dato interesante para el caso de Etiopía. De acuerdo al autor, dentro de este Estado existe una modalidad para los hijos de matrimonios mixtos, en el que los descendientes de madres ciudadanas tienen el derecho de adquirir la ciudadanía sólo y únicamente, siguiendo un proceso administrativo que generalmente se puede realizar hasta que dicho individuo alcanza la mayoría de edad (Manby, 2010:33).

Y aunque a decir verdad, ni en la Constitución de 1995, ni en la Proclamación de 2003 sobre la ciudadanía etíope se encuentran dichas cláusulas, lo cierto es que en la práctica, muchos de los jóvenes de segunda y tercera generación Rastafari en Etiopía, han tenido la oportunidad de tramitar su credencial del *Kebele*; un documento que se ha convertido en el único que finalmente los ha comenzado a dotar de ciertos derechos ciudadanos.

Ejemplo de ello es el caso de Jonathan Dyer, quien en el 2010, al cumplir la mayoría de edad, acudió al *Kebele* 01 para tramitar su credencial de identificación nacional:

“Yo fui al *Kebele* y les dije que quería tramitar mi credencial. Ellos [las autoridades] se me quedaron viendo y después de un momento me dijeron: ‘nosotros no les damos credenciales de identificación a los extranjeros’ y entonces yo les contesté: ‘yo no soy un extranjero, mi papá vino aquí hace muchos años y probablemente ustedes lo conocieron’. Ellos me dijeron que no me iban a dar ninguna identificación a menos de que les llevara a mi madre etíope. Regresé a la casa, le conté a mi mamá lo que sucedió y fuimos al *Kebele*, pero cuando llegamos, ¿sabes lo que me dijeron?; dijeron que ella no era mi mamá, que quizá era una vecina o algo así; para ese momento yo ya no sabía si reírme o gritar del coraje; entonces mi mamá les empezó a decir en amhárico que ella era mi madre, que era la viuda de Noel Dyer y que podían ir a preguntar a todos los vecinos para que se cercioraran de que eso era verdad. Luego de mucha discusión, finalmente me dieron la hoja para registrar mis datos y comenzar el proceso de mi credencial de identificación y por eso, ahora tengo la credencial” (Entrevista con Jonathan Dyer, Agosto 29 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Este testimonio no únicamente refleja lo que Mamby (2010) reseña en referencia al *proceso especial* para los hijos de familias mixtas, sino también, el desarrollo de un capital social y cultural que los individuos en cuestión pueden ostentar o no; un capital que nos permite observar una de las mayores diferencias entre los Rastafari de segunda y tercera generación y los etíopes locales que no cuentan con un documento de ciudadanía pero que sin embargo, *ipso facto*, son identificados como *ciudadanos* mientras que los primeros no.

Este tipo de capital tiene que ver con el sistema de representaciones sociales y culturales (Urteaga, 2011) que los individuos se forjan sobre sí mismos, sobre su grupo social englobante, y sobre el grupo social de los denominados “otros”; pues aunque los hijos de

los repatriados, al haber nacido y crecido en el contexto etíope, hablan un perfecto amhárico a la vez que conocen muy bien el *habitus* del ser y deber ser etíope; por su propia identidad como Rastafari o como hijos de personas Rastafari, cargan consigo marcadores culturales que los etíopes de la zona identifican como rasgos característicos de los “*faranji jamaicanos*” (como en el caso de Jonathan: el de los *dreadlocks*) que los hacen cargar con el latente estigma del extranjero; mientras que por su parte, las jóvenes etíopes de ambos padres etíopes que por lo general, no ostentan marcas culturales “exógenas”, son más fácilmente reconocibles como etíopes pertenecientes a la comunidad imaginada nacional.

Otro ejemplo sobre este mismo hecho, lo podemos observar en el caso de Bethlehem, quien hasta antes de cortar sus *dreadlocks*, al caminar por el centro de Shashemane era constantemente identificada como una *faranji*, pero que al cortar su cabellera, notó un cambio radical:

“ahora que ya no tengo *dreadlocks* para mí es muy raro pero a la vez me siento más tranquila porque antes, cuando caminaba por Taiwán [el mercado de Shashemane] todo mundo me decía *faranji* o jamaicana, pero ahora que ya no los tengo, camino por cualquier lado sin problema y es porque ahora parezco más etíope que Rastafari” (Plática con Bethlehem, Febrero 21 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero además de esto, otro factor que interviene en el desarrollo de las representaciones sociales, es el que tiene que ver con el nombre de los individuos; y aunque en el capítulo 3 ya he mencionado este aspecto; para este momento bien vale la pena referir otro caso en el que el nombre del repatriado en cuestión, fue utilizado de manera estratégica, junto con su capital social y cultural del *habitus* etíope, para conseguir derechos ciudadanos.

El caso de este Rastafari de segunda generación es bastante excepcional toda vez que es un descendiente de ambos padres *migrantes* que se repatriaron a Etiopía desde Jamaica; y debido a que en Etiopía, no existen leyes que otorguen la ciudadanía nominal por *ius soli*; aunque dicho individuo nació dentro del territorio político del Estado etíope, en teoría, no tenía la posibilidad de conseguir la ciudadanía de éste más que por un proceso de naturalización; proceso por el que en la práctica burocrática de la aplicación de la ley, no atravesó, pero que sin embargo, fue capaz de obtener uno de los derechos que la posesión de la ciudadanía nominal otorga: el derecho al trabajo dentro del sector económico formal. Entonces, ¿de qué forma, este individuo fue capaz de obtener dicho derecho sin la necesidad de optar por el proceso de naturalización ciudadana?

“Mis padres vinieron de Jamaica en 1974 y yo nací aquí [en Shashemane] en 1980; [...] cuando llegó el momento de ir a la universidad, no pude entrar, pero en realidad no fue porque ellos me consideraran como extranjero, sino porque en el examen no conseguí los puntos suficientes para ingresar, así que estudié la carrera de contabilidad en un colegio privado y cuando me gradué fui a buscar trabajo [...] yo no tengo *dreadlocks* así que la gente no me identifica como extranjero, porque además hablo amhárico como cualquier otro etíope y desde que era un niño, en mis exámenes y en cualquier documento yo siempre ponía que era etíope, así que pienso que eso me favoreció. Cuando yo fui al banco a presentar mis documentos para pedir trabajo; ellos vieron que en todos decían que yo era etíope, así que no se les hizo sospechoso, pero mi nombre fue lo que se les hizo sospechoso; entonces, cuando me preguntaron por qué tenía ese nombre, simplemente les dije: ‘ah sí, es que mis papás son de Benishangul<sup>153</sup> y por eso tengo un nombre fuera de lo común’; después continuaron haciéndome la entrevista y al final me dieron el trabajo” (Entrevista con Phil Leach, Abril 19 de 2015, Shashemane, *Kebele* 01).

El caso de Phil nos deja en la posibilidad de observar que aunque su nombre, dista de los que tradicionalmente se ocupan en Etiopía, su capacidad de movilidad cultural desarrollada bajo una identidad de bipertenencia (Rastafari por haber crecido en el seno de una familia de Rastafari repatriados, y etíope por haberse desarrollado socialmente dentro de un contexto en el que la mayoría de los actores son etíopes locales), lo proveyó de un importante capital sociocultural que esgrimido de forma estratégica, le permitió ser identificado frente a sus interlocutores bancarios, como un ciudadano etíope con el derecho a acceder al empleo; ya que tanto su manejo perfecto del amhárico, como su apariencia física no Rastafari y su conocimiento y justificación sobre los nombres poco *típicos* que se utilizan en una región específica del país, en combinación con sus aptitudes e historial académico; le valieron para poder conseguir el trabajo de gerente en uno de los bancos nacionales de Shashemane.

Sin embargo, no todos los Rastafari de segunda o tercera generación han contado con este tipo de posibilidades, y cuando esto ha sucedido, al no tener más caminos que les posibiliten la lucha por conseguir la ciudadanía nominal etíope, las estrategias que han realizado se centran en buscar el reconocimiento legítimo de la ciudadanía de origen del padre o la madre extranjero(a); estrategia que analizaré a continuación.

---

<sup>153</sup> Benishangul-Gumuz es una de las 9 regiones federales que componen la actual República Federal Democrática de Etiopía. Esta región del noroeste del país, colinda con la frontera sudanesa y los principales grupos étnicos que habitan la región son pertenecientes a la familia lingüística Nilo-sahariana como los Bertha, Gumuz, Komo y Mao.

#### 6.3.4. Extranjeros y migrantes indocumentados en su propio hogar: la obtención de la ciudadanía foránea.

Este tipo de estrategia, al igual que la que observamos sobre “el color del pasaporte”, está determinada en gran medida por las posibilidades jurídicas que el Estado, al que por ciudadanía pertenece el padre o la madre repatriada en cuestión, le brinda a los descendientes de éstos; es decir que si dentro de las cláusulas de ciudadanía de dichos Estados, no existen las leyes de *ius sanguinis*; la única posibilidad para obtener dicha ciudadanía, es la de la naturalización.

Pero además de este obstáculo estructural, otra problemática que surge para los descendientes de los repatriados que pertenecen a Estados con leyes de ciudadanía de *ius sanguinis*, es la que tiene que ver con la representación política dentro del Estado etíope, ya que en ocasiones, aunque los Estados de procedencia de los padres repatriados, sí permiten que sus descendientes nacidos en Etiopía obtengan la ciudadanía nominal, esta posibilidad depende de si el Estado en cuestión tiene o no una embajada con la posibilidad jurídica de iniciar dicho proceso.

Un ejemplo sobre los Estados que sí tienen esta capacidad es el francés, y gracias a este hecho, una familia de repatriados martiniqueses fueron capaces de tramitar la ciudadanía francesa de su hijo nacido en Etiopía:

“Cuando nació nuestro primer hijo en Etiopía [el segundo del matrimonio] queríamos que tuviera la *nacionalidad* etíope y como Martinica es un protectorado francés, fuimos a la embajada de Francia para ver de qué forma nos podían ayudar con ese trámite. Ellos nos dijeron que en Etiopía no aceptaban que las personas tuvieran doble *nacionalidad*, así que teníamos que elegir si queríamos que nuestro hijo tuviera la *nacionalidad* francesa o la etíope; pero además nos dijeron que si queríamos la *nacionalidad* etíope, no iba a ser fácil conseguirla porque en Etiopía no consideraban a los niños nacidos en el país de padres extranjeros como ciudadanos etíopes, pero que lo podíamos intentar, sólo que en dado caso, ellos no podían hacer nada porque el niño no sería considerado como ciudadano francés [...] lo pensamos por algún tiempo y decidimos que era mejor que tuviera la ciudadanía francesa y entonces regresamos a la embajada para que le dieran la ciudadanía francesa” (Entrevista con Sister Saba, Diciembre 1 de 2014, Shashemane, Kebele 01).

Además, existen otros Estados como el de Jamaica, que aunque contienen leyes de ciudadanía de *ius sanguinis*, al no contar (en la actualidad) con una embajada dentro de Etiopía, tienen la incapacidad jurídica para realizar dicho proceso dentro de la jurisprudencia etíope, y justamente es en estos términos, que la visita que realizó John

Clark, el comisionado especial jamaicano residente en Pretoria, a la comunidad de Rastafari repatriados de Shashemane en Abril de 2015, cobra bastante relevancia.

Esta reunión se llevó a cabo el 13 de Abril y la finalidad de ella, de acuerdo al comisionado, era la de “proveer particularmente a los individuos indocumentados de descendientes jamaicanos, de la ciudadanía jamaicana para que de esta forma no sea violentado su derecho a la *nacionalidad*” (John Clark en discurso a la comunidad Rastafari de Shashemane, 13 de Abril de 2015, Shashemane, Cuartel General de las 12 Tribus de Israel, *Kebele* 01); y fue así que de esta forma, un número importante de jóvenes apátridas que hasta la fecha no habían tenido la oportunidad de conseguir ningún tipo de ciudadanía, tuvieron la opción de conseguir la jamaicana.

Pero derivado de todo este proceso, lo que quisiera resaltar aquí, es algún tipo de consecuencias legales que pueden conllevar este tipo de estrategias; y para ello, me gustaría reseñar el caso de un Rastafari que nació en Etiopía de padre y madre jamaicanos.

En la actualidad, esta persona cuenta con 38 años de edad y debido a que en algún momento de su niñez, sus padres le tramitaron el pasaporte jamaicano (cuando aún existía embajada jamaicana en Etiopía) automáticamente se convirtió en un ciudadano jamaicano residiendo en el país que lo vio nacer: Etiopía.

Los padres de este joven cuentan con un restaurante establecido legalmente en la zona del *Jamaica Safar* y por tal motivo, tanto él como sus demás hermanos, han tenido la oportunidad de vivir en Etiopía bajo el estatus jurídico de migrantes con residencia documentada; pero por cuestiones no identificadas, cuando se suscitó el problema que a continuación reseñaré, éste no portaba su documento de identificación además de que su permiso de residencia temporal había expirado.

El problema por el que este Rastafari pasó, sucedió a finales de Diciembre de 2014 cuando él, junto con algunas otras personas (turistas) se acercó a la frontera de Etiopía con Sudán. En este viaje, el Rastafari y sus acompañantes cruzaron la frontera para conseguir algunos enseres en Sudán, y más tarde, al regresar a Etiopía, los policías de migración los sorprendieron cruzando de manera ilícita. Cuando esto sucedió, los oficiales les pidieron sus pasaportes o documentos de identificación, pero el Rastafari no contaba con el suyo, y aunque en su defensa, argumentó que él había nacido en Etiopía, (cosa que es cierta), no

tenía, ni tiene ningún documento legal que acreditara su ciudadanía etíope, por lo que su situación se complicó al tener que ser encarcelado.

Para cuando esto aconteció, el Rastafari ya contaba con 6 años sin renovar su permiso de residencia y debido a que tenía la ciudadanía jamaicana, automáticamente se había convertido en un migrante residiendo en Etiopía de manera indocumentada por 6 años; pero para agregar otro incidente a su problemática, tan sólo una semana después de su arresto, las leyes migratorias cambiaron drásticamente, y el monto a pagar como multa por permanecer en la nación de manera indocumentada, pasó de ser de 20 dólares por cada mes, a 10 dólares por cada día; por lo que en su caso, la multa a pagar por su liberación bajo el cargo de la residencia indocumentada, se elevó de 1,440 dólares a 21,600.

Posteriormente, ya dentro del juicio, este Rastafari argumentó que él había nacido en Etiopía y que si tenía la ciudadanía jamaicana, era porque las leyes en Etiopía no le permitían optar por la ciudadanía etíope; pero que él amaba a Etiopía y se sentía etíope y por tanto, apelaba al sentido humano del juez para permitirle salir de la cárcel sin la necesidad de pagar tal cantidad de dinero.

Finalmente, para principios de Marzo de 2015, el Rastafari fue absuelto con una multa mínima; pero lo que demuestra el caso, es que la obtención de la ciudadanía de origen del padre o la madre extranjero, si bien es una estrategia que permite que estos jóvenes no queden en un estatus jurídico de apátridas, también tiene consecuencias legales al interior de Etiopía, toda vez que aunque éstos han nacido dentro de las fronteras políticas de la nación, al convertirse en ciudadanos de cualquier otro Estado, automáticamente pasan a ser reconocidos como migrantes residentes dentro de Etiopía; y debido a que la mayoría de ellos no cuentan con la posibilidad de tramitar un permiso de residencia documentada, pasan a convertirse en “migrantes” que han residido de manera indocumentada durante toda su vida en la tierra que los vio nacer, crecer, y probablemente, la única que han conocido y conocerán en toda su vida.

Hasta aquí, hemos visto algunas estrategias que los Rastafari han empleado en los márgenes del Estado etíope para hacer frente a la incapacidad jurídica que bajo la ley escrita, les dicta la “imposibilidad” de tener los mismos derechos que en teoría, sí tienen los ciudadanos etíopes. A partir de ello, hemos observado que existen ciertos intersticios entre

la ley escrita y la aplicación de ésta, que les brindan a los repatriados, de ciertos márgenes de acción para emprender una vida plena en el contexto de la post-repatriación.

Sin embargo, como ya vimos en los capítulos precedentes, dentro de este contexto de vida, los procesos estructurales de la ciudadanía no sólo tienen efectos jurídicos en la vida de los repatriados, sino también, otros de índole social que tienen que ver con la forma en la que, tras el proceso estructural de la ciudadanía, son interpelados por los etíopes locales, como individuos ajenos a su comunidad política.

En este sentido, la última sección del presente capítulo, tiene la finalidad de rastrear una forma de resistencia que los Rastafari han desarrollado frente a la creciente inseguridad pública que experimentan en su vida diaria por el hecho de ser considerados, dentro de su zona de residencia, como individuos diferentes a los etíopes locales, pero además, como individuos extranjeros que “al tener capacidades económicas mayores”, son más propensos al hurto cotidiano (Gomes, 2011:123).

#### *6.4. El tataki Rastafari como estrategia comunitaria frente a la inseguridad pública.*

Por la mañana del 20 de Octubre del 2014, mientras Ras Kawintseb y yo desayunábamos en el jardín de su casa, Tarikwa se acercó para comentarnos que por la noche, un ladrón había entrado a la propiedad para robarse el cable que alimenta de electricidad la *Gojobet* (casa tradicional) que funge como cocina; pero más tarde, ésta misma se percató de que el ladrón también se había llevado el cable de luz que se encontraba amarrado de un árbol a otro y que fungía como tendedero para la ropa. De esta forma, Ras Kawintseb me explicó que no era la primera vez que esto sucedía, y que el problema era que como ahora las dos mascotas de la familia habían muerto, la propiedad estaba un poco insegura ya que los ladrones abundan en Shashemane, y cuando tienen la oportunidad de pasar por entre las barricadas de bambú que delimitan las propiedades, lo hace para robarse lo que esté a su alcance (Diario de Campo 20 de Octubre de 2014; Shashemane, Etiopía).

Para cuando estos incidentes sucedieron, yo ya contaba con 6 meses de residir en Shashemane y aunque durante ese tiempo, fue la primera ocasión que se presentó el incidente en casa de Ras Kawintseb, en muchas ocasiones había escuchado rumores sobre este tipo de atracos nocturnos; y por la situación tan incisiva, los Rastafari han buscado medidas concretas que les garantizaran su propia seguridad.

Bajo este contexto, la finalidad de la presente sección es la de analizar el camino que los propios Rastafari han tomado al implementaron una estrategia bastante particular para hacer frente a esta situación; y para llevar a cabo el análisis, tomaré como base argumentativa la del desarrollo de un tipo de Estado fallido que los Rastafari han experimentado dentro de su vida en Shashemane con respecto a las pocas capacidades que el Estado etíope ha tenido para garantizar su seguridad.

Dentro de los estudios de las ciencias sociales existen diferentes enfoques analíticos en torno a las formas y particularidades de los Estados fallidos<sup>154</sup>; pero de todas éstas, para los fines analíticos de la presente sección, únicamente tomaré en cuenta las que tienen que ver con las garantías de la seguridad pública<sup>155</sup> dentro de las que destaco, la postura de Robert Rotberg (2003). Este autor establece que los Estados, básicamente se encuentran diseñados para proveer una serie de bienes políticos a sus ciudadanos y a las poblaciones que se encuentran al interior de sus fronteras políticas; y dentro de estos bienes, se encuentran los de garantizar la seguridad pública y los de implementar un sistema jurídico y judicial que vele por el bienestar de los individuos y prevenir el crimen y cualquier actividad peligrosa para la seguridad doméstica humana. Pero cuando existe una insuficiencia sistémica de seguridad policial, y cuando las condiciones políticas y económicas del país en cuestión no permiten atacarla de manera efectiva, el Estado, al ser incapaz de establecer una atmósfera de seguridad y de demostrar poder y autoridad oficial, falla ante sus ciudadanos (*Cfr.* con Rotberg, 2003:3-6), desprendiéndose sobre la población, la obligación Estatal de implementar diversas estrategias que garantizan su propia seguridad.

Y justamente es esta situación, la que me interesa rescatar aquí; ya que en Etiopía, o por lo menos en Shashemane, el sistema policial es tan precario, que en algún momento dado, la seguridad de las personas comenzó a recaer directamente sobre las mismas personas;

---

<sup>154</sup> Algunos de los principales teóricos de los Estados fallidos son: Daniel Thüerer, William Zartman, Noam Chomsky, Robert Rorberg, Susan Woodward, Mark Duffield y Jeffrey Herbst; y aunque éstos discrepan en muchas cuestiones, también coinciden en algunos aspectos cuando identifican las características de los Estados fallidos, de entre las que destacan: la ineficacia en prestar seguridad tanto interna como externa, la incapacidad para prestar servicios básicos a los ciudadanos, inestabilidad institucional, alta corrupción, crisis económicas, deficiencias jurídicas, luchas culturales y políticas e inseguridad constante, entre otras.

<sup>155</sup> La seguridad pública se refiere a la seguridad que brinda el Estado a la sociedad para mantener del orden público; es decir un concepto utilizado para referirse “al mantenimiento de la paz y el orden público que se logra a través de los mecanismos de control penal y de las acciones de prevención y represión de ciertos delitos y faltas administrativas que la vulneran, particularmente a través de los sistemas de procuración e impartición de justicia” (Ramos, 2005: 35).

pero lo interesante de ello, es que en el *Kebele* 010, esta obligación de Estado, no recayó en sí sobre los ciudadanos etíopes, sino sobre los Rastafari repatriados, es decir, sobre aquellos individuos a quienes el Estado no reconoce como ciudadanos, pero que al mismo tiempo, si les adjudica la responsabilidad sobre la seguridad de la zona. Pero, ¿cómo es que la obligación del Estado etíope en cuanto a la seguridad pública, recayó sobre los repatriados residentes en el *Kebele* 010 de Shashemane?

Esta historia comenzó a mediados de la década del 2000 cuando en el *Kebele* 010 de Shashemane, aun no existía una oficina policial; sino un pequeño cuarto en donde, por la falta de espacio, los pocos policías de la zona se reunían alrededor para dormir en casas de campaña improvisadas con palos, mecates y lonas. Bajo estas condiciones, las autoridades municipales convocaron a la población en general a una junta para tratar el asunto de la seguridad pública; a esta junta acudieron algunos Rastafari, como Ras Kawintseb, quien rememora los hechos de la siguiente forma:

“En la junta dijeron que las autoridades no tenían dinero para poder ampliar el cuartel, pero que estaban dispuestos a mandar policías de diferentes áreas de Etiopía para que fungieran aquí. Entonces solicitaron el apoyo de la comunidad para poder ampliar el cuartel; y como los etíopes no respondieron a la iniciativa por falta de dinero, la responsabilidad cayó sobre la comunidad Rastafari” (Entrevista con Ras Kawintseb, Marzo 10 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Para cuando esto sucedió, debido a que en Shashemane, los Rastafari son los blancos más recurrentes de los atracos nocturnos gracias a que en gran medida, como efecto de Estado, éstos son identificados por los etíopes locales como individuos ajenos a su comunidad política y además, como extranjeros adinerados; la comunidad de repatriados ya estaba cansada de la situación y por ello, cuando las autoridades municipales aceptaron el Estado fallido en torno a la seguridad; es decir, cuando reconocieron su incapacidad política y económica para afrontar la problemática y por tanto, pidieron el apoyo de la población, los Rastafari se vieron en una gran disyuntiva: ¿ayudar o no ayudar a *Babylon*?:

“en Occidente, los Rastafari somos los más discriminados por la policía, y ahora en Etiopía, las autoridades pretendían que nosotros donáramos dinero para construir un cuartel policiaco; para ayudar a personas que para nosotros significan escoria, bestias, inhumanos, corrupción, discriminación, represión, *Babylon*; así que por toda esa experiencia en Occidente, en realidad la mayoría de la comunidad estaba en contra de ayudar a construir el cuartel policial” (Entrevista con Ras Kawintseb, 10 de Marzo de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Por estas razones, se desarrolló un gran debate entre los miembros de la comunidad, pero al final, la resolución fue una respuesta que como en el caso de los rituales fúnebres sobre la tradición Rastafari en el contexto específico de Etiopía, sorprendería de sobremanera tanto a los académicos estudiosos de los Rastafari, como a los propios Rastafari de diversas partes del mundo; ya que los repatriados, decidieron apoyar económicamente al Estado etíope para desarrollar un mejor sistema policiaco en la zona; y con ello, para emprender una estrategia que los protegiera del efecto de Estado ya mencionado.

Y aunque dicha decisión puede interpretarse como otra transformación y readaptación cultural por parte de los Rastafari dentro del contexto de la post-repatriación, una readaptación que los obliga a transformar la construcción ideológica y discursiva en contra del sistema opresor que forjaron en países como Jamaica; también tiene que ver con lo que Ras Kawintseb identificó como un incentivo bastante importante para la situación jurídica de los repatriados:

“En la junta, dijeron que si ayudábamos a construir el cuartel, la acción sería tomada muy en cuenta a nuestro favor para conseguir nuestra legalidad y nuestros derechos como plenos ciudadanos etíopes. Dijeron que si lo hacíamos, nos convertiríamos en los primeros *extranjeros* en ayudar de forma directa al desarrollo de la nación y que las autoridades federales se darían cuenta de nuestro valor y prestigio como comunidad, y así accederían a darnos nuestros derechos” (Entrevista con Ras Kawintseb, 10 de Marzo de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero esta peculiar historia no termina aquí, ya que lo que sucedió posteriormente, contiene un valor agregado en torno a la estrategia que los repatriados implementaron para hacer frente a la situación de la inseguridad pública. Y es que luego de que el cuartel fue ampliado y mejorado; Priest Paul, desde su posición como “representante de la comunidad Rastafari” frente a las autoridades del *Kebele* 010, intervino para proyectar la posibilidad de formar un cuerpo policial Rastafari avalado por las autoridades estatales:

“Yo siempre he tenido relación con las autoridades del *Kebele* 010; así que debido a mis actividades con ellos, fue que nos dieron la oportunidad de formar parte del cuerpo de seguridad; pero los Rastafari que viven en el *Kebele* 01 no tuvieron esa oportunidad porque no tienen a alguien como yo que tenga una relación cercana con las autoridades de su *Kebele*” (Entrevista con Priest Paul, 21 de Diciembre de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Este hecho que también puede interpretarse como una característica más dentro de los Estados fallidos: la del afloramiento de “líderes de grupos no reconocidos oficialmente por el Estado, que sin embargo, son tolerados y hasta deseados por el propio Estado debido a

que a través de estas estrategias, los ciudadanos toman en sus propias manos su propia seguridad, quitándole un peso de encima al Estado que ha fallado en garantizar la seguridad de sus ciudadanos” (Rotberg, 2003:9), manifiesta por sí misma el hecho de que las actividades de resistencia que ciertos actores emprenden dentro de los márgenes del Estado, no únicamente son de carácter territorial, sino también, y quizás de forma más importante, prácticas en las que la ley y otros procesos hegemónicos, “son colonizadas por otras maneras de regular que emanan de las urgentes necesidades de las poblaciones, por asegurar su supervivencia política, económica y social” (Das, 2008:10).

Así pues, mientras que a través de la intervención de Priest Paul el Estado etíope delegó una de sus obligaciones a individuos que no reconoce como ciudadanos y que tampoco les facilita el proceso para su residencia documentada, los repatriados, al crear el *Tataki* (policía) Rastafari, tomaron el problema en sus propias manos al implementar una acción que se encuentra dentro de los márgenes del Estado etíope y de la seguridad pública que éste debería de garantizar.

Fue así que entre el 2010 y el 2011, 7 repatriados<sup>156</sup> que aceptaron el llamado, comenzaron a ser entrenados por policías de la zona; mientras que al mismo tiempo, el sentir dividido de la comunidad Rastafari comenzó a expresarse por medio de varios rumores de entre los que se mencionaban cosas como: ““ooohh cómo se metieron en eso; Rastafari no participa con la policía’, ‘si están con ellos se van a convertir en *Babylon*’, ‘los policías son hombres brutales, y ustedes, por estar con ellos se convertirán en Rastafari brutales”” (Entrevista con Teddy Dan, Noviembre 27 de 2014, Addis Ababa, Etiopía); y es que en efecto, si el haber apoyado económicamente al Estado etíope para el desarrollo de una de las organizaciones que dentro de la filosofía Rastafari encarna de manera contundente a *Babylon*, fue algo bastante controvertido y peculiar; ahora, al convertirse en miembros de dicha organización, los Rastafari rebasaban por mucho el discurso y la acción política anti-sistémica que históricamente habían construido desde su surgimiento y desarrollo en Jamaica, al transformar por completo su actitud hacia el sistema policial.

Pero este tipo de opiniones, no lograron detener la convicción de los *policías Rastafari*, que tras terminar con su entrenamiento, frente a las cámaras de la televisión nacional,

---

<sup>156</sup> Estos Rastafari pioneros en la organización del cuerpo de seguridad comunitario son: Priest Paul, Teddy Dan, Ras Wantu, King Kong, Cupa Asher, Chips Judah y Sadrack.

fueron condecorados y vestidos en ceremonia oficial como los primeros extranjeros y Rastafari, que conformaban un cuerpo de seguridad pública.

De esta forma, el proyecto del *tataki* Rastafari comenzó a resolver de manera más efectiva algunas de las principales riñas entre etíopes y repatriados, ya que con anterioridad, la barrera del idioma se había convertido en un gran problema;

“porque cuando había una riña entre un Rastafari y un etíope, el etíope podía expresar fluidamente al policía la situación desde su punto de vista; pero el Rastafari no lo podía hacer porque si lo hacía en amhárico no lo podía explicar bien, y si lo hacía en inglés el policía no le entendía; así que por esa razón, muchas veces, los miembros de nuestra comunidad tenían todas las de perder y era muy fácil que se dieran injusticias en contra nuestra [...] pero el cuerpo de seguridad Rastafari vino a cambiar eso porque ahora, cuando hay un problema, los miembros de nuestra comunidad pueden expresar el problema en inglés y eso crea un balance y por ende una situación más justa entre los involucrados en la riña” (Entrevista con Teddy Dan, 27 de Noviembre de 2014, Addis Ababa, Etiopía).

Es por ello que el proyecto del *tataki* Rastafari puede ser entendido como una estrategia bastante plausible que los repatriados implementaron para hacer frente a la inseguridad pública por la que atravesaban y siguen atravesando dentro del contexto etíope; un contexto en el que mientras que el proceso hegemónico de la ciudadanía trajo como efecto la polarización entre las nociones de “locales y extranjeros, pobres y ricos”, desarrollando con ello, una creciente inseguridad pública hacia los segundos; no les brinda a la vez, los servicios y obligaciones que el Estado debería de cubrir.

Pero además de que los repatriados formaron este grupo; al tener la necesidad de reclutar a más efectivos, tuvieron que contratar por su parte, a ciudadanos etíopes que los ayudaran con la labor de patrullaje, amortizando así, el gasto del presupuesto estatal dirigido al sector de la seguridad pública, ya que no únicamente los salarios de los etíopes fueron auspiciados por la comunidad de repatriados, sino también, los costos de los uniformes policiales que como un símbolo de autoridad, los enviste con una jerarquía que les posibilita y facilita su trabajo como guardianes del orden:

“tenemos un uniforme casi igual al uniforme de los policías gubernamentales; éste consta de una camisa azul marino con el símbolo Oromo en el hombro izquierdo y el símbolo de la policía en el pecho del lado izquierdo, el pantalón también es azul marino, y tenemos un gorro que es como el gorro de los policías [risas], en realidad, nos vemos graciosos usando ese uniforme, pero somos policías Rastafari [...] ese uniforme es importante porque es lo que nos da autoridad; si tú ves a alguien con ese uniforme, aunque no sepas quien es, sabes que es policía, pero en cambio, si no tienes el uniforme no recibes respeto por parte de la comunidad” (Entrevista con Teddy Dan, 27 de Noviembre de 2014, Addis Ababa, Etiopía).

Y es justamente bajo este tipo de autoridad, que el *tataki* Rastafari ha sido capaz de resolver distintos problemas como los concernientes a los de los robos nocturnos:

“Cuando yo patrullaba por la noche, regularmente lo hacía con mis perros. En una ocasión estuve patrullando cerca de la casa de Ras Rusty porque a él siempre le robaban el cable de la luz; se lo robaban, lo volvía a poner y dos o tres días después se lo volvían a robar, así que decidí patrullar la zona para agarrar al ladrón. Una madrugada, yo estaba en la esquina de la calle y a lo lejos vi cómo el ratero se comenzó a mover; mandé a mis perros hacia él y él se asustó tanto que simplemente se arrodillo y puso su dorso sobre el piso; no puso ningún tipo de resistencia, lo detuvimos y lo llevamos directamente a la estación de policía para que ahí lo enjuiciaran y finalmente le dieron unos meses de cárcel” (Entrevista con Ras Wantu, 10 de Diciembre de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Así, aunque con el pasar de los años, dentro del *tataki* Rastafari son cada vez más los ciudadanos etíopes quienes participan de manera directa dentro del proyecto<sup>157</sup>, este cuerpo de seguridad ha sido el principal encargado de mantener el orden y la paz dentro de la zona de su jurisdicción; y aunque como observábamos al inicio de esta sección, los hurtos nocturnos no han desaparecido, lo cierto es que sí han disminuido considerablemente; pero quizá, lo más relevante en términos analíticos, es el hecho de que los Rastafari dentro del contexto etíope, han comenzado a transformar y adaptar tanto sus tradiciones culturales, como su postura y discurso anti-sistémico para así, hacer frente a las problemáticas cotidianas que los aquejan dentro de su vida diaria en la post-repatriación.

Pero dentro del contexto del accionar político y social en los márgenes del Estado, otro tema de relevancia aquí, es el trasfondo jurídico y político que éste proyecto ha implicado; un proyecto que dentro de una forma de Estado fallido, ha desarrollado un tipo de “ciudadanía activa emprendedora” (Duffield, 2006; Beiner, 1995; Cortina, 2001)<sup>158</sup> por parte de un grupo social que en sí, no es considerado jurídicamente como ciudadano en términos nominales, pero que sin embargo, participa activamente en el desarrollo de la comunidad dentro de un contexto en el que el Estado se desvincula de sus obligaciones al

---

<sup>157</sup> Por participación de manera directa dentro del proyecto, me refieran a que cada vez más son los etíopes quienes hacen el trabajo de patrullaje dentro de la zona, pero como ya mencionaba, este patrullaje por parte de los etíopes locales, es solventado económicamente por los Rastafari repatriados y no por el gobierno local.

<sup>158</sup> De acuerdo a estos autores, la ciudadanía activa pone de manifiesto la necesidad de incentivar un determinado tipo de ciudadanía que no es ni pasiva, ni formal, ni legal, sino más bien, una ciudadanía que recupera el sentido de pertenencia y la participación de y hacia la comunidad política; y que no se reduce al ejercicio de unos derechos fundamentales reconocidos en una constitución.

no desarrollar y auspiciar los medios y las herramientas necesarias para garantizar la seguridad pública de la población.

De esta forma, es plausible entender a la ciudadanía, por lo menos vista desde la concepción y atribución que le otorgan los individuos, como un concepto que dentro de un mundo globalizado ha dejado de ser una cuestión basada en la tierra y la sangre, para convertirse en una ciudadanía que sirva como puente para mantener una participación plena y activa de los individuos en la comunidad política (*Cfr.* con Miller, 2002; García y Zambrano, 2005: 70-72). Y en referencia a esto, para cerrar con el capítulo, vale la pena rescatar la postura teórica de Erin MaCleod (2014) cuando opina que la cuestión de la ciudadanía dentro del contexto en el que viven los Rastafari en Etiopía, necesita ser tratada bajo un tipo de ciudadanía alternativa que identifica como ciudadanía cultural<sup>159</sup>; argumentando que durante las últimas décadas, los Rastafari han trabajado dentro de la categoría de la ciudadanía cultural al desarrollar proyectos de mejoramiento social y ayuda humanitaria dentro de las inmediaciones de Shashemane; proyectos que los capacitan de un potencial reconocimiento tanto por parte de la ciudadanía en general, como por parte del Estado etíope en particular, y que en última instancia, esto los puede proveer de mayores argumentos para luchar por el reconocimiento de su ciudadanía etíope en términos legales.

Desde esta postura, la autora establece que los Rastafari en Etiopía han desarrollado iniciativas que trabajan en múltiples niveles, pero que en general, tienen la finalidad de entender las normas culturales, las prácticas y las identidades de los etíopes, para así, ganarse el derecho a ser considerados como parte de la comunidad sin importar los obstáculos para poder acceder a la ciudadanía política; y que por tanto, más allá de luchar en contra de la estructura que les ha negado su derecho a la ciudadanía, utilizan cualquier oportunidad que les sea posible para ganar acceso y visibilidad dentro de la sociedad etíope, es decir, para generar la ciudadanía cultural (*Cfr.* con MaCleod, 2014:199-227).

Y aunque esta postura es bastante interesante por la forma en la que utiliza el concepto de ciudadanía cultural, en lo personal, difiero en el hecho de que los repatriados *generen diversas estrategias con la finalidad de ganarse el derecho al reconocimiento tanto por*

---

<sup>159</sup> MaCleod, utiliza la definición del concepto de ciudadanía cultural de los sociólogos Nick Stevenson (2003) y Jan Pakulski (1997), quienes respectivamente opinan que “la ciudadanía debe de ser vista como una práctica social en la que el énfasis es menor en referencia a las leyes y/o reglas legales, y mayor en referencia a las normas, prácticas, significados e identidades”, y que la ciudadanía cultural, debe ser vista “en términos de la satisfacción de las demandas por una inclusión total en la comunidad social” (MaCleod, 2014:199).

*parte de la población, como por parte del Estado etíope*; ya que si bien, este tipo de estrategias han dado como resultado el hecho de que ciertos individuos y autoridades reconozcan el esfuerzo de los repatriados por desarrollar la comunidad, esto no quiere decir que los Rastafari hayan implementado las estrategias con la finalidad de ser reconocidos, además de que el poco reconocimiento que han ganado a través de esto, no implica que ni las autoridades ni la población, los reconozcan y acepten como miembros de su comunidad imaginada en términos nacionalistas y/o jurídico-políticos, sino más bien, como individuos ajenos a su comunidad que participan activamente en el desarrollo de la misma.

Así pues, lo que yo argumentaría frente a esta situación, es que los Rastafari repatriados han implementado diversas estrategias (como las que ya hemos observado a lo largo del presente capítulo), no con la finalidad de ser reconocidos, sino como una forma de resistencia y oportunidad de acción proporcionada por los intersticios entre la ley escrita y la aplicación de ésta, para así, buscar tener una vida más digna que les facilite y garantice su supervivencia en términos sociales, económicos y políticos.

De esta forma, retomando a Estévez en referencia a otras formas conceptuales de ciudadanía, más que hablar de una ciudadanía cultural, en el caso de los Rastafari repatriados en Etiopía, yo habría de una ciudadanía postnacional/universal que no es más que “el reconocimiento de los derechos ya ejercidos por los inmigrantes que no tienen ciudadanía nacional, pero que participan en la comunidad política y social, y que son universales porque los mismos migrantes los reclaman como derechos humanos y no solamente como derechos ciudadanos” (Estévez, 2008:20).

Bajo estos parámetros, es plausible entender que todas las estrategias que los Rastafari han implementado para hacer frente a sus obstáculos estructurales para ostentar los derechos ciudadanos, son en sí, una forma de reclamar la ciudadanía postnacional/universal, ya que como lo observamos a lo largo del capítulo, dichas estrategias tienen la finalidad de cubrir de una u otra forma, las carencias que se suscitan por el hecho de no ser ciudadanos etíopes.

Dicho esto, el siguiente capítulo tiene la finalidad de observar la forma en la que tras la repatriación, los Rastafari, a la vez que emprenden las estrategias y acciones ya analizadas hasta aquí, generan nuevos discursos públicos y privados, que manifiestan ciertos matices y cambios en referencia a su formación identitaria diaspórica.

## *Capítulo 7: Dinámicas de socialización Rastafari: el juego contextual de las dimensiones identitarias.*

---

*“En Occidente tenemos una idea diferente de los etíopes, sentimos que somos parte de ellos y que ellos son parte de nosotros, pero cuando venimos y nos damos cuenta que somos diferentes, entendemos que ellos no son parte de nosotros y nosotros no somos parte de ellos; por eso mi gente es la gente Rastafari, porque los Rastafari tienen mis mismas tradiciones, pero los etíopes no” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Agosto 1 de 2014, Shashemane, Kebele 010).*

### *Introducción.*

En otros momentos he mencionado que los repatriados de Shashemane, lejos de ser un grupo social homogéneo por su propia identidad colectiva, presentan una gran heterogeneidad interna que por sí misma manifiesta el carácter diaspórico de éstos.

Lo anterior se debe a que si bien, existen algunos parámetros culturales que funcionan como el cemento social que los unifica de manera transnacional, por otra parte, al haber nacido y crecido en diferentes contextos geográficos y socio-culturales, cargan consigo algunos otros *habitus* propios de dichos sitios; lo que en su conjunto hace que en términos de su identidad colectiva se perciben como Rastafari, mientras que bajo parámetros de índole más subjetivos, presentan una variada gama identitaria conformada en los lugares y sociedades de su procedencia.

Erine MaCleod (2009), enfatizando esta heterogeneidad interna cita a uno de sus informantes cuando menciona que “Yo soy africano por herencia y barbadense por parentesco, etíope de nacimiento y británico por registro, americano por naturalización y etíope por repatriación” (MaCleod, 2009:79); pero ¿en términos concretos, de qué forma es posible observar esta heterogeneidad? Este hecho se puede observar en varias de las reuniones cotidianas que los repatriados entablan en su vida diaria, como por ejemplo, la que se suscitó el 24 de Septiembre de 2014 en la propiedad de Ras Kawintseb. Aquel día, Sister Andrea proveniente de Alemania y Ras Zuluman originario de Zimbabue, al encontrarse de visita por Shashemane acudieron a la casa de Ras Kawintseb, pero mientras se desarrollaba la reunión, el portón de la propiedad sonó copiosamente y cuando Tarikwa

acudió al llamado, a lo lejos pudimos observar cómo el vecino Ras Canon atravesaba el jardín junto con dos acompañantes, un hombre de tez blanca y una mujer de tez morena.

Cuando finalmente llegaron al centro del jardín en donde nos encontrábamos reunidos, luego de que Ras Canon presentara a sus acompañantes, Ras Kawintseb expresó algo tan significativo que plasma muy bien el hecho ya mencionado: “esto es Shashemane, Rastafari de todo el mundo congregados en un mismo lugar; ahora, tan sólo aquí tenemos a Ras Canon de Jamaica, Ras Dan de Francia, Sister Hanam de Etiopía, Sister Andrea de Alemania, Ras Zuluman de Zimbawe, Ras Alberto de México, y yo soy de Trinidad y Tobago [risas]; esto es Shashemane, este es el cumplimiento de las profecías<sup>160</sup>” (Diario de campo, Septiembre 24 de 2014, Shashemane, Etiopía).

Otro factor que genera la heterogeneidad de los repatriados, es el de su pertenencia a una organización Rastafari en particular, pertenencia que también es capaz de generar diferentes posturas políticas y espirituales que dentro del contexto de la post-repatriación, hacen plausible la observación de un movimiento múltiple, concomitante y latente: la reunión de una comunidad entera bajo el nombre de Rastafari, y la fragmentación de dicha comunidad bajo la individualidad de las personas como procedentes de una sociedad, cultura y nación en particular, pero también, como pertenecientes a una identidad Rastafari específica.

Partiendo de esto, Minda (1997) enfatiza que los repatriados presentan 2 tipos de identidad, una macro social que se refiere a su identidad general como Rastafari, y una micro social que se refiere a la identidad de una organización Rastafari con respecto a las demás organizaciones dentro de la misma comunidad (1997: 84); y aunque en parte, coincido con su apunte, yo argumentaría que más que hablar de tipos de identidad, sería mejor hablar de diferentes dimensiones contextuales en las que se expresa dicha identidad, además de que a estas dimensiones, agregaría una más que se refiere a la dimensión meso social, es decir, a la que en ciertas ocasiones, se hace presente cuando los repatriados, reproducen su “identidad nacional” de procedencia<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> En esta ocasión, cuando Ras Kawintseb hacía referencia al cumplimiento de las profecías, se refería a la cita bíblica de Isaías 11:12 en la que se lee: “Levantará pendón a las naciones, juntará los desterrados de Israel y desde los cuatro confines de la tierra reunirá a los esparcidos de Judá”.

<sup>161</sup> Cabe resaltar que mi propuesta para retomar las categorías utilizadas por Minda (1997) agregando una más, no se refiere a entender estos niveles analíticos como formas en las que la identidad se presenta por medio de las interacciones sociales micro, macro y meso; sino más bien, al entender a dichas categorías como grupos sociales de pertenencia enmarcados en mayores o menores niveles poblacionales; así, por meso-identidad entenderé aquí a la identidad que los repatriados han desarrollado en tanto pertenecientes a un grupo de

Por todo ello, tomando en cuenta que la identidad es contextual y que se construye a través de discursos, prácticas y posiciones que en ciertos momentos pueden ser contradictorias y antagónicas, es decir que las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas de las prácticas discursivas (*Cfr.* con Hall, 1996), el presente capítulo estará enfocado en realizar un análisis interseccional de la identidad múltiple que los repatriados y sus descendientes presentan frente a diferentes escenarios en el contexto de la post-repatriación.

Con este tipo de análisis, podremos observar que tanto el discurso como la práctica identitaria de los repatriados, denota una múltiple consecuencia afectivo que por una parte está determinado por su espiritualidad Rastafari que los “ata” a su “lugar mítico de pertenencia” (Etiopía), y que como Safran (1991) sugiere, les permite una conciencia etno-comunal y una solidaridad mutua; mientras que por la otra, su identidad como individuos procedentes de un contexto geográfico y sociocultural específico, los impele a elaborar ciertas identificaciones sociales que los “atan” al “lugar del destierro”, es decir, al sitio en el que residieron hasta antes de su “retorno a la tierra ancestral” (*Cfr.* con Brah, 2011:223-226).

En razón de lo anterior, a lo largo del presente capítulo observaremos el desarrollo de pequeños grupos de pertenencia que tienen como característica principal, un dinamismo anclado a contextos y situaciones específicas, es decir, la evolución de grupos situacionales de pertenencia que de acuerdo a Wimmer (2008) se refieren a la “forma en la que los individuos se identifican por medio de diferentes categorías ‘étnicas’ dependiendo de la lógica de la situación en la que están viviendo al momento” (2008: 971).

De tal suerte, la primera sección estará dedicada a analizar la conformación de “grupismos” que como Rogers Brubaker expresa, se desarrollan por medio de mecanismos

---

pertenencia meso social: el de su país de origen; mientras que la macro identidad, la entiendo como aquella que los Rastafari presentan en tanto pertenecientes a un grupo social con dimensiones menores (en términos poblacionales) a las de su grupo meso social (el del país de origen), es decir, en tanto individuos pertenecientes a una colectividad Rastafari presente tanto en Shashemane como en otras partes del mundo; y finalmente, la micro identidad, la entiendo como aquella que los repatriados presentan en tanto pertenecientes a un grupo social de menores dimensiones (en términos poblacionales) con referencia a sus grupos de pertenencia meso y macro (el del país de origen y el de la colectividad Rastafari), es decir, el de la organización Rastafari en particular a la que pertenecen. Así partiendo de dicha categorización, planteo que los Rastafari presentan una identidad múltiple que en la interacción cotidiana, puede privilegiar cualquiera de las identidades aprendidas en sus grupos sociales de pertenencia micro, macro y meso, dependiendo de las circunstancias o contextos específicos en las que se encuentran.

de *Identificación* móviles que se reconfiguran y renegocian dependiendo de las situaciones y contextos específicos. Bajo estos parámetros, partiendo de la premisa de que los Rastafari, al llegar a Etiopía sufren un choque cultural en donde finalmente perciben que su identidad como “etíopes” dista de los cánones culturales que los etíopes locales establecen como parte de su “etiopianidad”, generan discursos re-afirmativos sobre su auto percepción como *etíopes repatriados*, es decir, como etíopes diferentes a los etíopes locales; plantearé que frente a este escenario, la dimensión o el nivel identitario “macro” de los Rastafari repatriados, juega un papel preponderante en la construcción discursiva de los grupismos bajo la forma de “nosotros los Rastafari” y “los otros lo etíopes locales”.

Así pues, luego de observar el desarrollo de estos grupismos, la segunda y tercera secciones estarán dedicadas a exponer la heterogeneidad interna de los Rastafari repatriados, una heterogeneidad que como ya he mencionado, se debe tanto a las características culturales que éstos cargan consigo por el hecho de provenir de diferentes contextos geográficos y socio-culturales, como por el hecho de pertenecer a diversas organizaciones Rastafari. De esta forma, en el análisis de dichas secciones observaremos las diferentes dinámicas sociales que se realizan al interior de la comunidad de repatriados, enfatizando así, que tal y como Sturart Hall (2003) argumenta, las identidades (en este caso de los repatriados), no son singulares, sino constructos socio-culturales edificados de múltiples maneras a través de los discursos, prácticas y posiciones diferentes y mutables, que los individuos adoptan y adaptan bajo contextos y circunstancias particulares.

Hecho esto, pasaremos a la cuarta y última sección del presente capítulo, que estará dedicada a estudiar el desarrollo identitario de los *Rastafari libres*, es decir, de los niños y joven Rastafari de segunda y tercera generación que a diferencia de sus padres o abuelos, ya han nacido y crecido dentro del contexto etíope. La citada sección, estará dividida en dos sub-apartados en los que observaremos la forma en la que los cronotopos de la cultura familiar y de la educación institucionalizada, repercuten directamente sobre el desarrollo identitario que estos niños y jóvenes se forman, un fenómeno identitario que dista tanto de los parámetros culturales Rastafari como de los del campo cultural etíope, y que en su conjunto, los provee de un capital social, cultural y político para transitar entre diversas capas identitarias dependiendo de los escenarios y las situaciones en las que se encuentran; situación que en ultima instancia, nos lleva a indagar si bajo el cambio identitario que estos

individuos experimentan, los discursos de la repatriación que sus padres generan, se perpetúan o se modifican dentro de la cosmovisión de estas nuevas generaciones.

### *7.1. La dimensión identitaria “macro” como generadora de grupismos en el contexto de la post-repatriación.*

Mi segunda estancia de campo en Shashemane (Mayo-Junio de 2017) estuvo marcada por un proceso en el que la comunidad de repatriados se debatía por decidir, de manera individual, si debían reconocer o no su posible ascendencia Oromo.

Dicho debate se había presentado por el hecho de que a través de ese reconocimiento, las autoridades del *Kebele* 010 de Shashemane estaban, bajo su propia jurisprudencia, en posibilidad de otorgar a los Rastafari, el derecho de portar la credencial de identificación nacional mejor conocida como credencial del *Kebele*. Y aunque en el capítulo anterior ya observamos la forma estratégica en la que los jóvenes Rastafari de segunda y tercera generación tramitan dicho documento para poder acceder a ciertos derechos ciudadanos, la importancia de resaltar aquí el debate que suscitó este nuevo proceso entre los repatriados, es la de que a pesar de que se dicen ser “etíopes que han regresado a casa”, en realidad, se perciben como etíopes diferentes y diferenciados del resto de la población nacional.

Este nuevo proceso para la obtención de las credenciales se generó cuando un grupo de Rastafari (de entre los que se encontraban Priest Paul, Itabaruka<sup>162</sup> y Teddy Dan) argumentaron ante las autoridades del *Kebele* 010 que la comunidad de repatriados afrodescendientes provenientes del Caribe, eran descendientes del grupo étnico Oromo asentado en el centro-sur de Etiopía y países como Kenia y Somalia, debido a que “se sabía que algunos Oromo del Este de Harar, habían sido capturados por musulmanes para ser vendidos en Irak; y que posteriormente habían sido transportados a Europa y América para convertirse en esclavos en la época de la conquista [entre los siglos XVI y XIX]; y que por esa razón, en países como Jamaica existían palabras de origen Oromo como *Tukuma* y *Babboo*” (Entrevista con Teddy Dan, Mayo 15 de 2017; Shashemane, *Kebele* 010).

Fue así que tras una negociación con diferentes autoridades tradicionales asentadas en el estado federativo Oromo, los Rastafari tuvieron la capacidad de conseguir las credenciales de identificación nacional al ser reconocidos (no por el gobierno Federal, sino por las

---

<sup>162</sup> Itabaruka es un Rastafari originario de Jamaica repatriado a Etiopía desde Inglaterra; no está afiliado a alguna mansión Rastafari en particular.

instancias gubernamentales a nivel local) como descendientes de personas Oromo. Pero lo relevante de todo este hecho, es que se generó una controversia en la que los repatriados se debatían por aceptar o no su ascendencia Oromo.

Quienes estaban a favor (al menos 20 personas; aunque se debe de tomar en cuenta que para cuando yo registré los datos, todo este proceso apenas comenzaba) argumentaron que durante toda su vida se habían estado reivindicando como descendientes de africanos y que por ello, además de las pruebas históricas que tenían sobre su ascendencia Oromo; la idea de reivindicar su vínculo con dicho grupo étnico respondía al hecho de que en Etiopía, de entre todos los grupos étnicos, los Oromo (que en términos numéricos representan el segundo grupo étnico más grande de Etiopía), eran uno de los *grupos africanos* más representativos debido a que éstos,

“son descendientes de *Cam*, es decir descendientes de la tierra de *Cush* [Etiopía]; mientras que los Amhara y Tigrña son descendientes de *Sem*, de las tierras de Arabia; y de hecho, si nos comparamos físicamente, *los africanos* que nacimos en el Caribe nos parecemos más a los Oromo que a los Amhara y eso es porque los Oromo son africanos mientras que los Amhara son árabes [...] el idioma Ge'ez<sup>163</sup> y Amhárico son lenguas árabes; pero el Oromiffa es una lengua africana de *Cush*” (Entrevista con Itabaruka, Mayo 24 de 2017, Shashemane, *Kebele* 01).

Mientras que por su parte, quienes estaban en contra de la moción, establecían que sus sentimientos por Etiopía y por el emperador Haile Selassie I, es decir su identidad como Rastafari con una concientización diaspórica, provenía de la información histórica que habían aprendido en sus países de procedencia por medio de las diferentes Ordenes de su afiliación, información que,

“al estar construida desde un punto de vista Amhara, nos dicta una historia sobre cierto orgullo Amhara en el sentido que éste fue el pueblo que no permitió la conquista de Etiopía y de que éste fue el pueblo de donde surgió el linaje sagrado de los emperadores etíopes; además de que también es una historia que nos enseñó que los Oromo y los Amhara han sido *tribus* antagónicas y debido a que la línea davídica [el linaje del Rey David de Israel] en Etiopía está representada por la *tribu* Amhara, nuestra postura como Rastafari nos impulsa a pensar que el convertirnos o el aceptar un origen Oromo, sería como darle la espalda a su majestad Haile Selassie y sería algo así como una blasfemia” (Entrevista con Ras Kawintseb, Mayo 21 de 2017; Shashemane, *Kebele* 010).

Entonces, frente a todo este proceso, ¿los Rastafari que apoyaban la moción, se reivindicaban como etíopes-Oromo, mientras que los que no la apoyaban, lo hacían como

---

<sup>163</sup> El idioma Ge'ez perteneciente a la familia lingüística semítica que era utilizado por los clérigos y aristócratas del antiguo imperio etíope.

etíopes-Amhara? Una Rastafari que apoyó la moción y que a través de ello realizó el proceso para la obtención de su credencial, nos da la respuesta por parte del bloque de aquellos que aceptaron su origen Oromo:

“En Etiopía existen diferentes *tribus* y nosotros tenemos que explotar eso; Shashemane está dentro del territorio que es gobernado por los Oromo así que nuestra negociación tenía que ser con el gobierno Oromo y por eso nos convenía argumentar que nosotros éramos descendientes Oromo para que así pudiéramos tener acceso a la credencial [...] el hecho de que acepte mi ascendencia Oromo y que frente a las autoridades me *haya convertido en Oromo* no significa que mi vida como Rastafari cambie, [...] para obtener la credencial simplemente tuve que cambiar mi nombre por uno Oromo, así que de llamarme *Askale Selassie*, pasé a llamarme *Biffu Baboo*; eso fue todo, no es verdad que en todo ese proceso las autoridades nos hagan pasar por un ritual para convertirnos en Oromo, no es verdad que en ese ritual tengamos que comer carne cruda y tampoco es verdad que nos tenemos que convertir en musulmanes; simplemente somos etíopes con origen Oromo pero el hecho de que tengamos ese origen no quiere decir que sigamos las mismas tradiciones que tienen los Oromo que viven aquí; nuestro origen Oromo nos hace ser etíopes y simplemente se trata de eso” (Entrevista con Mama Askale Selassie<sup>164</sup>, Mayo 23 de 2017; Shashemane, *Kebele* 010).

Es decir que bajo esta postura, podemos observar que el contexto político de Etiopía, aquel que bajo la nomenclatura de la “federación” promueve un gobierno escalonado, posibilitó este proceso al ser el gobierno local (Oromo) y no el gobierno del poder Federal, el que gratificó la moción de los repatriados que por considerarse como descendientes Oromo, les otorgó una credencial municipal que los convirtió en *cuasi* ciudadanos sin que este reconocimiento político demandará la asimilación cultural de los solicitantes; es decir sin que éstos tuvieran que dejar de ser individuos Rastafari para convertirse en individuos Oromo; sino más bien, al reconocerlos como individuos Rastafari que por su origen Oromo tienen el potencial derecho (Federal) de conseguir la ciudadanía nominal etíope.

Mientras que por su parte, el otro bloque de repatriados llegaban a una conclusión similar desde su propio punto de vista:

“Generalmente cuando nosotros llegamos a Etiopía nos damos cuenta de que nuestra cultura es diferente a la de los etíopes, llámalos Oromo, Amhara, Tigriña, Wolayta, Gurage o lo que sea; así que nosotros no somos etíopes-Oromo o etíopes-Amhara, somos etíopes-Rastafari y lo ideal sería que se nos reconociera como tal, es decir como un grupo que puede ser considerado como parte de los diferentes grupos que conforman la nación; un grupo que tiene su propia bandera que es la bandera imperial etíope, un grupo que está asentado mayoritariamente en Shashemane, un grupo que mayoritariamente habla inglés, un grupo que tiene su

---

<sup>164</sup> Mama Askale Selassie es una Rastafari originaria de Jamaica repatriada a Etiopía desde Inglaterra; es adepta a la Orden Nyahbinghi.

propia espiritualidad, su propia forma de alimentarse y su propia forma de vivir”  
(Entrevista con Ras Kawintseb, Mayo 21 de 2017, Shashemane *Kebele* 010).

Es decir que esta postura, nuevamente invocando el contexto político etíope, aquel que establece su carácter pluricultural bajo el desarrollo de una identidad nacional de base étnica, vislumbraba la necesidad (aunque no muy esgrimida por la mayoría de los repatriados) de ser reconocidos como ciudadanos etíopes, pero no bajo la asimilación (ya sea cultural o de nomenclatura) hacia cualquier otro grupo étnico de la nación, sino bajo el reconocimiento de los Rastafari como un *grupo étnico* más de la nación. Lo que en todo caso, nos lleva a concluir que bajo todo este proceso, los repatriados (de ambos “bandos”) no se consideraron ni como etíopes-Oromo, ni como etíopes-Amhara, ni como etíopes con cualquier otra denominación que no fuera la Rastafari; y de hecho, esta postura es tan común, que en otro momento anterior a todo este proceso, Ras Ibi la reprodujo en los siguientes términos:

“Personalmente me considero como un etíope porque mi espíritu es etíope sin importar mi color de piel y mi país de nacimiento; pero eso no quiere decir que yo tengo que seguir las mismas tradiciones que los etíopes. Hay cosas de los etíopes que me gustan y que puedo aceptar, cosas que puedo integrar a mi vida sin que esto signifique que altere mi vida y cultura Rastafari, pero aunque me considere como etíope, esto no quiere decir que esté dispuesto a aceptar la forma de vida de los etíopes; porque yo vine aquí para vivir en mi Terra Prometida pero no para vivir como etíope, sino como Rastafari que por ser etíope ha regresado a su hogar”  
(Entrevista con Ras Ibi, Julio 30 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Así pues, la finalidad de la presente sección es la de analizar la forma en la que en el contexto de la post-repatriación, los Rastafari, en tanto detentores de una metanarrativa que los identifica y unifica, reconstruyen su discurso identitario dependiendo de las situaciones contextuales que viven día a día; discurso que mientras reivindica su pertenencia a Etiopía, genera una frontera simbólica socio-cultural de distinción al enfatizar que su “identidad como etíopes”, no los hace ser iguales al resto de los etíopes que conforman la nación.

Y aunque en términos culturales, tanto las identidades de los ciudadanos etíopes como las de los Rastafari son muy diversas entre sí; en las actividades de la vida cotidiana y en la interacción latente entre los Rastafari y los etíopes, estas diferencias internas tienden a diluirse discursivamente creando grupos sociales de pertenencia englobante que más que resaltar su heterogeneidad interna, afirman su homogeneidad, para así, hacer una distinción mutua en referencia al “otro” grupo social en cuestión.

Un ejemplo de ello nos lo proporciona Sister Fikerte quien desde su propia óptica como una Rastafari repatriada auto-percibida como etíope, genera el siguiente discurso para diferenciarse a ella y a los Rastafari del resto de los etíopes que conforman la nación:

“Aunque yo soy etíope, soy diferente a los etíopes que nacieron aquí porque yo vengo de una colonia [Jamaica] y eso me hace ser diferente; por ejemplo yo tengo mucho cuidado de mi propia persona, visto ropas limpias y diario me las cambio, pero los etíopes usan la misma ropa por tres o cuatro días; yo limpio mi casa diario, pero los etíopes la limpian una vez por semana; yo no como carne, pero los etíopes si lo hacen cuando tienen la oportunidad. Nosotros [los Rastafari repatriados] venimos de Occidente, somos etíopes pero etíopes del extranjero, así que nosotros tenemos conocimientos que ellos no tienen y ellos tienen conocimientos que nosotros no tenemos [...] por ejemplo, como una mujer etíope-Rastafari soy diferente a una mujer etíope nacida aquí porque yo cocino comida diferente a la que cocinan ellas; porque incluso si yo hago *injera*, éste será diferente al de ellas, y si ellas cocinan comida *ital* estilo jamaicano, ésta también será diferente a la mía; ellas tiene una forma etíope de hacer las cosas y yo tengo una forma Occidental y Rastafari de hacer las cosas” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Octubre 17 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Es por ello que este fenómeno social, tiende a generar un tipo de ambivalencia en el que la concientización diaspórica de los individuos del grupo en cuestión es capaz de desarrollar sentimientos de múltiples pertenencias entre los territorios y sociedades que dentro del discurso diaspórico (es decir como categorías empíricas) representan “el hogar y el no hogar”; es decir que mientras que los Rastafari repatriados argumentan que “Etiopía es su hogar” y que ellos son etíopes que nacieron “en el exilio”, al mismo tiempo, al darse cuenta que su identidad dista de los parámetros culturales que ostentan los etíopes locales (cada uno con sus particularidades étnicas), generan un discurso en el que se ven a sí mismos como etíopes que aprendieron y que reproducen características culturales de aquellos lugares distantes y distintos a Etiopía.

Frente a este tipo de disyuntiva, Tölölyan (1996) argumenta que es muy plausible hablar de individuos y comunidades que dependiendo de las circunstancias y contextos, se comportan como diaspóricos en algunos momentos (en el contexto que identifican como “el no hogar”), y como “étnicos” en otros (en el contexto que identifican como “el hogar”), y que más importante aún, transitan de uno a otro, ya que la movilidad, tanto interna como externa, es una característica de las diásporas contemporáneas (1996: 18).

Así pues, desde estos parámetros es plausible identificar a los Rastafari como individuos detentores de una identidad con concientización diaspórica (cuando los individuos se encuentran fuera del considerado hogar), pero a la vez, como un grupo con identidad

“étnica” (cuando los individuos se encuentran en el considerado hogar). Pero ante dicha posibilidad, el lector ya habrá notado que al referirme a la identidad “étnica” de los Rastafari dentro del contexto etíope de la post-repatriación, he entrecomillado lo *étnico*; y la razón de ello, tiene que ver con el hecho de que no por seleccionar este concepto operativo para mi particular caso de estudio, sostenga la idea de que los Rastafari en Etiopía conforman un *grupo étnico* bajo las interpretaciones antropológicas clásicas en torno a este concepto<sup>165</sup>. De hecho, cabe mencionar que Ababu Minda (1997) ya ha realizado un acercamiento teórico en torno a los Rastafari como un grupo étnico dentro del contexto etíope; acercamiento que al estar sustentado en las teorías clásicas de los enfoques esencialistas y primordialistas, estimo como bastante problemático y hasta forzado<sup>166</sup>; por lo que aquí, lejos de argumentar las posibilidades de una etnicidad esencializada Rastafari en el contexto etíope, sostendré el enfoque sobre la “eticidad sin grupos étnicos” que algunos teóricos de la diáspora como Rogers Brubaker han generado en torno a la temática del llamado “conflicto entre grupos étnicos”.

En este tenor, para estudiar *la etnicidad* y el conflicto entre los grupos dentro de contextos diaspóricos, dice Brubaker que es necesario romper con las categorías clásicas de la etnicidad, es decir, dejar de lado la idea de que el conflicto étnico necesariamente se refiere al conflicto entre grupos étnicos, ya que dicho conflicto, puede ser generado por una serie de atributos que se pueden encontrar entre individuos o entre grupos de individuos que dentro de las categorías y los enfoques tradicionales de la etnicidad, no necesariamente son considerados como étnicos (*Cfr.* con Brubaker, 2002).

Es por ello que para entender este tipo de conflictos, es necesario percibir a los grupos sociales de adscripción “como entidades variables y contingentes más que como algo fijo y dado”; es decir, entender a los grupos como un conjunto de individuos que se aglomeran

---

<sup>165</sup> En un estudio previo, haciendo uso sobre los diferentes enfoques teóricos de la etnicidad, he argumentado las posibilidades de considerar a los Rastafari como un grupo étnico. Sin embargo, éstas estuvieron enfocadas bajo el contexto específico de Jamaica, un contexto bastante distinto al que los repatriados afrontan en Etiopía, por lo que las posibilidades para hablar sobre un grupo étnico Rastafari en Etiopía, se ven considerablemente desfavorecidas. Para una referencia más profunda, ver Romero (2013).

<sup>166</sup> Este no es el lugar ni el momento para debatir la postura teórica de Minda en referencia a la etnicidad de los Rastafari dentro del contexto etíope; sin embargo, basta con mencionar que al hacer uso del enfoque esencialista de Ernest Cashmore en el que se plantea que un grupo étnico es aquel que está conformado por un grupo de personas unificadas bajo una tradición cultural en común, un origen geográfico común, unos ancestros comunes y una lengua en común; obvia el carácter diaspórico de los Rastafari al invisibilizar la heterogeneidad interna del grupo, una heterogeneidad que hace que no contengan tradiciones culturales en común, así como tampoco tienen lugares de origen, ancestros y lenguas en común.

bajo “eventos que suceden en momentos determinados, bajo circunstancias determinadas y en contextos determinados” (Brubaker, 2002:168); lo que aplicado en el caso de los repatriados, nos deja en la posibilidad de observar que si bien, los Rastafari que llegan a Etiopía lo hacen portando una serie de atributos culturales propios de su lugar de origen, formando así, un grupo heterogéneo de pertenencia que no necesariamente está unificado bajo los parámetros de un lenguaje, ascendencia, lugar de procedencia y características culturales en común; frente al choque cultural y la interacción con “otros” que consideran muy diferentes a ellos mismos, comienzan a generar una forma de grupismo al categorizar a los “otros” y al ser categorizados por éstos, como grupos de individuos diferenciados; desencadenando así, sentimientos de pertenencia hacia una comunidad imaginada que aunque externamente se percibe homogénea, internamente es en realidad, heterogénea en cuanto a sus características de identidad cultural<sup>167</sup>.

Pero, ¿a qué voy con toda esta argumentación teórica en torno al desarrollo de grupismos dentro del contexto etíope? Todo lo anterior cobra sentido cuando consideramos que a su llegada a Etiopía, los Rastafari tienen que afrontar el proceso estructural sobre las imposiciones de las leyes migratorias y el proceso del encuentro social en donde la base de la ciudadanía etíope los identifica como extranjeros o individuos ajenos a su comunidad imaginada; proceso que es capaz de crear fronteras políticas, sociales y culturales entre el “nosotros” y los “otros” bajo los parámetros que ya hemos observado aquí, es decir, bajo los parámetros de la creación de grupismos que como veremos más adelante son bastante móviles y reconfigurables.

Ahora bien, ¿a través de qué canon se puede observar el desarrollo de dichos grupismos? En el escenario de la post-repatriación de los Rastafari en Shashemane, todo este proceso se puede dilucidar mediante la formación de una comunidad imaginada que sobre todo, se edifica bajo dos esferas socioculturales de identificación: la del campo cultural del *ser occidental* y la del campo cultural de su macro-identidad, es decir la del *ser Rastafari*;

---

<sup>167</sup> De hecho, aunque el contenido cultural compartido es una característica importante de la etnicidad, Daniel Gutierrez (2008) argumenta que en ciertos contextos, también se debe de tomar en cuenta que la esfera de la cultura no necesariamente es la esencia misma de la etnicidad, ya que por ejemplo, los Kachin y los Shans de Myanmar que en sí no constituyen unidades lingüísticas o culturales, es decir no forman un grupo étnico en términos de sus características culturales compartidas, si son por lo contrario, unidades sociales comunes compartidas que a través de las relaciones comerciales y sociales, se garantizan la unidad social ahí en donde no comparten la cultura pero que sin embargo, si comparten un sentido de etnicidad (2008:25).

esferas que aunque aquí las analizaré por separado, no necesariamente se encuentran aisladas en el discurso y la práctica cotidiana de los repatriados.

En cuanto a la primera, uno de los factores de distinción que crea el grupismo entre los Rastafari y los etíopes locales, es la percepción que los primeros tienen sobre algunos hábitos salubres y de proxemia “no occidentalizados” de los segundos; es decir, la contracción de fronteras (Wimmer, 2008) culturales que hace que “los dos grupos” sean percibidos como diferentes y diferenciados entre sí.

En referencia a éstos, una cita empleada más arriba sobre una entrevista con Sister Fikerte, ya nos daba algunas pistas sobre los preceptos culturales de diferenciación en términos de los hábitos de higiene; y aunque las razones por las que los etíopes locales no cambian sus ropas de manera cotidiana y no mantienen sus manos limpias pueden ser de variada índole incluyendo la poca infraestructura para el suministro del agua y los bajos recursos monetarios para conseguir ésta; lo importante de resaltar aquí, es que bajo la visión de los repatriados, los hábitos de higiene se convierten en un elemento de distinción que genera el grupismo toda vez que los repatriados, sin importar su lugar de nacimiento, se auto-perciben de manera homogénea como personas occidentalizadas que aprendieron hábitos de higiene que “los etíopes no tienen” por el hecho de “no ser occidentales”.

Otro parámetro que desde la esfera sociocultural del *ser occidental* es capaz de crear los grupismos, es el de la proxemia, que en Etiopía, rompe con los parámetros culturales que los repatriados aprendieron en sus sociedades de procedencia:

“En Inglaterra, cuando vas al banco y es tu turno tienes privacidad entre el cajero y tú; pero aquí la privacidad no existe, aquí, cuando es tu turno sientes la mirada de todo mundo y todos están atentos a la transacción que vas a realizar; y eso también sucede en el autobús o en la calle, en cualquier lugar todas las personas están muy pegadas entre sí [...] otra cosa *muy extraña* de los etíopes es la forma en la que se toman de la mano; aquí la gente se toca todo el tiempo y en Occidente no; allá incluso el tocar a las personas es una cuestión sexual y por tal motivo las personas no tienen mucho contacto entre ellas, pero aquí es diferente; aquí puedes ver a dos hombres caminando juntos de la mano. Cuando yo vi eso por primera vez dije ‘*bumboclaat fuego a esos batiman*<sup>168</sup>’, pero luego supe que eso era algo normal, que eso no quería decir que como en Occidente, las personas fueran homosexuales; así que aquí el que dos hombres se tomen de la mano no es algo *desagradable o malo*; aunque eso no quiere decir que yo por ser etíope y por estar aquí, tenga que hacer lo mismo, porque además

---

<sup>168</sup> De acuerdo a Reynolds (2006) *Bumboclaat* es una expresión del potois jamaicano para expresar sorpresa, excitación o disgusto; mientras que *Batiman* es la forma en la que los Rastafari denominan a las personas homosexuales.

de ser etíope, soy Rastafari y como Rastafari sé que eso está mal” (Entrevista con Michael Smith, Noviembre 3 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Y aunque las pautas de la proxemia pueden variar no sólo de país en país, sino de región en región dentro de un mismo país dependiendo de las características socio-culturales de los grupos asentados en el lugar, en donde por ejemplo, factores como la religión juegan un papel importante en la construcción de dichas pautas; en esta ocasión, Michael Smith generalizó la proxemia de los “occidentales” a la vez que al percibirse como uno de ellos, generó una medida de distinción entre él y los etíopes locales, desarrolló así, una forma de grupismo entre “los occidentales y los etíopes locales”; a la vez que dentro de su misma argumentación, estableció el hecho de que al ser un etíope-Rastafari no tenía por qué seguir las mismas pautas culturales que los etíopes locales, puesto que sus parámetros culturales Rastafari en torno al contacto físico, lo instan a no tomar de la mano a otra persona de su mismo género. Bajo estos parámetros, lo que podemos observar es la contracción de las fronteras sociales y culturales en donde el repatriado, hace una distinción entre él como un etíope-Rastafari-occidental, frente a otros etíopes (los locales) que manifiestan características culturales diferentes a las de él.

Pero ahora que ya hemos entrado en materia sobre las características culturales Rastafari que también son capaces de crear fronteras simbólicas entre los detentores de éstas y los etíopes locales, cabe destacar que debido a que una porción importante del campo cultural e ideológico Rastafari está anclado a enseñanzas, preceptos e interpretaciones bíblicas; los principales generadores de las fronteras culturales (Wimmer, 2008) o de los grupismos (Brubaker, 2002) entre individuos Rastafari y etíopes locales, tienen que ver con la dimensión “macro” de la identidad Rastafari en términos de su espiritualidad:

“Hay muchas prácticas de los etíopes que a mí como Rastafari no me gustan; por ejemplo, la forma en la que ven a Haile Selassie I, y no me refiero al hecho de que no lo vean como un Dios, sino que por ejemplo, en la escuela, a los niños se les enseña más cosas sobre Meles Zenawi [el ex primer ministro de Etiopía] que sobre Haile Selassie I el gran modernizador de Etiopía, el hombre que trajo el desarrollo al país, el padre de África [...], otra cosa que tampoco me gusta de los etíopes, es todo lo que tiene que ver con la matanza de animales porque incluso hay etíopes que hasta comen la sangre de los animales [...], la perspectiva actual que la iglesia ortodoxa tiene sobre Cristo, también es otra cosa que no me parece buena, ya que en la actualidad, cuando entras a una iglesia ortodoxa, tú sólo puedes ver imágenes de un Cristo blanco, europeo, así que como Rastafari eso tampoco me gusta; y otra cosa que tampoco me gusta es la mutilación genital de las mujeres que también es algo muy común entre los etíopes” (Entrevista con Priest Shaz, Octubre 2 de 2014, Addis Ababa).

Y aunque por ejemplo, ni la ingesta de sangre ni la ablación genital femenina son prácticas extendidas entre toda la población etíope<sup>169</sup>, a la vez que por otra parte, no todos los Rastafari están en contra del sacrificio animal para la alimentación humana; en esta ocasión, Priest Shaz, lejos de resaltar la heterogeneidad interna de los dos grupos, acentuó una homogeneidad imaginada al percibir a todos los etíopes por igual, y al insinuar también, que la visión generalizada de los Rastafari ve las prácticas etíopes de la misma forma que él, por lo que en su comentario, podemos vislumbrar la presencia de grupismos de diferenciación que acentúan homogeneidades internas entre ambos grupos que en realidad, no existen como tal.

Hasta aquí hemos observado el desarrollo de grupismos que discursivamente tienden a reducir la diversidad cultural interna de los miembros de cada grupo. Sin embargo, al tener en cuenta que en la práctica social se vislumbra una gran heterogeneidad interna dentro de la que los actores sociales se convierten en individuos activos con agencia social que tienen la capacidad de transitar discursiva y prácticamente entre el desenvolvimiento de diversas identidades de pertenencia; la siguiente sección estará enfocada en analizar la forma en la que los repatriados, lejos de auto-percibirse como miembros de una colectividad, de un *todo* Rastafari, contraen sus propias fronteras sociales y culturales generando con ello, grupos fragmentados de individuos bajo la base de la dimensión meso-identitaria.

### *7.2. La dimensión identitaria “meso” como incentivo para el desarrollo de relaciones sociales más profundas entre repatriados “connacionales”.*

Una de las escuelas primarias más emblemáticas de Shashemane es la “*Jamaica Rastafari Development Community School*” (JRDC por sus siglas en inglés); un proyecto comunitario que al ser impulsado en 1997 por algunos Rastafari de origen jamaicano, tuvo tanto éxito que para el 2003, con el auspicio de la organización de las 12 Tribus de Israel fue registrado ante el Ministerio de Educación de Etiopía para impartir clases oficiales.

Este proyecto es emblemático porque a través del subsidio de la comunidad Rastafari internacional, tanto jóvenes Rastafari como etíopes locales tienen acceso a la educación, además, porque su calidad académica es un referente importante dentro del nivel escolar

---

<sup>169</sup> De hecho, por ejemplo, la ingesta de sangre sólo se da bajo ritualidades específicas dentro de algunos grupos étnicos como los Surma y los Mursi del sur de Etiopía.

primario de la zona. Sin embargo, lo que me interesa resaltar sobre este proyecto, es la disputa interna que se ha generado alrededor de esta institución; disputa que tiene que ver directamente con el nombre de la misma.

En este tenor, el cuerpo directivo de la institución sostiene que la idea de incorporar *Jamaica* al nombre de la escuela, fue tan sólo una estrategia política para que las autoridades de la isla caribeña pudieran observar que la comunidad Rastafari enaltece el nombre de la nación, y para que a través de ello, el Estado jamaicano interviniera diplomáticamente en la resolución para el reconocimiento de la ciudadanía etíope que los repatriados piden; sin embargo, para muchos otros miembros de la comunidad, y sobre todo, para aquellos que no provienen de Jamaica, “el hecho de ponerle *Jamaica*, reforzó la idea local de que todos los Rastafari somos jamaicanos; pero además, esa decisión atentó contra nuestra idea de percibirnos como etíopes y por ende, de buscar que las autoridades y el pueblo de la nación nos reconozcan como tal” (Entrevista con Ras Kawintseb, Noviembre 16 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero ¿por qué reseñar esta discusión, en el marco de un análisis que tiene la finalidad de presentar el desarrollo de fragmentaciones sociales en el nivel “meso” identitario (el del origen nacional) intracomunitario Rastafari? La razón de ello tiene que ver con el hecho de que a través de la misma, podemos observar la presencia de una identidad múltiple que los repatriados (en este caso los de origen jamaicano), reproducen como un hecho social latente que se puede percibir en una cantidad importante de comunidades con concientización diaspórica: el hecho de que sus miembros, recurren tanto a narrativas colectivas de su experiencia histórica como grupo en el *exilio* que les permiten forjar vínculos con el lugar al que consideran como su *hogar*, como a experiencias que también estrechan un relación diferenciado respecto a su lugar de residencia en el *exilio* (Safran, 1991).

Y dado que en algunos capítulos precedentes ya he analizado las narrativas históricas y los discursos diaspóricos que los Rastafari implementan para sostener su idea sobre Etiopía como “el lugar de origen”, para estos momentos, lo que me interesa resaltar es la forma en la que en el contexto de la post-repatriación, el lugar que con anterioridad se consideraba como el “no hogar”, es decir el lugar de procedencia de los repatriados, toma mayor relevancia simbólica en la vida de éstos; una relevancia que en el caso de los Rastafari jamaicanos, se puede observar en la decisión que tomaron para incorporar *Jamaica* al

nombre de la institución. Por ello, bajo todo este proceso, podemos observar la apropiación de un discurso de bi-pertenencia en el que en situaciones y contexto específicos, aflora la idea polarizada de lo que significa “el hogar” y “el no hogar”; y aunque este tipo de discursos situacionales de identidad y pertenencia son, en la práctica cotidiana de los repatriados, bastante esquivadizos, efímeros y poco visibles, un ojo etnográfico más agudo y la implementación de ciertas estrategias de investigación, son capaces de permitirnos encontrar el extremo del hilo que desenmarañe la madeja de sentimientos encontrados que los repatriados experimentan con respecto a la construcción de su identidad multisituada.

Un ejemplo de ello lo podemos observar en el caso de Ras Trika, cuando el 4 de Agosto de 2014, el repatriado y yo nos encontrábamos en su tienda de abarrotes sentados frente a la laptop con la finalidad de ver algún video. En aquella ocasión, cuando Ras Trika terminó de atender a uno de sus clientes, revisando los *DVD's* que tenía guardados en una caja de cartón, se inclinó por uno que no contenía carátula ni rotulación alguna, y ansioso por saber que era lo que aquél disco contenía, tras ponerlo en el reproductor del ordenador, comenzaron a surgir de la pantalla diversas imágenes de los *ghetos* kingstonianos seguidas de la *Cultural Yard* de Trench Town y de las instalaciones de los *Studio One*.

El disco que Ras Trika había seleccionado contenía el documental *Natural Mystic Reggae* dirigido por David Comeillas, y mientras la sucesión de imágenes continuaba su camino presentando algunos otros lugares emblemáticos de la capital jamaicana, Ras Trika, visiblemente emocionado, finalmente comenzó a relatar lo siguiente:

“oooohh hombre, todo esto me recuerda a mis años de juventud, cuando yo vivía en Kingston... ¿sabes? Jamaica es un buen lugar, hay mucha naturaleza, pero... el problema es su gente y su gobierno; porque la política ha creado un malestar social muy grande, pero ¿sabes? Si esos políticos no existieran, Jamaica sería un lugar hermoso para vivir. Esos lugares que estás viendo me recuerdan a mi familia, los días que pasaba en esos lugares con alguna mujer, o la comida que comía en esos lugares [...] Jamaica le ha dado al mundo los mejores músicos, el Rockstady, el Ska y sobre todo el Reggae es *nuestra música nacional*, todo mundo conoce Jamaica por Bob Marley, la música es de lo mejor que Jamaica le ha dado al mundo y esa es una de las cosas que me hacen sentir *orgullo por Jamaica*; otra cosa es el deporte, sobre todo los corredores de velocidad; todo mundo conoce a *nuestros* corredores, también *nosotros somos* productores de buenos deportistas; las artes y el deporte son dos de las cosas más fantásticas que Jamaica le ha dado al mundo y gracias a eso muchas personas saben quiénes *somos nosotros los jamaicanos*, por eso, cuando pienso en Jamaica, prefiero pensar en esas cosas buenas que tiene *mi país* y no en las cosas malas como la violencia y la pobreza” (Diario de campo, Agosto 4 de 2014, Shashemane, Etiopía).

Y mientras Ras Trika relataba estas palabras con gran entusiasmo, tras mi estupor por observar cómo este repatriado había cambiado radicalmente su discurso, aquel que en contadas ocasiones me había compartido para hacerme saber su autopercepción como “etíope que había regresado a su verdadero hogar”; aprovechando un momento de silencio, inquirí en lo siguiente: “pero antes me habías dicho que estabas aquí porque eres un etíope que regreso a casa y que te disgusta cuando los etíopes locales te gritan *faranji* o jamaicano; entonces, sin importar el lugar en donde hayas nacido y en donde te encuentras ahora ¿si tuvieras que definirte como perteneciente a una país, cuál sería?”, a lo que mi interlocutor, respondió lo siguiente sin apartar su mirada de la destellante pantalla del computador:

“Jamaica es el lugar en donde nací y por esa razón yo siempre amaré y respetaré a Jamaica; yo amo Jamaica porque es el lugar donde adquirí mi conciencia Rastafari y gracias a eso me di cuenta que tenía que regresar a vivir en mi verdadero hogar; así que por esa razón yo no puedo negar mi origen, yo digo con orgullo que soy jamaicano, porque para mí, ser jamaicano es ser serio ante la vida, es ser consciente de la situación y ser militante para que las cosas cambien, ser jamaicano es tener la conciencia de saber que soy etíope y como tal, de haber hecho lo necesario para regresar a vivir a mi verdadero hogar” (Diario de campo, Agosto 4 de 2014, Shashemane, Etiopía).

La posición que Ras Trika tomó frente a mi cuestionamiento, ejemplifica el desarrollo multisituado y multisituacional de la identidad que los miembros de esta comunidad han desarrollado en su vida en la post-repatriación; una identidad que discursivamente se modifica (contrayendo y expandiendo sus fronteras dependiendo de las circunstancias) para proveerlos, de la capacidad de transitar entre el *ser etíope*, el *ser occidental*, el *ser Rastafari* y el *ser jamaicano* (o de cualquier otra denominación nacional) entre muchas otras adscripciones que en su conjunto, no excluyen a las demás, sino que por el contrario, las enriquecen en el proceso de la sociabilización cotidiana. Pues aunque públicamente, los repatriados tienden a reproducir un firme discurso de su pertenencia a Etiopía, en un plano más íntimo y quizá de manera inconsciente, suelen presentar, a la vez, ciertas pautas de comportamiento que visibilizan su atadura emocional y cultural al lugar de su procedencia.

Un claro ejemplo sobre esto es el de Ras Kawintseb, quien a pesar de que en su discurso cotidiano rechaza su origen trinitario a la vez que enfatiza su identidad como “etíope repatriado”, en situaciones específicas muestra una afinidad por la isla que lo vio nacer. En una ocasión, mientras comíamos arroz con calalú, al notar que yo apartaba los pedazos de chile verde que acompañaban el platillo, me preguntó: “¿No te comerás los chiles?” y frente a mi respuesta negativa, espetó: “¿Pero cómo?, ¿si los mexicanos comen mucho

chile!” a lo que yo le contesté: “sí, pero yo no soy mexicano, soy etíope”; y después de algunas risas, él finalmente replicó: “buen punto... pero tú sabes a qué me refiero..., como quiera que sea, si no te los vas a comer, ¿me los puedo comer yo?, yo también soy etíope, pero en Trinidad comemos mucho chile, así que estoy acostumbrado a comer picante”; o cuando en otra ocasión, durante una entrevista en la que me relataba el concurso que el gobierno de Trinidad y Tobago realizó para seleccionar la música y la letra del nuevo himno nacional, tras fumar su cigarrillo de mariguana, se levantó de su asiento y con el pecho erguido y la frente en alto comenzó a cantar el himno nacional de aquella Isla.

Lo que estos datos nos demuestra, es que tal y como Stuart Hall (2003) plantea, la conformación de la identidad (y la pertenencia) se desarrolla bajo un carácter procesual, construido y nunca acabado, que siempre dependerá de las situaciones específicas en las que los actores sociales se encuentren, situaciones que se ven atravesadas tanto por el plano biográfico de los individuos, como por el plano relacional o social; lo que en su conjunto, genera, en mi particular caso de estudio, que los repatriados de Shashemane implementen un discurso público y político de su pertenencia a Etiopía, a la vez que en un nivel más íntimo, dejen escapar libremente sus sentimientos y *habitus* del lugar de procedencia.

Ahora bien, ¿cómo repercute el desarrollo de esta identidad multisituada y multisituacional dentro de la sociabilización diaria entre los Rastafari repatriados?, ¿el saberse como provenientes de un lugar específico, influencia positiva o negativamente las relaciones sociales intra-Rastafari entre los miembros de un mismo lugar de procedencia y entre los que no son originarios del mismo sitio?

La sociabilización cotidiana entre los repatriados de Shashemane, tal y como lo observa Minda (1997) generalmente está enmarcada dentro de un ambiente de tolerancia y respeto por las diferencias identitarias que éstos presentan en tanto adeptos de una organización en particular y en tanto procedentes de sitios y sociedades específicas; pues sobre todo, es el nivel “macro” de la identidad Rastafari de los repatriados, el que les permite una convivencia en armonía dentro de un contexto en el que constantemente son interpelados por individuos ajenos a su comunidad imaginada (*Cfr.* con Minda, 1997:58).

Este hecho se da porque en un contexto en el que los repatriados son minoría, tienden a buscar relaciones sociales con otras personas con características culturales afines y con situaciones sociales comunes, antes que con individuos distintos y distantes de su campo

sociocultural; por lo que si bien, dentro de la comunidad de repatriados existe una gran heterogeneidad, ésta se ve debilitada en las relaciones sociales intra e intergrupales que desarrollan en su vida cotidiana. Ras Alxe lo plantea en los siguientes términos:

“con los hermanos Rastafari uno se entiende más porque todos tenemos los mismos objetivos, las mismas costumbres, la misma cultura; y aunque muchas veces no pensamos igual, sí lo hacemos de una forma similar ya que tenemos la misma forma de vida y sabemos qué es lo que debemos y no debemos de hacer cuando estamos todos reunidos; pero con los etíopes es diferente porque su forma de vida es diferente; su forma de pensar, sus costumbres y muchas cosas son diferentes entre ellos y nosotros, y es por eso que prefiero relacionarme con otros Rastafari que con los etíopes locales” (Entrevista con Ras Alex, Octubre 21 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Es decir que en el proceso de la socialización, además de intervenir factores como el lenguaje corporal y verbal, también son de importancia los campos socioculturales que nos dictan la forma de comportarnos en contextos y situaciones específicas (la denominada competencia comunicativa<sup>170</sup>) que en Shashemane, es capaz de generar un sentimiento de pertenencia entre aquellos que son parte del grupo, con respecto a los que no lo son.

De tal suerte, debido a que la competencia comunicativa entre los Rastafari es más afín que con respecto a los etíopes locales, la sociabilización entre repatriados, sin importar su procedencia (nivel “meso” identitario) y su afiliación particular a una organización Rastafari (nivel “micro” identitario), es más común debido a que, entre otros factores, sus temas de conversación se convierten en un elemento que permite la cohesión entre los miembros de la comunidad; Ras Mau Mau expone esta idea de la siguiente manera:

“Es mejor juntarse como otros Rastafari porque con ellos se platica sobre cosas de nuestra fe, sobre problemas que nos aquejan a nosotros como extranjeros en Etiopía, sobre si alguien nuevo ha llegado o si alguien se ha ido, o sobre si alguien ha tenido algún problema con las autoridades; cosas que no platicaría con los etíopes por el hecho de que no me comprenderían, no por la barrera del lenguaje, sino por el hecho de que ellos y yo somos diferentes y vivimos en realidades diferentes” (Entrevista con Ras Mau Mau, Octubre 21 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Sin embargo, aunque en general la sociabilización entre los Rastafari repatriados es bastante cordial; también existen situaciones concretas en la que su identidad múltiple les

---

<sup>170</sup> De acuerdo a Hymes (1971) la competencia comunicativa se relaciona con el hecho de saber cuándo hablar y cuándo no, de qué hablar y con quién hablar, dónde hablar y de qué forma hablar; es decir, se trata de la capacidad de formular enunciados que no únicamente sean gramaticalmente correctos, sino que además, sean socialmente apropiados de acuerdo al campo social de los individuos que están interactuando; por tanto, la competencia comunicativa, se entiende como un compendio de saberes, capacidades, habilidades y aptitudes que no sólo desencadenan una comunicación eficaz, sino que en el proceso, generan que los sujetos en interacción se reconozcan como iguales o no.

genera un tipo de gregarismo reflejado en la creación de grupos fragmentados donde el lugar de origen y residencia hasta antes de la repatriación, se convierte en el principal elemento cohesionador. Este hecho lo pude observar de manera discursiva cuando Ras Trika generó la siguiente idea:

“cuando recién llegué [a Shashemane], la mayoría de los Rastafari eran jamaicanos y eso hizo que yo no me sintiera tan lejos de Jamaica; después, con el tiempo, llegaron más Rastafari de otros países y a mí me pasaba que yo conocía a esos Rastafari y me sentía a gusto con ellos porque hablábamos inglés y porque nuestra fe Rastafari nos unía aunque no fuéramos de la misma isla, pero cuando llegaban nuevos Rastafari desde Jamaica, yo me ponía más feliz y prefería estar con ellos que con los Rastafari de otras islas porque podíamos platicar de cosas concernientes a Jamaica, de lugares de Jamaica, de las personas de Jamaica, incluso de amigos jamaicanos en común, o algunas veces nos reuníamos para cocinar comida jamaicana [...] simplemente se siente algo especial cuando uno está con su gente; quiero decir, cuando uno está con gente Rastafari uno como Rastafari se siente bien, pero además, si a eso le agregas que aparte de ser Rastafari son de habla inglés eso es todavía mucho mejor, y si a eso le agregas que además de ser Rastafari y hablar inglés, son jamaicanos, uno como jamaicano se siente todavía mucho mejor de compartir momentos con esas personas” (Diario de campo, 22 de Septiembre de 2014, Shashemane, Etiopía).

Lo anterior nos sugiere que los repatriados son sujetos sociales que al detentar diversas capas identitarias, tienen la capacidad de contraer o expandir sus fronteras identitarias; es decir, de transitar entre sus diferentes denominaciones de adscripción dependiendo de las circunstancias y los contextos en los que se encuentran; y esta capacidad, tiene a su vez, el potencial de modificar las relaciones sociales entre los repatriados al desarrollar en éstos, sentimientos gregarios en términos de la capa identitaria a nivel “meso-social”.

Pero para observar lo anterior en un ejemplo etnográfico más concreto y no sólo a través de los discursos que los repatriados generaron en las entrevistas, presentaré a continuación una estampa etnográfica que da cuenta de este hecho, no sin antes recalcar, que ésta, no fue la única experiencia que me sugirió el desarrollo de una identidad multisituada y multisituacional entre los Rastafari repatriados.

El 31 de Julio de 2014, Sister Berenice<sup>171</sup> me invitó a acompañarla a un recorrido por los *Kebeles* 01 y 010 de Shashemane para que por una parte, ella pudiera promover la venta de unos boletos para la *kermés* en beneficio de los estudiantes de la *Yahuenta School*, y por la otra, para que yo tuviera la oportunidad de conocer a más miembros de la comunidad Rastafari. Con tal fin, toda la tarde de aquel día, nos la pasamos de casa en casa

---

<sup>171</sup> Rastafari no afrodescendiente originaria de Francia repatriada a Etiopía desde París; adepta a la Orden Bobo Ashanti.

promoviendo la *kermés*, y a través de ello, tuve la oportunidad de observar la forma en la que esta mujer Rastafari Bobo Ashanti, de tez blanca y de origen europeo, se desenvuelve en una comunidad de repatriados en donde el porcentaje mayoritario son hombres, a la vez que el número de miembros Bobo Ashanti es mínimo, y aun más ínfimo, el número de individuos con tez blanca y origen europeo.

De esta forma, pude observar que la plática que Sister Berenice entablaba con los repatriados, se desarrollaba en inglés y se enfocaba en la promoción de la *kermés*, además de que por lo general, las visitas no duraban más de 5 minutos. Sin embargo, al final de la jornada acudimos al *Zion Train Lodge* para promover el evento con Ras Alex, quien como ya he mencionado en otro momento, es un repatriado nacido en París de padres martiniqueses y guadalupanos; y fue aquí en donde la dinámica que hasta el momento había empleado Sister Berenice para vender los boletos, cambió dimensionalmente.

La primera diferencia fue el hecho de que en este caso, Sister Berenice no empleó el idioma inglés para comunicarse con su interlocutor, ya que al ser los dos de origen francés, prefirieron hablar en su lengua materna. Pero además de esto, nuestra visita al *Zion Train Lodge* duró aproximadamente 40 minutos, es decir, 35 minutos más que en los casos anteriores; y es que durante la visita, Sister Berenice no únicamente se dedicó a promover la *kermés*, sino que además, aprovechó la ocasión para platicar con Ras Alex y su esposa, Sister Sandrine, sobre temas más personales (Diario de campo, 31 de Julio de 2014, Shashemane, Etiopía).

Por ello, en el margen de lo que ya hemos observado hasta aquí, la etnografía nos demuestra que si bien, la interacción entre Sister Berenice y todos los repatriados visitados fue de respeto y fraternidad pues lejos de acentuarse sus diferencias del lenguaje, el origen étno-nacional y la pertenencia a una organización Rastafari específica, lo que afloró fue la pertenencia a una comunidad englobante bajo las nociones del nivel “macro” identitario Rastafari; en la interacción con el matrimonio francés, además de percibirse estos parámetros, también se generó un ambiente de mayor confianza y confort que en gran medida, se debe a la identificación y reconocimiento que estos individuos conciben sobre sí mismos como pertenecientes a un mismo lugar de origen; es decir que el nivel “meso” de su identidad, les permitió una interacción más cercana y personal.

Pero dentro de todo este entramado social intra-Rastafari, también existe otro factor que modifica e influencia de una u otra forma la convivencia cotidiana de los repatriados, y este factor, es el del nivel “micro” de la identidad que los repatriados presentan en tanto adeptos a una organización o mansión Rastafari en particular, y justamente es este nivel identitario, el que analizaré a continuación.

### *7.3. La dimensión identitaria “micro” como agente cultural para el desarrollo de antagonismos y fragmentaciones sociales.*

Otra condición que manifiesta la heterogeneidad interna de los repatriados en Shashemane, es la de su adscripción subjetiva a alguna de las organizaciones Rastafari; y es que cada una de estas organizaciones ha creado formas tan particulares de vivir la fe e ideales Rastafari, que de hecho, los etíopes locales también han comenzado a percibir estas diferencias, como por ejemplo, cuando Ato Nawo sostuvo que “ellos [los Rastafari] son diferentes de acuerdo a su religión, ya que unos no comen carne, o no toman alcohol y otros sí, o porque se visten de manera diferente ya que unos usan turbante y otros usan gorro” (Entrevista con Ato Nawo, Agosto 22 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Pero lejos de detenernos a observar cada una de las particularidades que los repatriados ostentan de acuerdo a su Organización de adscripción, la finalidad de esta sección será la de analizar cómo este tipo de diferencias repercuten en la sociabilización de los repatriados dentro de su vida cotidiana en Shashemane. Por ello, para dar inicio con este análisis, primeramente me gustaría enfatizar que por lo general, al igual que como lo observamos en referencia al nivel “meso” identitario de los Rastafari, la adscripción a alguna organización particular y con ello, la producción y reproducción de características identitarias Rastafari a un nivel “micro”, no generan en el ambiente cotidiano, un malestar social entre los repatriados, salvo en circunstancias específicas como las que plasmaré más adelante.

Es por ello que para comenzar, me gustaría presentar algunos datos etnográficos que a la vez que plasman las diferencias y distinciones que los repatriados desarrollan entre sí como una forma de contraer sus fronteras identitarias a un nivel “micro”, también dejan entrever el respeto y tolerancia que estos individuos practican frente a la diversidad interna de su comunidad imaginada bajo los parámetros de su capa identitaria “macro”.

El 20 de Diciembre del 2014, mientras me dirigía a la tienda de Ras Trika, a unos 20 metros de distancia antes de llegar a su propiedad comencé a percibir un olor a quemado

que se hacía más intenso con cada paso que me acercaba a su negocio. Cuando finalmente llegué a su tienda, encontré a Ras Trika platicando con Brother Zion<sup>172</sup>, y tras terminar su conversación me invitó a pasar al patio de su propiedad.

Fue entonces cuando al entrar a su patio, el olor a quemado se intensificó aún más y al instante, descubrí la fuente que emanaba dicho olor. A medio patio se encontraba un anafre que incandescente, cargaba sobre su parrilla una pata de vaca de la que copiosamente emanaba un humo grisáceo, mientras que a unos centímetros de distancia, sobre el suelo de terracería yacía una tabla de madera que contenía otra pata de vaca esperando su turno para ser calcinada bajo las flamas del carbón. Al lado de esta tabla, otras dos patas se encontraban en un balde rojo tomando un baño de agua fría como si ésta les aliviara la quemazón que habían experimentado minutos atrás, y sobre el suelo, reposaban cuatro pesuñas chamuscadas que habían pertenecido a estas últimas extremidades.

Ante este escenario, Ras Trika me comentó que el Profeta Gad, antes de formar la organización de las 12 Tribus de Israel, se dedicaba a hacer gelatina con las patas de vaca porque en Jamaica, ese tipo de conocimiento es muy popular además de que las patas son uno de los platillos principales en la comida jamaicana, y que por tal razón, entre los Rastafari jamaicanos de las 12 Tribus de Israel, era algo normal el cocinar las patas de vaca.

Cuando finalmente la pata que yacía en el anafre estuvo lista, Ras Trika la sacó del fuego y con cuchillo en mano, mientras se preparaba para sacarle los casquillos, desde la ventanilla de la tienda escuchamos una voz con acento jamaicano que entre carcajadas exclamó: “ooohh hombre, así pareces un hombre de Occidente, sanguinario y carnicero” y cuando Ras Trika y yo volteamos la cabeza para ver de quién se trataba, observamos al otro lado de la tienda a Ras Joseph, el encargado del Tabernáculo Nyahbinghi, a quien Ras Trika, frente a su comentario le respondió: “es más malo lo que sale de la boca que lo que entra a ella”; y finalmente, Ras Joseph, antes de marcharse contestó: “si hombre, respeto; ¡Rastafari!” (Diario de campo, 20 de diciembre de 2014, Shashemane, Etiopía).

Pero ¿qué es lo que esta estampa etnográfica muestra en relación a la interacción social intra-Rastafari con referencia a la diversidad cultural que los repatriados presentan bajo el nivel de su pasa identitaria “micro”?

---

<sup>172</sup> Rastafari originario de Jamaica repatriado a Etiopía desde Kingston; adepto a la Organización de las 12 Tribus de Israel.

En primera instancia, este extracto etnográfico muestra los atributos culturales subjetivos que los repatriados presentan en torno a sus tabúes religiosos de la alimentación, tabúes que como ya observábamos en otro momento, están demarcados por su pertenencia a alguna organización Rastafari en particular. Pero además, otro dato que arroja la estampa etnográfica, es el hecho de que en la convivencia cotidiana que los repatriados desarrollan en un espacio relativamente pequeño, si bien, existen fronteras simbólicas de distinción a nivel micro identitario entre unos y otros, la convivencia entre éstos se da de manera pacífica en un ambiente de respeto y tolerancia; un ambiente en donde por lo general, se desarrollan lazos de solidaridad (aunque como veremos más adelante, ante ciertas circunstancias, también se desarrollan algunos antagonismos) que mantienen cierta armonía en las relaciones sociales intra-Rastafari que se desarrollan en el sitio. Sister Fikerte lo plantea en los siguientes términos:

“el hecho es que como personas Rastafari, nosotros tenemos una base de creencias generales, pero aunque nuestras creencias y nuestra espiritualidad es la misma, también tenemos ciertas diferencias de acuerdo a nuestras mansiones; pero incluso en esas situaciones, nosotros sabemos quién es de qué mansión y qué es lo que hace o no hace, lo que cree y lo que piensa de acuerdo a su mansión; así que en el fondo, sabemos que si bien tenemos diferencias, al mismo tiempo somos iguales por el simple hecho de ser personas Rastafari que regresamos a vivir a nuestro hogar, y eso hace que entre nosotros tengamos una conexión espiritual que nos unifica” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, 1 de Agosto de 2014, Shashemane, Kebele 010).

Pero si bien, en términos generales las diferencias del nivel “micro” identitario no generan disputas internas entre los Rastafari de diferentes organizaciones; por otra parte, también hay que resaltar que estas mismas diferencias, sí producen ciertas contracciones de las fronteras socioculturales, formando con ello, grupos fragmentados en donde los repatriados, por lo general buscan socializar de manera más profunda y cotidiana, con otros Rastafari miembros de su misma organización.

Este hecho se da porque los miembros de una misma organización suelen interactuar de manera más cotidiana con sus homólogos debido a las actividades rituales que organizan en conjunto; pero también, porque fuera de estas diligencias, es decir, en otro tipo de actividades como por ejemplo las lúdicas o de recreación, la interacción entre Rastafari con los mismos campos culturales es mucho más confortable y compatible que con respecto a una relación entre personas Rastafari con diferencias de *habitus* como consecuencia de su capa “micro” identitaria. Ras Rusty explica esta idea en los siguientes términos:

“en realidad aquí [en Shashemane] no hay mucha interacción entre los miembros de diferentes mansiones, principalmente por cuestiones de doctrina; cuando nos encontramos en las calles, nos saludamos con alegría y nos reconocemos entre nosotros mismos, podemos hablar un momento y tener una buena relación, pero más allá de eso, no; una relación más cercana se da con personas de nuestra misma mansión y es porque uno se siente más libre de ser uno mismo con las personas que conoce y sabe que son como uno, que con las personas que aunque son Rastafari, difieren de algunos pensamientos que uno tiene por causas de la doctrina” (Entrevista con Ras Rusty, Agosto 11 de 2014; Shashemane, *Kebele* 01).

Y es que las relaciones intra-Rastafari más profundas entre repatriados con diferencias en sus capas identitarias a nivel “micro”, son tan atípicas en el panorama social cotidiano de Shashemane, que durante todo mi trabajo de campo únicamente se me presentaron dos oportunidades para poder observar más de cerca la forma en la que la heterogeneidad de los Rastafari pertenecientes a diferentes Ordenes, actúa sobre la socialización más profunda entre los repatriados, es decir, en un escenario en el que no únicamente se saludan e intercambian algunas palabras al encontrarse por las calles o al acudir a los negocios de unos y otros, sino dentro de un contexto que los condicione a interactuar de manera más profunda. Es por ello que las dos oportunidades etnográficas que experimenté, son de vital importancia para mostrar los vaivenes que se pueden suscitar en la interacción cotidiana y profunda, entre los repatriados que por su adscripción particular, muestran variaciones culturales e ideológicas en torno a temáticas centrales sobre la identidad Rastafari.

Estas dos oportunidades se desarrollaron en el contexto de la visita del comisionado especial jamaicano residente en Pretoria, Jonh Clark; y la primera de ellas tuvo lugar el 13 de Abril del 2015 en las instalaciones del Cuartel General de las 12 Tribus de Israel; en donde mientras la audiencia esperaba la llegada del comisionado, pude contabilizar a aproximadamente 12 miembros de la Orden Nyahbinghi, 6 de la Orden Bobo Ashanti, 11 de la E.W.F Inc. y 20 de las 12 Tribus de Israel; aunque para la hora de la comida, el quórum ya ascendía a aproximadamente 68 personas que en su mayoría (aproximadamente un 80%) eran de origen jamaicano por el hecho de que la reunión trataría sobre el otorgamiento de visas jamaicanas para los repatriados que las necesitaran; mientras que el 20 % restante de los repatriados asistentes, eran provenientes de otros países como Trinidad y Tobago, Barbados, Dominica, Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica.

Entre el momento de la recepción y el de la comida, transcurrió alrededor de 1 hora en la que los Rastafari congregados, lejos de producir una fragmentación interna entre sí al

fomentar la formación de grupos de convivencia que privilegiaran la adscripción a una misma organización; se dispersaron en pequeños grupos heterogéneos en donde se podía observar a los Rastafari Nyahbinghi conviviendo con algunos Bobo Ashanti, mientras que otros Bobo Ashanti se acercaban a convivir con miembros de las 12 Tribus de Israel o de la E.W.F Inc., a la vez que éstos últimos, interactuaban con Rastafari Nyahbinghi o con algunos miembros de las 12 Tribus de Israel. Y mientras esto sucedía, al rondar de grupo en grupo, fui testigo de la convivencia pacífica y respetuosa entre los repatriados que entre risas y gentilezas amenizaban el momento.

De esta forma observé cómo un Bobo Ashanti platicaba con uno adepto Nyahbinghi y dos miembros de las 12 Tribus de Israel exponiendo su concepción sobre por qué Príncipe Emmanuel es el Cristo negro, mientras que uno de los miembros de las 12 Tribus le respondía por qué Gadman era de suma importancia para su organización ya que gracias a él y al tipo de administración que desarrolló, hoy en día los miembros de las 12 Tribus son mayoría en Shashemane; mientras que en otro grupo, una mujer de la E.W.F Inc. invitaba a otras tres mujeres, una Nyahbinghi y dos de 12 Tribus, a que se unieran a su organización ya que desde su perspectiva, ese era el único camino para poder luchar legalmente por la tierra donada y sobre todo, para tener el derecho a la propiedad de las tierras.

Dentro de este escenario, lo que pude percibir en términos generales, fue un ambiente de respeto y tolerancia dentro de un debate que más que acalorado y querrelloso (que de hecho en ocasiones es más común de observar entre Rastafari de una misma organización), transmitía pasividad y compañerismo entre los diferentes miembros de la comunidad. Y es que dentro del contexto en el que se desarrolló la reunión, quizá lo que contuvo una mayor influencia sobre la socialización, fueron los niveles “macro” y “meso” identitarios de los repatriados, que en su conjunto, más que instarlos a contraer sus fronteras simbólicas de adscripción, generaron una expansión de éstas, al identificarse como miembros de una comunidad englobante por el hecho de ser individuos Rastafari con una conciencia diaspórica que los impulsó a buscar la repatriación; pero además, como jamaicanos con el derecho a obtener ciertos beneficios por parte del gobierno de dicha isla.

Sin embargo, la segunda de estas reuniones presentó diferencias dimensionales con respecto a la primera y es justamente aquí, en donde me gustaría enfatizar que el nivel “micro” de la identidad Rastafari de los repatriados, en contextos y circunstancias

específicas, también es capaz de generar ambientes hostiles que perpetúan las divisiones internas entre los Rastafari de Shashemane.

Esta segunda reunión tuvo lugar el 16 de Abril de 2015 en las instalaciones del Tabernáculo Nyahbinghi, y en esta ocasión, el quórum ascendió a aproximadamente 36 personas: 8 de la E.W.F. Inc., 10 de la Orden Nyahbinghi, 17 de las 12 Tribus de Israel y tan sólo 1 de la Orden Bobo Ashanti.

En esta ocasión, mientras los repatriados esperaban a que concluyera una reunión privada entre algunos “representantes” de la comunidad y el comisionado jamaicano, formaron pequeños grupos heterogéneos para platicar de diferentes temáticas, y fue en este escenario, en donde se suscitó un altercado que plasma la forma en la que el nivel “micro” identitario, es capaz de influenciar negativamente la convivencia entre los repatriados.

En uno de estos pequeños grupos heterogéneos se encontraban Ras Kamba, Ras Paul y Ras Trevor de la E.W.F Inc., Ras Rusty de las 12 Tribus de Israel, Mama Mawhuawha de la Orden Nyahbinghi, y yo. Y aunque la convivencia hasta ese momento había sido respetuosa, cuando se tocó el tema de las tierras de Shashemane originalmente donadas por el emperador Haile Selassie I; comenzó el siguiente diálogo que debe de interpretarse bajo un tono de voz un tanto provocador y enérgico:

“-Ras Kamba (E.W.F Inc.): ‘Estas tierras son para los africanos, nadie más tiene derecho a ellas’.

-Ras Rusty (12 Tribus): ‘Ese es el problema de ustedes, ustedes nunca entendieron el mensaje de Su Majestad, el Rey nos dijo que hasta que el color de la piel siguiera siendo algo predominante en la mente de las personas, seguiría existiendo la guerra. Con ello, él quiso decir que teníamos que olvidarnos del color de la piel y entender que todos somos hermanos y que tenemos que unificarnos’.

-Ras Paul (E.W.F Inc.): ‘Eso no tiene que ver con las tierras de Shashemane porque el emperador donó estas tierras para los miembros de la E.W.F y nuestra constitución dice que toda persona que aspire a ser miembro de nuestra organización, debe de ser una persona negra; en consecuencia, el emperador regaló estas tierras para las personas negras y no para personas de otras razas’.

-Ras Rustí (12 Tribus): ‘no no no hombre, ¿qué es lo que estas tratando de decir? Por ejemplo ¿que Alberto [refiriéndose a mi persona] no tiene derecho a estar aquí por ser rojo y no ser negro como tú o como yo?; el mismo emperador Haile Selassie I era de un color parecido al de Alberto, ¿así que qué es lo que estás tratando de decir con tu filosofía racista? ¿Acaso vas a criticar y descalificar al Rey de Reyes por no haber sido negro sino rojo? La Biblia dice que todos somos hijos de la misma raíz; de Sem, de Cam, y de Jafet y cada uno de estos hermanos era de un color distinto y esa es la razón por la que ahora toda la humanidad somos de colores distintos, pero eso no es importante cuando se trata de reconocer que todos somos hermanos en Rastafari, en Cristo, y que por ese motivo todos tenemos el derecho de venir a Shashemane para reunirnos y esperar el día del Juicio’.

-Ras Trevor (E.W.F Inc.): ‘Justo ese es su problema, que ustedes ven a Etiopía como un lugar para esperar el Juicio Final; lo que ustedes quieren es ir a Israel, ¿por qué no se van a Israel y se llevan a todos los blancos de su organización? Déjenos a los africanos, los verdaderos etíopes vivir en la tierra que el emperador nos regaló’.

-Mama Mawhuawha (Nyahbinghi): ‘Yo no vine a Etiopía para esperar el día del Juicio porque el día del Juicio ya está presente en estos días; yo vine a Etiopía porque este es mi hogar, porque este es el lugar en donde yo soy feliz; yo vine a Etiopía porque el emperador Haile Selassie I me regaló estas tierras; él nunca dijo que estas tierras eran sólo para los miembros de la E.W.F, él dijo que eran para todos los africanos en diáspora que quisieran regresar a casa, sin embargo cuando él regalo las tierras, muy poco vinieron y fuimos los Rastafari quienes tomamos su regalo, y Rastafari no sólo es para la gente negra, Rastafari es para toda la humanidad, así que si estas tierras fueron un regalo del Rey y las personas a quienes el Rey las regaló nunca vinieron ¿Qué tiene de malo que Rastafari negros, rojos, amarillos, blancos o de cualquier color reclamen las tierras? ¿Cuántos miembros de su organización [la E.W.F Inc.] hay en Shashemane? Si se nos regresaran las 500 hectáreas de tierra donadas por Su Majestad sería mucho más que suficiente para todos los Rastafari que vivimos en Shashemane, pero lo que ustedes quieren es monopolizar las tierras tal y como lo hicieron los primeros moradores de Shashemane miembros de su organización [los Piper]; toda esa tierra es suficiente para todos nosotros y si los africanos de la diáspora no quieren venir a casa, que mejor que los hijos del Rey de Reyes, la gente Rastafari de todo el mundo que ama a Etiopía tome la oportunidad y el regalo que nuestro Rey nos dio’.

-Ras Rusty (12 Tribus): ‘Escucha esto hombre, el actual gobierno de Etiopía nos ha dicho que para poder iniciar algún diálogo en torno a nuestro estatus legal, es necesario que nos organicemos bajo una sola voz y que lo hagamos bajo una organización reconocida legal y oficialmente; ¿cómo quieren ustedes ser esa organización si ustedes no están constituidos legalmente? La única organización de Shashemane que está reconocida legalmente como una ONG es la JRDC; ustedes son muy fundamentalistas ¿Sabes cuál es uno de sus problemas y por el cuál, el gobierno no los quiere reconocer legalmente? Porque ustedes siguen usando públicamente la bandera del León de Judá como uno de los símbolos de su organización [E.W.F. Inc.] y la constitución de Etiopía dice que esa bandera ya no se puede usar. Yo no estoy en contra de que la usen, yo amo esa bandera porque es la bandera del emperador, pero el problema de ustedes es que no son lo suficientemente inteligentes para negociar con el gobierno, porque si ustedes lo fueran, dejarían a un lado su fundamentalismo de la bandera, o su racismo sobre quién tiene o no derecho a la tierra de Shashemane, para de esa forma buscar el progreso para todos los Rastafari que residen aquí [en Shashemane]; pero su problema es que ustedes son poco inteligentes y prefieren ser un obstáculo para el desarrollo más que una herramienta que nos dé más poder’.

Y finalmente, la disputa fue interrumpida por Sister Lorna, quien desde el balcón de la oficina Nyahbinghi, anunció que la reunión entre los “representantes” de la comunidad y el comisionado había terminado, y que este último daría su mensaje final. (Diario de campo, 16 de Abril de 2015, Shashemane, Etiopía).

Pero ¿por qué la interacción entre los repatriados pertenecientes a distintas organizaciones generó esta disputa? En esta reunión, Mama Mawhuawha, Ras Rusty, Ras Camba y Ras Trevor, a diferencia de Ras Paul quien aunque es de padres jamaicanos nació en Inglaterra, estaban conectados por un vínculo que los unificaba bajo los parámetros de su nivel

identitario “meso” en tanto originarios de una misma isla caribeña: Jamaica; mientras que por otra parte, bajo los parámetros del nivel identitario “macro”, todos los personajes que componían este grupo de sociabilización, estaban unificados en términos de su identidad como individuos Rastafari repatriados. Sin embargo, en este grupo de interacción, lo que prevaleció fue el nivel “micro” identitario, que los llevó a contraer sus fronteras sociales de pertenencia en torno al discurso que cada una de las organizaciones desarrolla sobre las tierras donadas de Shashemane y por añadidura, de la repatriación.

Y aunque las posturas (tanto individuales como colectivas) en torno a estas temáticas, conforman un mosaico multifacético bastante intrincado, en términos generales, los argumentos de cada repatriado nos dan las pautas para rastrear el discurso “representativo” que cada una de las organizaciones tiene en referencia a estos temas. Por una parte, el discurso que los miembros de la E.W.F Inc. reprodujeron, resalta el hecho de que ésta no es una organización Rastafari, sino una con membresía racializada que acepta entre sus filas a cualquier afrodescendiente sin importar su preferencia religiosa; lo que intrínsecamente quiere decir, que el derecho a la repatriación y sobre todo a las tierras donadas de Shashemane, descansa única y exclusivamente sobre los afrodescendientes de la diáspora sin importar si éstos son o no individuos Rastafari; además de que justamente por su visión racializada, opinan que los afrodescendientes son los verdaderos etíopes y que las personas de tez blanca no pueden entrar en esta categoría; es decir que la repatriación, es una cuestión política de reivindicación histórica que toma como base fundamental el contexto de la esclavitud negra en América.

Y justamente frente a esta postura, cabe resaltar el testimonio de Sister Isheba que como ya vimos en otro momento, es una Rastafari no afrodescendiente de origen austriaco no afiliada a alguna organización Rastafari en particular; quien si bien, al estar consciente de que las tierras donadas de Shashemane fueron originalmente dadas para los afrodescendientes, tomó la decisión, al repatriarse a Shashemane, de no establecer su hogar dentro de las parcelas originalmente cedidas (esto como muestra de respeto hacia los afrodescendientes y su derecho por ostentar las tierras), reivindica por otra parte, su derecho a la repatriación al observar que “como Rastafari, Etiopía representa mi verdadero hogar porque Etiopía es la Tierra Prometida que los hijos de *Jah* debemos de convertir en la Nueva Jerusalén, una Nueva Jerusalén que no descenderá del cielo sino que tendrá que ser

construida por Yo y Yo Rastafari” (Entrevista con Sister Isheba Tafari, Junio 16 de 2015, Vía Skype Austria-México); es decir que dentro de su visión, su repatriación es una cuestión espiritual más que de carácter histórico y político, dato que también nos lleva a observar la postura de las 12 Tribus de Israel.

Dentro del extracto etnográfico, podemos observar que los miembros de esta organización, a diferencia de Sister Isheba, opinan que la Nueva Jerusalén sí es un lugar sagrado que descenderá del cielo cuando el verdadero Mesías sea coronado Rey, para instaurarse en lo que hoy conocemos como el Estado de Israel; pero además de ello, opinan que mientras esto sucede, los verdaderos israelitas (los Rastafari) deben de reunirse en Shashemane para esperar el día del Juicio Final; lo que en consecuencia, manifiesta el hecho de que la repatriación es entendida por esta organización, como una movilización física que los adeptos deben de realizar hacia el “lugar de refugio” (Shashemane); es decir que la repatriación responde a una idea mesiánica y a un derecho espiritual que todos los seguidores tienen sin importar su color de piel.

Mientras que por su parte, los miembros de la Orden Nyahbinghi reconocen que las tierras originalmente donadas fueron un regalo que el emperador hizo a los afrodescendientes de la diáspora, pero debido a que éstos no tomaron la oferta, los Rastafari, como seguidores del emperador, tienen el derecho a morar en Shashemane sin que el color de su piel sea una barrera; es decir que la repatriación, es tanto una cuestión de carácter político y de reivindicación afrodescendiente, como una cuestión de espiritualidad.

Pero ahora que ya hemos visto la forma en la que la identidad multisituada y multisituacional de los repatriados, tiene una fuerte incidencia tanto en la creación de grupismos como en la fragmentación de éstos; surge la necesidad de observar también, la forma en la que sus hijos y nietos nacidos en Etiopía, forjan sus propias capas identitarias; temática que analizaré en el último apartado del presente capítulo.

#### *7.4. Reconfiguración identitaria de los “Rastafari libres”.*

Los descendientes (hijos y nietos) de los repatriados en Shashemane que como ya he mencionado en otro momento, representan el 33% de los miembros de la comunidad con los que yo tuve una interacción cotidiana; por el hecho de haber nacido en un contexto en el que conviven y forman parte de grupos de pertenencia tanto de etíopes locales como de

Rastafari repatriados, han desarrollado una identidad que contiene matices socioculturales particulares que no están presentes ni en los etíopes locales ni en los Rastafari repatriados; factor que se da, gracias a su sociabilización tanto en un contexto etíope como Rastafari.

Por ello, la presente sección estará enfocada en estudiar los diferentes componentes que configuran la identidad multisituada y multisituacional de estos niños y jóvenes para a partir de ello, observar si los discursos que sus padres tienen en torno a la repatriación y a Etiopía/Shashemane como su verdadero hogar, se perpetúan o se modifican.

En este sentido, teniendo en cuenta que la identidad se produce en lugares históricos e instituciones determinadas, así como en formaciones discursivas y prácticas específicas (Marcús, 2011:3), haciendo uso de la sociología eliasiana, enfatizaré el hecho de que el *habitus* que éstos individuos aprenden desde la infancia, denota la incorporación individual de normas socioculturales transmitidas por unidades de pertenencia tales como la familia, la escuela y la institución religiosa. Así pues, el enfoque de Norbert Elias (1991) será de utilidad toda vez que éste, reconoce que en la formación del *habitus*, convergen tanto procesos de inculcación desarrollados por medio de la socialización sobre las normas, usos y costumbres de una o varias unidad(es) sociocultural(es) particular(es), como procesos de incorporación individual en el que los miembros de la colectividad, adoptan y adaptan estos hábitos a sus necesidades particulares, y sobre todo, a las situaciones y contextos específicos en los que viven al momento.

Bajo estos parámetros, el análisis sobre la construcción identitaria de los niños y jóvenes Rastafari nacidos y/o sociabilizados la mayor parte de su vida dentro del contexto etíope, requiere enfatizar los diferentes niveles y situaciones en las que desarrollan sus interacciones sociales, interacciones que al estar definidas en espacios y tiempos específicos (cronotopos contextuales)<sup>173</sup>, generan un panorama en el que los individuos seleccionan dentro de su repertorio de múltiples capas identitarias, aquellos elementos que van más acorde con el momento y la situación particular en el que están interactuando.

Pero, ¿cuáles son estos espacios y tiempos específicos en los que los niños y jóvenes Rastafari transitan, socializan, construyen, adaptan y reinventan sus *habitus* dentro de su

---

<sup>173</sup> En cuanto a los campos espaciales y temporales, Proshansky et al. (1983), Dixon y Durrheim (2000), argumentan que tanto el “lugar” como el “momento”, no son únicamente contextos en donde habitan físicamente las personas, sino que en la construcción identitaria, se convierten en cronotopos que representan a la persona en sí misma, pues es justamente dentro de éstos espacios y situaciones, en donde se desarrolla un conjunto de actividades y dinámicas sociales que inciden en la identidad de las personas.

cotidianidad de vida en Shashemane? A decir verdad estos espacios pueden ser múltiples dependiendo de los alcances y redes sociales del actor social en cuestión; pero de acuerdo a los datos de campo obtenidos, los principales momentos y situaciones en los que estos niños y jóvenes desarrollan sus interacciones sociales, son los de la familia y la escuela.

Por ello, aunque esta sección se dedicará a presentar elementos muy generales como premisas de investigación que deberán de ser desarrolladas y profundizadas en otro momento; para comenzar con el análisis sobre la construcción identitaria de las primeras generaciones de Rastafari “libres” en Shashemane, daré inicio con el estudio del cronotopo familiar en donde éstos adquieren sus primeras experiencias de *habitus*, experiencias que los forman tanto como individuos con identidades sociales grupales, como con identidades personales que los particularizan y diferencian de sus grupos de pertenencia englobante.

#### *7.4.2. El cronotopo familiar como primer elemento de sociabilización y constitución identitaria.*

La institución familiar es reconocida como la primera organización social dentro de la que los individuos promedio comienzan a interactuar desde el momento mismo de su nacimiento. Por ello, la familia, al ser el grupo primordial de pertenencia que un individuo reconoce como tal desde sus tempranos años de vida, funge como la fuente matriz desde la que las personas comienzan a forjar sus primeras experiencias de sociabilización, y sobre todo, sus cimientos identitarios que permanecerán presentes de una u otra forma durante el resto de sus vidas, ya que es dentro del núcleo familiar, en donde se desarrollan las primeras enseñanzas y transmisiones culturales que brindan a los individuos sus primeras nociones en torno a los *habitus* particulares de su “grupo social de pertenencia”.

En este sentido, en el caso de las familias mixtas (9 con las que yo tuve la oportunidad de convivir) y no mixtas (10 de ellas) de los Rastafari repatriadas en Etiopía; el concepto de “grupo social de pertenencia”, puede verse trastocado por los miembros de segunda y tercera generación como cuando por ejemplo, la familia en cuestión está conformada por ambos padres repatriados, ya que los niveles identitarios “micro” y “meso” de éstos últimos, pueden intervenir de diferente forma en el aprendizaje cotidiano de los hijos, forjando con ello, identidades que son capaces de reproducir los grupismos formados en el interior del grupo englobante de los Rastafari repatriados; o como por ejemplo, tal y como Tamerat (2010) y Minda (1997) observan, cuando la familia es mixta y tanto el padre como

la madre, transmiten a sus hijos sus propios parámetros culturales, generando con ello, individuos sociales que forjan lazos de pertenencia tanto hacia el grupo social del padre o la madre repatriado, como hacia al grupo social del padre o la madre etíope local.

Por ello, el análisis en torno a este tipo de familias, debe de privilegiar casos particulares en donde las especificidades de la cultura familiar<sup>174</sup> conllevan particularidades en la formación de identidades y *habitus*, ya que por ejemplo, los niños nacidos y socializados en familias mixtas, tendrán un *habitus* diferente a los que pertenecen a familias enteramente Rastafari, pero estos últimos, también tendrán un *habitus* diferente a los que pertenecen a familias enteramente Rastafari pero de padres provenientes de diferentes países o incluso, adeptos a diferentes organizaciones Rastafari. Por todo ello, el espacio etnográfico privilegiado para desarrollar este análisis, es el de la unidad familiar que se genera en un cronotopo particular (el espacio y tiempo en el que la familia habita y convive), ya que es en éste, en donde se efectúan “los rituales familiares cotidianos” únicos, diferentes y diferenciables con respecto a las demás familias (Cfr. con Solinas, 2010).

Así pues, tomando en cuenta que en Shashemane este tipo de familias son de dos categorías (o enteramente Rastafari o mixtas), para ejemplificar lo que he venido diciendo hasta aquí, tomaré el caso de dos familias por dos razones fundamentales. La primera, por el hecho de que al tener en cuenta toda la heterogeneidad que ya he mencionado, es poco viable (al menos en este trabajo) el realizar un análisis particular sobre todas y cada una de las familias de repatriados; y la segunda, por el hecho de que las dos familias que he seleccionado, son representativas de lo que quiero mostrar toda vez que una de ellas, al ser de padre Rastafari y madre etíope local, representa (de manera general aunque con sus matices particulares) la forma en la que los hijos nacidos en este tipo de familias desarrollan sus principales *habitus* e identidad, mientras que la segunda, por ser enteramente Rastafari pero de padres provenientes de diferentes países, representa a la vez, a las familias que por ser enteramente Rastafari enculturaron a sus hijos mayoritariamente bajo un campo cultural Rastafari, pero también, a las familias que forman socioculturalmente a sus hijos, bajo la base de *habitus* que los padres cargan consigo por provenir de diferentes países.

---

<sup>174</sup> De acuerdo a De la Torre, el concepto de cultura familiar se refiere a “aquella cultura formada por los patrones, normas, costumbres, mitos y ritos que caracterizan los vínculos intersubjetivos entre los miembros del grupo familiar” (citado en De la A. Valdez, 2008:86).

Dicho esto, el primer caso que mostraré es el de la familia de Ras Kawintseb quien como ya he mencionado, es un Rastafari Nyahbinghi originario de Trinidad y Tobago que al casarse con Tarikwa, una mujer etíope perteneciente a la etnia Amhara, formó una familia constituida por tres hijos nacidos en Etiopía: Bethlehem, Adam y Eden.

Esta familia conformada hace más de 18 años, presenta el desarrollo de una cultura familiar cimentada bajo la latente presencia de dos culturas, dos tradiciones, dos religiones, dos idiomas, y en general, dos formas de ver el mundo, que aunque conviven de manera armoniosa, tal y como plantean (Dixon y Durrheim, 2000) se presentan con mayor o menor intensidad dependiendo de la situación y el contexto que las requiere.

Así por ejemplo, cuando los hijos del matrimonio conviven con la madre y con el grupo social de ésta, es decir el de los etíopes locales, es común observar que su comunicación se desenvuelve enteramente en idioma amhárico, que en las actividades lúdicas se dediquen a escuchar y bailar la música tradicional etíope al repicar de los tabores *keberos* y de los violines *masinko*, o que dentro del ámbito de la formación religiosa, observen el ayuno de los miércoles y viernes y acudan a la iglesia los días sábado o domingo.

Sin embargo, cuando los hijos del matrimonio conviven con el padre y con el grupo social de éste, es decir con Rastafari Nyahbinghi, como si se tratara de un interruptor eléctrico, cambian de corriente al enmarcar sus actividades dentro del *habitus* Rastafari al escuchar y cantar música reggae, y sobre todo, al batir los tambores Nyahbinghi mientras interpretan los tradicionales cantos salmódicos de la Orden, al comunicarse en idioma inglés, o al asistir a las celebraciones y ritos dentro del Tabernáculo Nyahbinghi.

Pero más allá de este hecho que puede identificarse como “obvio” dentro de la constitución identitaria de este tipo de familias; lo que me interesa es observar la forma en la que el padre de familia, instruye a sus hijos sobre su cosmovisión en torno a personajes históricos fundamentales dentro de su espiritualidad, personajes que dentro del contexto etíope, no tienen significado alguno. Un ejemplo de ello lo pude observar en el aniversario del nacimiento de Marcus Garvey, cuando Ras Kawintseb, comenzó a relatar la siguiente historia mientras tomábamos el desayuno de aquel 17 de Agosto de 2014:

“Había una vez un negro jamaicano que toda su vida luchó porque las personas de raza negra alrededor del mundo consiguieran regresar a vivir a África. Este héroe organizó a la gente negra de Estados Unidos para que juntos compraran barcos para iniciar un negocio trasatlántico que les permitiría el traslado de las personas negras de América a África, y que les permitiera el transporte de diferentes productos para que

de esta forma, los negros en América iniciaran un proyecto económico que les permitiera el crecimiento material, y con ello, la independencia de los colonizadores europeos. Este héroe también les enseñó a las personas negras en América, a recuperar el orgullo por ser parte de los africanos disgregados por el mundo, y les enseñó a estar orgullosos de su cultura y del continente negro. También se encargó de recordarles, que antiguamente, ellos adoraban a un dios negro que algún día regresaría para redimirlos; sin embargo, para que esto sucediera, la gente negra tenían que dejar de alabar al Cristo blanco de los colonos europeos. El nombre de este héroe jamaicano, fue Marcus Garvey, y gracias a sus profecías, algunos de sus primeros seguidores concibieron la idea de que Haile Selassie I era aquel prometido y esperado Dios negro que los redimiría y conduciría hacia su nuevo hogar en Shashemane. Por eso, hoy es un día muy especial para nosotros porque celebramos el aniversario de su nacimiento; porque gracias a él fue que nos dimos cuenta de que Su Majestad Imperial es nuestro verdadero Dios, y de que Shashemane es nuestro verdadero hogar” (Diario de Campo, Agosto 17 de 2014, Shashemane, Etiopía).

De esta forma, Ras Kawintseb, desde su propia perspectiva enseña a sus hijos la razón por la que él, como un afrodescendiente Rastafari, concibió la idea de que tenía que “regresar” a Etiopía; y a través del relato, les inculca una posición política y espiritual en torno a la reivindicación del hombre negro, a Etiopía y a la repatriación, posición que estos niños no podrían desarrollar en un contexto en el que tanto por su edad como por su poca o nula experiencia en torno a la discriminación, no figura dentro del campo social, cultural, ideológico y religioso de los etíopes locales. Y es que este tipo de enseñanzas son tan fundamentales para los hijos de los repatriados, que cuando uno les pregunta sobre su percepción en torno a Etiopía y a la repatriación, más que aflorar discursos sobre su propia experiencia, lo que reproducen, es lo que sus propios padres repatriados les han enseñado:

“Cuando mi papá nos habla de Canadá o de Inglaterra, nos dice que son lugares de *Babylon* porque ahí hay mucha corrupción y muerte, así que yo creo que sí soy afortunada por vivir aquí porque aquí no existen esas cosas de *Babylon* [...] Shashemane es como el paraíso porque hay mucha naturaleza y porque no hay gente que se mate, así que a mí no me gustaría irme de aquí; me gustaría conocer Inglaterra o Canadá para ver lo que mi papá nos ha dicho; pero sólo para eso, después de eso regresaría a Shashemane porque mi papá nos ha dicho que este es el mejor lugar para vivir y que por eso él vino aquí y que por eso nosotros nos debemos de quedar a vivir aquí” (Plática con Adam, Mayo 19 de 2017, Shashemane, *Kebele* 010).

Sin embargo, en este caso, también se hace presente de manera cotidiana el campo cultural etíope transmitido por Tarikwa (la madre de la familia) quien por ejemplo, al día siguiente del aniversario por el natalicio de Marcus Garvey, organizó la conmemoración por la

celebración de *Buhe*<sup>175</sup>; en donde al caer la noche, comenzó a preparar algunos leños para formar una pequeña fogata a las afueras de la casa, escenario en el que luego de la cena, nos reunimos Tarikwa, sus tres hijos, Ras Kawintseb y yo, para danzar y cantar alrededor de la fogata mientras percutíamos el pasto y la tierra con estridentes pisadas y palos de escoba (Diario de campo, Agosto 18 de 2014, Shashemane, Etiopía).

Así pues, a través de esta etnografía, podemos observar la forma en la que las tradiciones etíopes se integran de alguna manera dentro de la cultura familiar del grupo doméstico mixto; ya que en este caso, la celebración del Buhe que no tiene ningún significado ni relevancia para la tradición Rastafari, cobra importancia dentro del contexto familiar al ser Tarikwa, quien se preocupa por transmitir a sus hijos una tradición que es propia de su campo cultural.

Sin embargo, en el caso de las familias enteramente Rastafari, la construcción identitaria de bi-pertenencia observada hasta aquí, se diluye toda vez que los padres repatriados, son capaces de transmitir los *habitus* de su “micro” y “macro” identidad Rastafari, pero no los de un campo cultural etíope.

La familia de Ras Wantu (un Rastafari perteneciente a las 12 Tribus de Israel originario de Trinidad y Tobago), su esposa Sister Katy (una mujer Rastafari perteneciente a la organización de las 12 Tribus de Israel originaria de Alemania; y sus tres hijos, un varón nacido en Alemania pero repatriado a Etiopía a muy temprana edad, y dos niñas nacidas en Etiopía; es representativa de estos casos. En esta familia, una de las principales diferencias con respecto a la de carácter mixto, es el hecho de que los hijos, dentro del cronotopo de la sociabilización familiar, no desarrollan una competencia comunicativa en torno al idioma amhárico; Ras Wantu lo expone de la siguiente forma:

“De manera natural ellas [sus hijas] aprendieron tanto el inglés como el alemán porque su mamá, aunque sabe perfectamente el inglés, siempre les ha hablado en alemán, pero yo, aunque también sé alemán, siempre les he hablado en inglés. De hecho es gracioso porque en una ocasión, cuando ellas me encontraron hablando en alemán con su

---

<sup>175</sup> De acuerdo a la tradición popular, esta fiesta dio inicio en las remotas comunidades campesinas etíopes en donde los miembros varones de la comunidad, bailaban y cantaban celebrando el fin de la temporada de lluvias para dar la bienvenida al verano. Sin embargo, en esta misma fecha, la Iglesia Ortodoxa Etíope celebra la transfiguración de Cristo en donde los sacerdotes tocan sus tradicionales tambores y cantan sonidos salmódicos durante todo el día y gran parte de la noche; por lo que la celebración, en algún momento de la historia etíope, paso a ser parte de las festividades nacionales y en la actualidad, la celebración comienza cuando los niños varones salen a las calles para bailar y cantar al ritmo de bastones y palos de madera que son abatidos incansablemente contra el piso, hasta que con los primeras luces de la luna, comienzan a prender fogatas a las afueras de sus viviendas.

mamá, se sorprendieron y entonces me dijeron en alemán ‘papá ¿tú también sabes hablar como mi mamá?’; porque a ella si la habían escuchado hablar en inglés pero a mi nunca me habían escuchado hablar en alemán [...] y en cuanto al amhárico, ellas aún son muy pequeñas y en la escuela apenas y les están enseñando el idioma, así que eso ahora es un poco problemático porque aunque ellas nacieron y han crecido aquí [en Etiopía] nunca han practicado el amhárico porque no tienen con quién hablarlo” (Entrevista con Ras Wantu, Diciembre 10 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero quizá de manera más importante para los fines de este trabajo, la diferencia fundamental entre la familia de Ras Kawintseb y la de Ras Wantu, no tiene tanto que ver con el hecho de que una sea mixta y la otra no, sino más bien, con el hecho de que cada una, transmite a sus hijos, las enseñanzas Rastafari propias de su organización de adscripción. Así, mientras que para Ras Kawintseb es fundamental explicar a sus hijos la historia de algunos personajes fundamentales dentro de su Organización, como por ejemplo, la de Marcus Garvey, para a partir de ello, explicar parte del discurso Nyahbinghi en torno a la repatriación; para Ras Wantu, lo fundamental en la construcción identitaria Rastafari de su núcleo familiar, es la transmisión de las enseñanzas bíblicas que dentro de la cosmogonía de su Organización, son un pilar fundamental:

“El Profeta Gad nos enseñó a leer un capítulo de la Biblia por día, así que en cuanto a la educación de mis hijas, cada mañana, cuando mi esposa o yo leemos el capítulo de la biblia que nos corresponde, mis hijas también toman parte de esas enseñanzas. La más chica aún no puede leer por sí sola así que su mamá lee el capítulo que le corresponde y luego de eso, le explica de una manera más fácil lo que la enseñanza bíblica quiere decir; mientras que la más grande ya lee por sí misma el capítulo que le corresponde y luego, yo le explico lo que aquel pasaje quiere decir. Aparte de eso, lo que yo les enseño en cuanto a Rastafari, es sobre la vida del Profeta Gad y sobre la de Jesucristo porque esas son las enseñanzas básicas que nosotros aprendemos como miembros de las 12 Tribus de Israel (Entrevista con Ras Wantu, Diciembre 10 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

En este sentido, al igual que en el caso del hijo de Ras Kawintseb que como ya observamos, reproduce el discurso de repatriación de su padre; la transmisión de las enseñanzas particulares de la “micro” identidad Rastafari de las 12 Tribus de Israel que Ras Wantu enseña a sus hijos, tienen una resonancia importante, en la idea que éstos se han generado en torno a Etiopía/Shashemane y la repatriación; el hijo mayor de la familia lo explica en los siguientes términos:

“Shashemane es mi hogar porque aquí es en donde crecí la mayor parte de mi vida; cuando voy de visita a Alemania me siento extraño, para mí es un país extraño, no es mi país; así que Shashemane es mi hogar porque aquí es en donde he aprendido a ser Rastafari y en donde he aprendido a ser etíope; pero como Rastafari sé que Shashemane es mi hogar temporal, [...] Etiopía nunca fue colonizada y

Etiopía no participó en la trata esclavista así que la repatriación no es únicamente para los africanos de América; la vida humana vino de Etiopía, todos somos descendientes de gente de Etiopía que con el tiempo se convirtieron en gente descendiente de Sem, Cam, y Jafet, así que a mí, mis padres me han enseñado que la repatriación es para todas las personas porque la repatriación es regresar a la tierra de nuestro Dios; pero Etiopía es sólo un lugar de refugio, un lugar temporal en donde tenemos que juntarnos todos para esperar a que la Nueva Jerusalén se restaure” (Entrevista con Samuel, Agosto 23 de 2014; Shashemane, *Kebele* 01).

Es por todo lo anterior que en conclusión, podemos observar que dentro del ámbito familiar, la construcción identitaria y la transmisión del *habitus* que los padres enseñan a los hijos, en el caso de los Rastafari repatriados en Shashemane, puede presentar una variada gama de posibilidades que dependerán directamente de la cultura familiar desarrollada en el cronotopo particular del hogar; ya que los integrantes paternos de la familia, al ostentar características identitarias específicas, transfieren a sus hijos aquellos repertorios culturales que les son más afines, generando con ello, que los niños y jóvenes de segunda y tercera generación, cultiven componentes culturales que los pueden diferenciar tanto de los Rastafari repatriados como de los etíopes locales, pero a la vez, que les permiten sociabilizar y transitar fluidamente entre el campo cultural y el *habitus* de uno o ambos grupos de pertenencia según sea el caso.

Pero además de ello, otro factor que se visibiliza a partir de todo este hecho social, es el que tiene que ver con los patrones discursivos que estos jóvenes emprenden en torno a lo que significa Etiopía y la repatriación, discursos que por lo general, están anclados a los propios parámetros culturales del nivel “micro” identitario Rastafari que ostentan sus padres repatriados.

No obstante, el cronotopo familiar no es el único factor que interviene en el desarrollo de la identidad multisituada y miltisituacional que experimentan estos *Rastafari libres*; y al ser el cronotopo de la educación institucionalizada el siguiente elemento que estos jóvenes incorporan a su vida cotidiana luego de la socialización familiar, a continuación me enfocaré en analizar dicho elemento.

#### ***7.4.3. El cronotopo de la educación institucionalizada como factor para el dinamismo identitario.***

Tras el proceso de sociabilización hogareño en el que los hijos aprenden la cultura familiar que les brinda sus primeras experiencias y expresiones del *habitus* particular de su grupo o

grupos de pertenencia, el aprendizaje escolar generalmente se convierte en el segundo cronotopo experiencial que los individuos promedio incorporan a la formación de su ser social y de sus bases identitarias tanto a nivel individual como colectivo. Por ello, la escuela, constituye un lugar clave en donde los sujetos se convierten en actores sociales cada vez más complejos debido a que al entrar en contacto con una cantidad mayor de actores sociales (que por lo regular, mantienen parámetros similares de edad pero una gama diversa de comportamientos socioculturales), comienzan a constituir nuevas capas identitarias (Elias, 1991) que bien pueden reforzar, transformar o enriquecer, aquellos campos culturales forjados en y desde el seno familiar (Bruner, 1997).

Es por ello que dentro de este nuevo proceso de aprendizaje, la identidad individual resultante puede variar de persona en persona dependiendo de diferentes factores, de entre los que destacan, la personalidad y la capacidad reflexiva del sujeto social en cuestión, y las condiciones culturales y sociales en las que estos sujetos se desenvuelven, ya que solos o por separado, dichos factores son capaces de reforzar las identidades y transmisión de *habitus* forjados dentro del seno familiar, o bien, de generar conflictos identitarios que desencadenen una transformación cultural de todos, o parte de aquellos parámetros que los individuos en cuestión aprendieron durante su sociabilización y crianza familiar.

Así pues, para analizar este escenario, centraré la atención en los casos de algunos jóvenes pertenecientes a familias mixtas, ya que a diferencia de los niños y jóvenes que aprendieron una cultura familiar de padres enteramente repatriados, los primeros están más acostumbrados a fluctuar entre ambos grupos de pertenencia, factor que como veremos, al ser poco tolerado dentro de las instituciones educativas, comienza a provocar conflictos de apego emocional hacia algún grupo de pertenencia en particular.

Este hecho lo podemos observar en el caso de una adolescente criada dentro de una familia mixta, que dentro del cronotopo escolar, experimentó la siguiente situación:

“Hay veces que no sé qué soy porque algunas veces me considero como una etíope cristiana, pero otras veces pienso que soy Rastafari; mi papá, cuando nos presenta con alguien, dice que somos Rastafari, pero yo a veces me confundo porque en primer lugar yo casi no voy al Tabernáculo Nyahbinghi, sólo voy cuando mi papá me obliga a ir; pero mi mamá también nos crió como cristianos ortodoxos aunque tampoco voy a la iglesia, sólo los sábados o domingos; pero el caso es que yo siempre crecí siendo las dos cosas; pero el problema es que por ejemplo, desde que entré a la escuela pente, cuando los maestros hablan sobre la revolución y mencionan que tiempo después del derrocamiento de Selassie, él murió, yo pienso que si acepto eso entonces no soy Rastafari porque no puedo adorar a un Dios muerto; pero a veces pienso que Haile

Selassie está vivo y entonces pienso que sí soy Rastafari; y cuando en la escuela me preguntan si soy Rastafari, cristiana ortodoxa o pente, no sé qué decir porque por supuesto que no soy pente, pero cuando yo digo que soy las dos cosas, mis amigos y maestros me dicen que no puedo ser las dos cosas y que si soy Rastafari no puedo ser etíope; así que supongo que aunque ellos no lo entiendan, yo a veces me siento más Rastafari y otras veces me siento más cristiana, aunque a veces eso me confunde mucho” (Diario de campo Agosto 15 de 2014; Shashemane, Etiopía).

De esta forma podemos observar que si bien, dentro de la cultura familiar en la que ha crecido esta adolescente, los dos tipos de espiritualidad (Rastafari y cristianismo ortodoxo) coexisten de manera armoniosa<sup>176</sup>, sobre todo por el hecho de que ella ha aprendido a diferenciar los campos culturales de cada grupo de pertenencia y con ello, porque ha aprendido a manifestar su identidad acorde con el *habitus* de las situaciones contextuales en las que vive día a día; por otra parte, esta estabilidad identitaria ha comenzado a fracturarse desde el momento mismo en el que ella, se convirtió en un sujeto social más complejo al salir del seno familiar para sociabilizar con individuos que ostentan múltiples y diversos campos culturales, que muchas veces, al ser diferentes a los que ella misma adquirió en la cultura familiar, más que enfatizar, reforzar y enriquecer sus múltiples capas identitarias, la instan a definirse, en circunstancias y contextos particulares, como parte de uno u otro grupo de pertenencia.

Pero además de este hecho, otro factor relevante que actúa como catalizador para el dinamismo identitario que esta adolescente ha experimentado, ha sido el de sus diferentes etapas de desarrollo biológico y social, ya que con el transcurrir de los años dentro del ámbito escolar, su identidad como una joven Rastafari se ha visto suplantada cada vez más por una que se asemeja más a los “estándares” del campo cultural etíope; y este hecho se debe principalmente a que ya en su etapa adolescente, ha tomado la decisión de forjar relaciones de amistad más duraderas con etíopes locales que con Rastafari de segunda o

---

<sup>176</sup> De hecho, el propio padre Rastafari de la adolescente ha aceptado que tanto ella, como sus otros hijos, sean criados en ambas tradiciones religiosas ya que sobre el cristianismo ortodoxo opina que “es el cristianismo más antiguo y puro que existe y la idea que tienen sobre alabar a un único Dios, un Dios que por cierto no es el blanco-europeo, sino un cristo negro, se asemeja mucho a la idea que nosotros como Rastafari tenemos sobre Dios; además de que el cristianismo ortodoxo, o por lo menos lo que mi esposa les ha enseñado a mis hijos, lejos de perjudicarlos los hace mejores personas, personas con fe, honestas, humanitarias y humildes, preceptos que también tenemos nosotros como Rastafari” (Entrevista con anónimo, Marzo 9 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

tercera generación<sup>177</sup>; en donde, para encajar con el grupo social de su preferencia, ha optado por “ocultar” o reprimir deliberadamente su campo cultural y *habitus* Rastafari; creando con ello, una atmosfera más acorde con relación a sus amistades etíopes para así, ganar una mayor aceptación social:

“Algunas veces me gusta vestirme como una mujer Rastafari, pero sólo es cuando estoy con personas Rastafari o en ocasiones de celebración como cuando estoy en el Tabernáculo; pero por ejemplo, cuando salgo con mis amigos etíopes, me gusta vestirme como una joven etíope [...] muchas veces me visto así porque todos mis amigos etíopes se visten de esa forma y a mí no me gusta verme diferente a ellos cuando estoy con ellos, pero también porque a mis amigos no les gusta que esté con ellos vestida como una Rastafari” (Entrevista con anónima, Agosto 28 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Así, aunque esta joven comprende su posición específica como la hija de un Rastafari que migró a Etiopía para vivir en su Tierra Prometida, y de una madre etíope que al igual que su padre le transmitió sus propias tradiciones y características culturales; al tener relaciones sociales que la llevan más allá del espacio sociocultural que rodea su entorno hogareño, cuando tiene la oportunidad de experimentar la forma de vida que un adolescente etíope promedio desarrolla dentro de un contexto en el que la cultura etíope predomina; siente la necesidad de hacerlo sin que necesariamente, esto presuponga el abandono total de la tradición Rastafari que su padre le enseñó desde el seno familiar.

No obstante, bajo estas circunstancias, lo que sí sucede es que la cultura familiar aprendida durante su niñez, paulatinamente ha comenzado a sufrir una importante transformación, ya que aunque continúa transitando cultural e identitariamente entre sus dos grupos de pertenencia; al decidir reivindicar con mayor fuerza sus características culturales etíopes dentro de la reconstitución de su identidad adolescente; el *habitus* del campo cultural etíope ha comenzado a cobrar mayor fuerza mientras que a la vez, el *habitus* Rastafari se ha visto debilitado dentro de este mismo proceso.

Así pues, este caso que aunque lo he analizado de manera individual ilustra un fenómeno social bastante recurrente entre los jóvenes Rastafari de segunda y tercera generación pertenecientes a familias mixtas, nos sugiere la presencia de un importante

---

<sup>177</sup> Al respecto también cabría hacer notar que en el ámbito escolar, estos jóvenes Rastafari de familias mixtas o no, son una minoría entre la población estudiantil en donde por ejemplo, en la escuela “pete” que menciona esta joven, hay tan sólo 13 estudiantes Rastafari de una población aproximada de 400 personas.

reajuste en las capas identitarias que estos individuos generan; uno en donde ha comenzado a predominar el *habitus* etíope por sobre el Rastafari.

Pero si tal y como ya observamos a lo largo de este capítulo, tanto los jóvenes y niños Rastafari nacidos en Etiopía, como los Rastafari repatriados, son capaces de transitar entre diversas capas identitarias dependiendo de las situaciones y los contextos en los que se encuentren, ¿es entonces imposible pensar que puedan existir casos en donde la identidad Rastafari multisituada y multisituacional se desvanezca por completo, y con ello, en donde la conciencia diaspórica del retorno se vea cuestionada?, ¿es plausible pensar en la formación de identidades con concientización diaspóricas que dentro del contexto de la post-repatriación, generen una ruptura en cuanto a la idea de Etiopía como el verdadero hogar? El último capítulo de esta investigación estará dedicado a analizar la forma en la que el concepto de hogar se ve trastocado luego de la repatriación.

## Capítulo 8: Shashemane: ¿el verdadero hogar de los Rastafari?

---

*La casa es donde mi espíritu descansa, donde me siento en paz, en conexión con mi entorno natural y social [...] yo reclamo mi identidad como etíope y por tanto reclamo que mi casa es Etiopía. San Kits y Anguila son los lugares en donde nací y crecí, son países de los que soy ciudadana pero para mí eso no tiene relevancia en términos de mi identidad porque yo soy etíope y esa es la razón por la que estoy aquí y no allá. Cuando voy a San Kits no es ir a casa, es ir a un lugar de visita, para ver a mis familiares, pero luego regreso a Etiopía y cuando regreso, para mí no es como venir de visita, es venir a mi casa” (Entrevista con Sister Ijahnyah, Septiembre 18 de 2014, Shashemane, Kebele 01).*

### *Introducción.*

El recorrido que hemos hecho hasta aquí nos ha llevado a observar que los Rastafari repatriados en Shashemane, forman un grupo social bastante heterogéneo que desarrolla y poner en juego, diferentes capas identitarias. Esta característica de los repatriados, conlleva el hecho de que al interior del grupo, podemos encontrar una variada gama de matices y posturas en torno a lo que significa la repatriación y Etiopía, como elementos que estructuran gran parte de su identidad y sobre todo, de su concientización diaspórica.

Sin embargo, también hemos observado que el significado que estos individuos tienen sobre dichos conceptos, se contrapone a las medidas estructurales del Estado etíope toda vez que este último, al no haber sido el responsable de producir la concientización diaspórica de los Rastafari, identifica a éstos como migrantes residentes documentadamente o no dentro de las fronteras políticas del Estado.

Cuando esto sucede, los repatriados reformulan las concepciones que hasta antes de la repatriación tenían sobre dichos preceptos, y este tipo de reformulaciones se da sobre todo en referencia al significado de “Etiopía” y del “hogar”, nociones que aunque en gran medida tienen una base identitaria colectiva, están formuladas bajo parámetros subjetivos que se vinculan con la “experiencia diaspórica” particular de cada individuo, experiencia que como sostiene Brah (2011) se da entre la identidad construida tanto por la trayectoria del grupo social diaspórico, como por la subjetividad de cada miembro.

Este hecho lo podemos observar en la opinión de Priest Shaz, quien al preguntarle sobre si su idea del “hogar” que tenía hasta antes de la repatriación cambió luego de conseguir establecerse en Etiopía, generó la siguiente respuesta:

“Con el tiempo y con la experiencia que he tomado de vivir en Etiopía, sí he cambiado poco a poco mi perspectiva sobre el hogar. Yo amo Etiopía, sé que este es mi hogar y siempre quiero vivir aquí, pero el punto principal por el cual he cambiado mi idea es por el tipo de personas que nos rodean, y no me refiero a los Rastafari sino a las personas locales, a los etíopes, la población y el gobierno, porque ellos ignoran muchas cosas y por eso nos siguen diciendo *faranji* y nos siguen negando la ciudadanía; así que aunque para mí Etiopía es mi hogar, en mi idea de hogar ya no incluyo ni a los etíopes ni a su gobierno, porque los etíopes no son mi gente y su gobierno no es mi gobierno, porque ellos son *Babylon*” (Entrevista con Priest Shaz, Octubre 2 de 2014, Addis Ababa, Etiopía).

Bajo esta perspectiva, es importante tener en cuenta que la idea que los miembros del grupo se hacen sobre el concepto de “hogar”, no debe de entenderse como homogénea, fija o preconcebida, sino que por el contrario, debe de entenderse como un término que se constituye dentro del crisol de la materialidad de la vida diaria, en la historia contextualizada de cada individuo con concientización diaspórica y en las interacciones sociales cotidianas de sus vidas individuales y colectivas.

Desde esta perspectiva, la representación del “hogar” está inextricablemente unida a la forma en la que los procesos de inclusión o exclusión operan y son experimentados de forma subjetiva y comunitaria en determinadas circunstancias sociales, políticas, económicas y culturales; y bajo estos ámbitos, la finalidad de este último capítulo, es la de observar la forma en la que diferentes individuos del colectivo social de Rastafari repatriados en Shashemane, han generado diferentes narrativas sobre su idea de “hogar”.

Así pues, mientras que en la respuesta generada por Priest Shaz, lo que observamos es una idea de hogar centrada en un espacio simbólico más que en un espacio habitado por individuos locales y gobernado por un sistema político determinado, idea que este repatriado se formuló a partir de las circunstancias sociales y políticas que vive día a día en donde es constantemente interpelado como un no ciudadano y un no nacional, es decir en un contexto en el que como ya vimos en otro momento, identifican como la presencia de *Babylon* en Sion; la concepción que otros repatriados tienen sobre el “hogar”, variará dependiendo de sus circunstancias y experiencias particulares.

Un ejemplo de ello es el testimonio de Sista Bev<sup>178</sup>, quien al ser una mujer nacida en Inglaterra de padres migrantes jamaicanos, genera una idea del “hogar” bajo su experiencia social racializada previa en Inglaterra, más que bajo su experiencia social y jurídica en el contexto de la post-repatriación:

“Yo nunca sentí a Inglaterra como mi casa porque mi cultura y color de piel son diferentes, yo soy negra y la mayoría de los ingleses son blancos; así que por ese motivo yo siempre fui discriminada y por eso yo siempre supe que no pertenecía a ese lugar; yo sabía que mi hogar estaba en África y es por eso que vine a Etiopía, porque mi hogar es aquí porque aquí me parezco más a las personas que en Inglaterra” (Entrevista con Sista Bev, Julio 15 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Mientras que desde otra perspectiva, tal y como ya es clásico en los estudios de la diáspora (Brah, 2011; Hall, 2003; Bakañian, 1992) es plausible encontrar a individuos que tanto en el discurso como en la práctica, generan una idea de hogar bajo una perspectiva de bi-pertenencia o de pertenencia múltiple que estos sujetos ostentan como resultado del arraigo histórico tanto por el lugar mítico de origen, como por el territorio “extranjero” (entendidos estos dos bajo categorías empíricas) en el que residen o residieron hasta antes de su repatriación. Ejemplo de ello, es el testimonio de Sister Atsede Mariam quien sin dejar de percibir a Etiopía como su hogar, genera a la vez, un sentimiento de apego hacia Jamaica y con ello, una idea sobre esta isla como “otro hogar”:

“Etiopía es mi hogar espiritual porque como Rastafari, cuando vivía en Jamaica entendí que yo tenía que venir aquí para poder vivir libremente; pero Jamaica también es mi hogar. Quitando todas las cosas malas que existen allá, Jamaica es el lugar que me vio nacer, el lugar donde está la mayoría de mis recuerdos porque ahí crecí, ahí tuve novios, esposo, hijos; la mayoría de mi historia presente está ahí, por eso también Jamaica es mi hogar; pero mi historia pasada y mi historia del futuro están aquí en Etiopía, por eso es que Etiopía es mi hogar espiritual mientras que Jamaica es el hogar de mi memoria” (Entrevista con Sister Atsede Mariam, Diciembre 2 de 2014, centro de Shashemane, Abosto).

Es decir que bajo su perspectiva, Sister Atsede enfatiza su pertenencia a ambos países dependiendo del momento histórico de su vida que tome en consideración (y hasta el de la vida de sus ascendientes y descendientes), ya que mientras que Jamaica es su hogar por el hecho de que fue ahí en donde nació y en donde adquirió gran parte de sus experiencias de vida, Etiopía también es su hogar por el hecho de ser el sitio (simbólico) del que fueron arrancados sus antepasados y por ser el sitio en el que se encuentra en la actualidad. Lo que

---

<sup>178</sup> Sista Bev es una Rastafari afrodescendiente originaria de Inglaterra repatriada a Etiopía desde Londres; es adepta a la Organización de las 12 Tribus de Israel.

en última instancia, nos lleva a la noción que otros repatriados tienen sobre el “hogar” bajo concepciones racializadas que ponen el énfasis en la historia de la esclavitud negra en América, y con ello, en la historia de sus ancestros.

Un ejemplo de ello, es el caso de Sister Fikerte Mariam, quien como ya hemos observado en otro momento, es una Rastafari afrodescendiente originaria de Jamaica que no únicamente genera su idea racializada en torno a la repatriación y al “hogar” bajo la noción de ser una mujer que “lleva en sus venas” la historia de la esclavitud, sino además, porque generalmente desarrolla su discurso bajo la visión racializada de su organización: la E.W.F Inc.:

“Los Rastafari blancos tienen su propio hogar; África para los africanos en casa y en el extranjero. Es bueno que los Rastafari de otras *razas* vengan a Shashemane para que después regresen a sus tierra y le digan a su gente cómo son las cosas aquí; pero, los africanos tenemos nuestra propia historia, nuestro propio hogar, Shashemane es para los africanos de la diáspora; repatriación quiere decir el retorno a la tierra nativa, y la tierra nativa de los hombres blancos es Europa, entonces, puedo entender su fe en Rastafari, su fe en Haile Selassie I, pero finalmente, ellos [los Rastafari no afrodescendientes] no tienen por qué tener el concepto de Etiopía como su hogar, porque Etiopía es el hogar de la gente negra, de la gente como yo y por eso Etiopía es mi hogar” (Entrevista con Sister Fikerte Mariam, Febrero 10 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Mientras que frente a este tipo de posturas, los Rastafari no afrodescendientes generan otro tipo de discursos en torno al “hogar”, discursos que reivindican más el nivel identitario de la fe, que el que tiene que ver con su procedencia étnico-nacional:

“Mi hogar es en donde mi corazón está y mi corazón está en Etiopía. Físicamente el corazón de las personas es del mismo color y del mismo tamaño sin importar si las personas son africanas o europeas; yo amo a Etiopía y por el amor que tengo a Etiopía sé que este es mi hogar; esto no es una cuestión del color de la piel, es una cuestión de fe y de amor, así que aunque nací en Estocolmo y aunque nací blanco y de ojos claros, sé que Suecia no es mi hogar; Etiopía es mi verdadero hogar” (Entrevista con Ras Ibi, Agosto 16 de 2014, Shashemane, *Kebele* 01).

Dicho todo esto, más que presentar extractos de entrevistas aislados y desanclados de la historia particular de los individuos, tomando en cuenta que las concepciones que los Rastafari repatriados y sus descendientes se forman en torno al “hogar” pueden presentar diferentes atributos que dependerán directamente de la biografía particular de cada individuo (Brah, 2011:212); el presente capítulo estará dedicado a analizar la forma en la que los individuos de esta colectividad desarrollan sus concepciones de hogar bajo la articulación de sus experiencias particulares, contextuales y situacionales.

En este tenor, dado que coincido con Gomes (2011) cuando establece que en Shashemane, la idea del “hogar” es multifacética dependiendo de si se trata de un Rastafari repatriado que llegó a Etiopía a una edad adulta, o de un niño o joven Rastafari nacido y/o socializado la mayor parte de su vida en Etiopía, es decir que la idea del “hogar” está ligada tanto al lugar específico del nacimiento, como a personas específicas y a eventos sociales específicos (*Cfr.* con Gomes, 2011:204); dividiré el capítulo en dos secciones dentro de las que presentaré fragmentos biográficos de tres personas, que en su conjunto, nos darán las pautas para observar la forma en la que a través de dichos acontecimientos, formularon y reformularon sus nociones sobre lo que significa el concepto de “hogar”.

Así pues, en la primera sección enfocada a establecer la forma en la que los individuos generan una perspectiva de Etiopía como el “verdadero hogar”, reseñaré algunos acontecimientos en la historia de vida de dos personas; el primero, un joven Rastafari nacido en Manchester repatriado a Etiopía a una edad prematura (cuando éste, aun no desarrollaba una conciencia diaspórica), quien tras su repatriación, se debatió entre definir si su hogar era Inglaterra o Etiopía hasta que finalmente, bajo diferentes experiencias de vida encontró los elementos necesarios para percibir a Etiopía como “su nuevo y verdadero hogar”; y el segundo, el de una mujer mayor de origen jamaicano quien hasta antes de su conversión a Rastafari, identificaba a la isla caribeña como su hogar; pero quien tras su despertar ideológico de concientización diaspórica, comenzó a ver en Etiopía el lugar al que verdaderamente pertenecía.

Hecho esto, pasaremos a la segunda sección en donde enfocaré el análisis en la historia de vida de una mujer jamaicana que al nacer en Kingston bajo el seno de una familia Rastafari, fue repatriada a Etiopía a una edad muy prematura, pero quien al crecer, comenzó a definirse como una jamaicana que estaba radicando en un sitio al que no pertenecía y quien por tal motivo, al considerar a Jamaica como su “verdadero hogar” hizo todo lo necesario para regresar a aquel sitio.

### ***8.1. De etíopes en el exilio a Rastafari repatriados.***

Remi nació y creció los primeros años de su vida en Manchester bajo el seno de una familia de padre jamaicano y madre inglesa pertenecientes a la Organización de las 12 Tribus de Israel. De tez oscura en un contexto sociocultural que racializa la delincuencia y define de

manera estructural el estatus socioeconómico de las personas dependiendo del color de su piel, este joven opina que bajo dichos parámetros se encontraba en una situación que lo ponía en desventaja frente a otros jóvenes no afrodescendientes, ya que “en Manchester, uno como niño negro, está expuesto a absorber la violencia, el crimen, todas las cosas malas porque cuando tú eres negro en ese lugar, tu eres discriminado y no tienes oportunidades de nada; todo el tiempo sufres de racismo y eso te orilla a buscar refugio con otros negros que sufren de lo mismo y que por ese motivo se convierten en delincuentes” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Bajo dicho discurso, este joven que se repatrió a Etiopía a la edad de 11 años, en la actualidad opina que Manchester no es su hogar mientras que Etiopía sí lo es debido a que en el país africano, se siente más comfortable por no tener que sufrir la discriminación racial. Pero, ¿este joven generó dicha idea desde el momento mismo de su repatriación?, y ¿la idea de Etiopía como su hogar, responde únicamente a este hecho en torno a la discriminación racial?

A decir verdad esto no es así, ya que la idea que hoy en día sostiene sobre Etiopía como su hogar, se desarrolló bajo un largo proceso de adaptación social, cultural y económica generado en diferentes etapas de su vida; pues luego de que este joven fue repatriado, no hacía más que llorar y pedirle a su madre que lo regresara a Manchester, una situación que era bastante difícil para la familia debido a que “mientras que para mi mamá el estar en Etiopía significaba el haber cumplido el sueño de toda su vida, para mí significaba el haberme arrancado de las cosas buenas que tenía en Manchester, significaba el no poder ver más a mis amigos y familia, el no poder tener tenis *nike* o ropa de buena marca, el no poder ir al cine o a los centros comerciales y el no comer buena comida” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Es decir que debido a que para entonces, este joven aún no tenía la concientización diaspórica de sus padres Rastafari, no opinaba lo mismo que éstos sobre Etiopía y Manchester (*Babylon* y *Sión*), pues para él, Manchester significaba su hogar no únicamente por el hecho de haber nacido ahí, sino también, por el hecho de que en términos materiales, se identificaba más con aquel sitio que con Etiopía.

Tiempo después de que Remi fue repatriado, enfermó de algo que en los hospitales de Addis Ababa no pudieron diagnosticar y tratar, momento en el que sus padres, tomaron la

decisión de mandar al joven a Inglaterra para que fuera tratado allá bajo el cuidado y la supervisión de sus familiares más cercanos. Pero en esta nueva etapa de su vida, Remi, al ser tratado en Manchester durante 6 meses lejos de su familia nuclear, comenzó a transformar su percepción sobre Etiopía “ya que en primer lugar, extrañaba a mi mamá, pero luego también comencé a extrañar a los pocos amigos que ya había formado en Etiopía y también comencé a extrañar cosas como el *Ingera*” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía), tomando así, la decisión de regresar a Etiopía para reencontrarse con todo aquello que extrañaba de dicho sitio.

Y aunque para entonces, su idea de regresar a Etiopía no se basaba en una perspectiva diaspórica de ver a este sitio como su “verdadero hogar”, la atadura emocional que comenzó a desarrollar por Etiopía, le brindó un segundo momento de reencuentro con aquel sitio que posteriormente se convertiría en su verdadero hogar.

De esta forma, cuando Remi regresó a Etiopía, comenzó a estudiar los grados 5, 6, y 7 en una escuela particular en Addis Ababa, escuela que al ser de carácter internacional pero de dueños griegos, impartía las clases en inglés con materias adicionales de amhárico y griego, lo que le permitió a Remi el ingresar a un contexto estudiantil en el que se sentía comfortable “tanto por el hecho de que las clases eran en inglés, como por que era una escuela internacional a la que asistían jóvenes de Inglaterra, Estados Unidos, Grecia y etíopes adinerados [...] así que ahí no me sentía tan mal porque sabía que los demás extranjeros estaban viviendo en las mismas condiciones que yo” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía); es decir que bajo dichas circunstancias, aunque cada uno de los jóvenes cargaba con su propia identidad etno-nacional, formaban a la vez, lazos de pertenencia y/o identificación al expandir sus fronteras sociales bajo la base del estatus común que ostentaban en tanto extranjeros residiendo en el contexto etíope, lazos que en última instancia, le proveían a Remi del capital social necesario para no sentirse tan desolado por el hecho de haber dejado el lugar que lo vio nacer y al que aún hasta entonces, identificaba como su hogar.

Tres años después de estar viviendo esta experiencia, la mamá de Remi logró conseguir su propio terreno en Shashemane, por lo que al mudarse al sitio, el joven ingresó a la *Jamaica Rastafari Development Community School* y bajo el contexto del *Jamaica Safar*,

“comencé a sentirme más como en casa porque mi padre es jamaicano así que tengo familia jamaicana y en Shashemane, hay muchos jamaicanos; además hay

muchos Rastafari de diferentes partes del mundo así que eso me hizo sentirme más identificado con todos ellos; además de que cuando uno es pequeño, en Shashemane no sucede tanto lo que sucede con los adultos porque cuando los etíopes de Shashemane ven a un adulto Rastafari, siempre le piden dinero porque lo ven como extranjero, pero cuando uno es joven no le piden dinero, quizá las únicas personas que te piden dinero son los otros etíopes que son de tu misma edad, pero la mayoría de mis amigos eran Rastafari repatriados o Rastafari que habían nacido en Etiopía así que eso hacía que me sintiera en casa porque estaba en la misma situación que ellos, no había distinciones entre nosotros mismos” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Lo que sugiere que dentro del contexto de Shashemane, al tener un capital social más acorde con su propia identidad, es decir, un círculo de pertenencia que lo hacía sentir parte del grupo tanto por el hecho de ser un joven Rastafari como por el de provenir de un país diferente a Etiopía, Remi comenzó a sentirse más identificado con el lugar; aunque tal y como él lo relata, al mismo tiempo, esta situación fue conflictiva porque cuando se acordaba de su vida en Manchester, volvía a sentir la necesidad de regresar a aquel sitio:

“también era difícil porque Shashemane es un lugar rural, y era como ir de mal en peor (risas), primero de tener lujos en Manchester, un país rico, para cambiarlo todo por un país pobre y vivir en su capital Addis Ababa, y luego de estar en una ciudad, para cambiarlo por ir a un lugar rural; así que me sentía bien porque me identificaba más con las personas que vivían ahí, pero a la vez no me sentía muy bien por el hecho de vivir en un lugar donde no había mucho que hacer [...] todo era otra vez diferente y eso hacía que me sintiera como en casa pero a la vez que me sentía como fuera de casa, era como un 50% y un 50%” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Es decir que bajo su identidad como un joven Rastafari, comenzaba a sentir cierto apego por Etiopía en general y Shashemane en particular; apego que por cierto, no se basaba en la ideología de la espiritualidad Rastafari, es decir, bajo el sentido de ver a Etiopía/Shashemane como el verdadero hogar, Sión, el paraíso o la Tierra Prometida; sino más bien, al percibir al sitio como el espacio en el que había encontrado un grupo de pertenencia más compatible con sus necesidades básicas; mientras que por otra parte, bajo su identidad meso-social en tanto un joven proveniente de Manchester, seguía sintiendo la necesidad de regresar a aquel lugar.

Un año después de llegar a Shashemane, debido a que Remi comenzó a meterse en diferentes problemas junto con sus amigos Rastafari, su madre tomó la decisión de enviar al joven a la escuela adventista de Kuyera (un poblado vecino a Shashemane) en donde cursó

los grados 9 y 10, y bajo estas circunstancias, nuevamente experimentó cambios importantes en su percepción sobre Etiopía y Manchester:

“Aunque en esa escuela había dos amigos Rastafari de Shashemane, ahí nos hacían sentir como extranjeros y como malas personas. Ahí las clases eran en amhárico, incluso las clases de matemáticas y para mí era muy difícil poder entender cómo un símbolo tan extraño podía ser un número en amhárico [...] En la escuela adventista nosotros éramos considerados como jamaicanos de Shashemane y ellos [los etíopes locales alumnos y maestros] tenían una mala impresión de los jamaicanos de Shashemane porque pensaban que no hacíamos otra cosa más que fumar marihuana y escuchar reggae. Siempre nos acusaban de influenciar a los niños etíopes para que fumaran marihuana y nos discriminaban por ser jamaicanos de Shashemane. Cualquier problema que había en la escuela, ellos nos hacían responsables de eso, aun cuando nosotros no teníamos la culpa; simplemente no había una buena relación entre ellos y nosotros y cuando eso pasa es difícil aprender y es difícil tener ganas de ir a la escuela, simplemente otra vez me hacían sentir diferente, extranjero” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Bajo estas circunstancias, aunque Remi se sentía como un extranjero en su nueva escuela, la convivencia cotidiana con su círculo social Rastafari fuera de la institución educativa, le permitió encontrar un cobijo de pertenencia que paulatinamente, le brindó de los elementos necesarios para comenzar a cambiar su perspectiva en torno a Etiopía:

“comencé a darme cuenta que realmente era afortunado por crecer y vivir en Etiopía porque esa forma de vida me hizo convertirme en un ‘soldado’, me hizo saber la realidad en la que viven muchas personas, me hizo entender que los lujos de Inglaterra no son nada si lo comparas con el amor y la amistad que las personas te dan cuando no tienen otra cosa para ofrecer, así que eso me hizo ser humilde y me hizo darme cuenta que hay cosas más importantes que las cosas materiales. Cuando tu vives en Shashemane te das cuenta que las cosas que tenías cuando vivías en Occidente realmente no son necesarias para ser feliz, fue así que como un joven Rastafari, comencé a sentir que Shashemane era mi casa, una nueva casa, una casa espiritual llena de amor, de tranquilidad y de amistades” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Pero esta nueva forma en la que Remi comenzó a observar a Etiopía, no únicamente se desarrolló bajo las enseñanzas Rastafari, sino también, bajo una incursión más profunda en el campo cultural etíope, ya que a la edad de 18 años, es decir 7 años después de haber llegado a Etiopía, Remi “ya ‘había dejado’ de pensar como un adolescente occidental para comenzar a pensar como un adolescente etíope; y aunque las personas me seguían considerando como un *faranji*, yo me veía como un etíope porque ya había aprendido el idioma, la cultura y las festividades de los etíopes” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía); es decir que a la vez que durante los últimos años había comenzado a privilegiar una identidad Rastafari, su capa identitaria en tanto un joven

extranjero que comenzó a aprender el *habitus* etíope, le proveyó de los elementos sociales, culturales e ideológicos para “comenzar a entender y a percibir que Etiopía era mi hogar, y entender que Manchester, sólo es el lugar en donde nací, en donde estuve menos de la mitad de mi vida y en donde está la mayoría de mi familia; por tanto, en donde tengo recuerdos lindos, pero un lugar al que en realidad ya no pertenezco” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Fue así que bajo estas tempranas etapas de su vida, Remi pasó de ser un joven Rastafari originario de Manchester a un joven repatriado a Etiopía residente en Addis Ababa; de ser un joven que en Etiopía quería regresar a su hogar en Manchester, a ser un joven que al regresar a Manchester, sintió la necesidad de regresar nuevamente a Etiopía para poder estar con su familia nuclear; de ser un joven que en Addis Ababa estableció vínculos de pertenencia hacia un grupo de migrantes, a ser un joven residiendo en Shashemane que forjó lazos de pertenencia hacia un grupo de individuos Rastafari repatriados o nacidos en Etiopía; y de ser un joven que veía a Manchester como su verdadero hogar, a ser un joven que comenzó a percibir a Shashemane como su hogar a la vez que comenzó a generar la idea de que en realidad, Manchester ya sólo significaba el lugar de sus tempranas memorias. Y es así que bajo todo este proceso, Remi, a sus 24 años de edad, opina que:

“Etiopía es mi verdadera casa, es el lugar en donde quiero vivir toda mi vida, Etiopía es el lugar en donde tengo mis memorias de juventud, en donde conocí amigos etíopes y Rastafari, es el lugar de mis primeras novias, donde conocí a mi esposa, donde nació mi hijo, el lugar en donde algún día me sentí extranjero pero también, el lugar en el que ahora me siento como etíope. Si ahora me pusieran en Manchester me perdería, no sabría a dónde ir, en cambio, si me ponen en cualquier lugar de Etiopía sabría cómo encontrar el camino para regresar a casa, así que para mí Manchester no es más mi casa; yo nací en Manchester pero me desarrollé en Etiopía así que siento que Etiopía es mi hogar más que Manchester” (Entrevista con Remi, Noviembre 25 de 2014; Addis Ababa, Etiopía).

Pero ¿es que acaso, el cambio sobre la perspectiva que Remi se formuló en torno a lo que significa “el hogar” está sesgado por el hecho de que al repatriarse a Etiopía a una edad prematura, tiene mayores experiencias de vida en Etiopía que en Manchester, factor que en última instancia, lo impulsa a sentir más apego por Etiopía que por Manchester? ¿De qué forma la perspectiva sobre lo que significa el “hogar” cambia y se enriquece en aquellos individuos que se repatriaron a una edad más avanzada? El caso de Mama Mawhawha es ilustrativo en estos términos.

Mama Mawhawha nació en Kingston en el seno de una familia metodista de clase media; criada como “una muchachita de iglesia” había aprendido la palabra de Cristo que de acuerdo a su perspectiva, la impulsaba a actuar con bien en un país y época en el que generalmente se identificaba a los Rastafari como los principales delincuentes de la isla, por lo que si bien, para entonces, los Rastafari ya se estaban expandiendo por todo el país, Mawhawha no había tenido contacto ni con alguna de estas personas, ni con su filosofía.

Por tal motivo, durante los primeros años de su vida, Mama Mawhawha identificaba a Jamaica “como el paraíso, como mi ciudad, mi isla, el hogar en donde aprendí los gustos por la moda, por el dinero, las fiestas, los excesos y la vida libertina” (Entrevista con Mama Mawhawha, Noviembre 18 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010), vida que desarrolló de manera cotidiana hasta que a la edad de 18 años abandonó la isla para viajar por Estados Unidos de Norteamérica y Europa.

Durante su recorrido por el viejo continente, Mawhawha experimentó diferentes formas de vida espiritual hasta que irónicamente, encontró el camino de vida de un grupo social que había nacido en la isla jamaicana: Rastafari. Fue así que al tener sus primeros acercamientos con los Rastafari, tomó la decisión de regresar a Jamaica ya que hasta entonces, imaginaba que por ser el sitio en donde radicaban la mayoría de los Rastafari, era el lugar idóneo para aprender de la cultura; además de que sus antiguos sentimientos por la isla, la instaban a regresar al que hasta entonces consideraba como su hogar.

Para 1978, Mama Mawhawha, embarazada de su primer hija, regresó a Jamaica con la convicción de establecerse definitivamente ahí, pero tras conocer a quien se convertiría en el compañero de toda su vida, un Rastafari originario de Kingston que le enseñó que Jamaica era *Babylon*, cambió drásticamente la forma de vida que había llevado hasta el momento, y con ello, la perspectiva sobre lo que para ella significaba Jamaica.

Tras conocer a este Rastafari, debido a que para entonces la situación política entre el Estado jamaicano y los Rastafari era bastante difícil, la nueva familia tomó la decisión de mudarse a las montañas en donde algunos otros Rastafari habían establecido una pequeña comunidad autosustentable:

“ahí teníamos una vida natural, alejada de la ciudad; plantábamos nuestros propios alimentos, educábamos a nuestros hijos, fabricábamos nuestras propias casas, nuestra propia ropa, todo lo hacíamos por nosotros mismos así que todo ese tiempo fue de gran aprendizaje y ahí fue cuando aprendí que mi casa no era Jamaica porque me di cuenta que la colonización nos había dejado en un estado mental muy

malo, que la mayoría de los jamaicanos tenían una forma de vida blanca, Occidental; tenían que ir a los grandes supermercados para comprar su comida porque no eran capaces de cosechar sus propios alimentos, o pasaban horas sentados frente al televisor viendo los programas de la BBC. Y fue entonces que ya con una conciencia negra como Rastafari, me di cuenta de que esa no era mi gente y ese no era mi país, y me di cuenta que Etiopía era mi hogar y que algún día tenía que regresar a este sitio” Entrevista con Mama Mawhawha, Noviembre 18 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Fue así que ya con una plena conciencia diaspórica, Mama Mawhawha volcó sus esfuerzos para conseguir el capital necesario que le permitiera la repatriación, esfuerzos que la llevaron a radicar en Suiza hasta que finalmente, en 1996 consiguió llegar a Etiopía; ya no como una mujer que se autodefinía como jamaicana, sino como una Rastafari jamaicana que por autodefinirse como etíope, clamaba su derecho de percibir a Etiopía como su verdadero hogar. Y aunque tras su llegada a Etiopía, esta repatriada tuvo que sufrir los mismos embates que la mayoría de los Rastafari experimentan en torno a las imposiciones estructurales de las regulaciones migratorias y de la incapacidad jurídica por conseguir la ciudadanía etíope, lejos de que dejara de pensar que este sitio era su hogar, enfatizó aún más su pertenencia al país bajo parámetros que tienen que ver más con cuestiones de carácter espiritual, y no tanto con el ámbito político y jurídico al que el Estado etíope los orilla:

“lo que opinen los etíopes y el gobierno sobre mí, en realidad no me interesa porque yo vine a Etiopía para ser feliz y para conectarme espiritualmente con mi Dios y con mi Paraíso. Cuando estoy en Etiopía siento un poder espiritual que no siento en ningún otro lugar; cuando yo estoy aquí [en Etiopía] me siento como si estuviera flotando en el aire, siento que estoy en paz, siento una paz interna y una armonía con la naturaleza tan fuerte, que por esa razón en Shashemane me siento libre, bajo una atmósfera única en donde sólo se respira espiritualidad” (Entrevista con Mama Mawhawha, Noviembre 18 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Y aunque Mama Mawhawha no tiene la posibilidad de radicar permanentemente en Etiopía<sup>179</sup>, desde su conversión Rastafari, genera en todo momento la idea de Etiopía como su hogar, idea que se puede plasmar en su siguiente testimonio:

“En 2012 regresé a Jamaica y eso fue un momento importante para mí porque me reencontré con mis amigos y con mi pasado, fueron momentos felices, pero luego recordaba Etiopía y me ponía a llorar; mis amigos me decían, ‘¿qué pasa, no estás contenta de vernos, de estar aquí?’ Y yo les decía que sí, pero que ya extrañaba Shashemane y que ya quería ir a casa [...] otras veces, cuando regreso de Etiopía a Suiza, mis amigos me dicen ‘¿cómo estuvo todo en Jamaica?’ y yo les respondo: ‘no lo sé, no fui a Jamaica, fui a Etiopía’ y entonces ellos me dicen: ‘nos dijiste que

---

<sup>179</sup> En otro momento ya he explicado que esta repatriada, por cuestiones económicas y estratégicas, tiene que vivir tres meses en Etiopía y tres meses en Suiza de manera consecutiva.

ibas a casa, por eso pensamos que ibas a Jamaica' pero yo les respondo: 'efectivamente fui a casa, a Etiopía'" (Entrevista con Mama Mawhawha, Noviembre 18 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero ¿será que todos los Rastafari que se encuentran en Shashemane, nacidos o no en Etiopía, generan la misma idea de Etiopía como el verdadero hogar?

La última sección de esta investigación nos llevará a indagar un fenómeno social poco estudiado dentro de los análisis académicos en torno a las comunidades diaspóricas o con concientización diaspórica; un fenómeno social en el que ciertos individuos, tras el proceso de la repatriación, rompen con la concientización diaspórica de su grupo de pertenencia al identificar al "hogar mítico" como el no hogar.

### *8.2. De Rastafari repatriada a jamaicana en el exilio.*

Ann Marie Baugh fue la quinta hija de un matrimonio jamaicano de madre Rastafari y padre no adepto. Nacida en la parroquia de Saint Ann el 17 de Agosto de 1966, a la edad de un año y seis meses, salió de Jamaica para cumplir el latente deseo y sueño de miles de personas Rastafari en diáspora: emprender el viaje hacia Etiopía. Sin embargo, cuando esto sucedió, Ann Marie se encontraba en una situación bastante distinta a la de los repatriados comunes, ya que en su caso, ella no tenía ni la más mínima conciencia diaspórica que le despertara el deseo por ir a vivir a Etiopía, y de hecho, para no complicarnos más, ni siquiera era capaz aún, de hablar o caminar; era tan sólo una bebé que sin saberlo, sin desearlo y sin pedirlo, emprendió el viaje hacia el continente del que sus ancestros fueron arrancados cientos de años atrás para ser esclavizados en aquella isla que la vio nacer.

Pero además de ello, en el caso de Ann Marie existió otra particularidad más: el viaje "del retorno" a Etiopía, no lo realizó junto con su familia nuclear, sino con la familia extendida por parte de su madre, es decir, con su tía Inez Baugh, el esposo de ésta, Clifford Baugh, y la primera hija del matrimonio, Jasmine Baugh; además de que otros amigos de la familia también emprendieron la travesía para convertirse en algunos de los pioneros Rastafari en reclamar las tierras donadas por el emperador Haile Selassie I en Shashemane.

Tras la llegada a Etiopía, la nueva familia de Ann Marie experimentó un cambio drástico en su forma de vida, pues en aquel entonces, lo que ahora conocemos como los *Kebeles* 01 y 010 de Shashemane, no eran más que extensiones de tierras hostiles habitadas por coyotes

y hienas cazando entre los abundantes matorrales y las parcelas de tierra en donde, bajo el sistema del *Gult*, los etíopes locales cultivaban maíz y *teff*.

Tampoco existía la infraestructura que llevara el agua potable a sus aposentos y por tal motivo, tenían que aprovechar el agua color terracota del río *Malka Oda*; la luz eléctrica era inexistente y por las noches tenían que alumbrar su habitación con velas que titilaban extinguiéndose poco a poco mientras la familia terminaba su cena, además de que tampoco existía el gas para cocinar sus alimentos, y para llegar al centro del pueblo, había que caminar unos 30 minutos entre la zanja de terracería, o aferrarse a los tablones astillados de las rechinantes carretas tiradas por burros y caballos.

No obstante, durante estos primeros años, Ann Marie no reparaba ni en el hecho de haber perdido a su familia nuclear, ni en el de haber dejado atrás una vida con mayores comodidades y desarrollo material, ya que al haber sido arrancada de Jamaica a una edad tan prematura, no pasaba por su mente el recuerdo de sus primeras experiencias de vida hasta antes de la forzada repatriación, y por ello, según narra:

“para mí, como una niña pequeña, la vida en Shashemane era buena y divertida. Si había que prender el fuego con la leña era divertido, si había que ir al río por agua era divertido, si había que bañarse en el río era divertido; para mí, hasta ese momento no había existido la luz, la televisión, el agua potable, el gas, el teléfono [...] yo me sentía bien en Etiopía, simplemente vivía; no sabía las diferencias entre vivir en Etiopía y vivir en Jamaica así que por esa ignorancia todo estaba bien en mi vida” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 8 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Sin embargo para el resto de su familia, y sobre todo para Mama Inez Baugh, el cambio entre Jamaica y Etiopía fue bastante drástico ya que aunque esta pionera repatriada amaba a Etiopía por el hecho de ser una Rastafari con concientización diaspórica, el choque cultural que experimentó al llegar a Shashemane fue tan fuerte, que desde entonces, comenzó a reivindicar su pertenencia a Jamaica y sus deseos por regresar a la isla caribeña, o por lo menos, por conservar su forma de vida jamaicana dentro de las posibilidades que ofrecía el contexto etíope. Fue así que la capa identitaria jamaicana que comenzó a privilegiar Mama Inez Baugh, se convirtió en un elemento sociocultural que la instó, tras la repatriación, tanto a dejar de considerarse como una etíope, como a dejar de considerar a Etiopía como “su verdadero hogar”, generando con ello, una auto-percepción como miembro de una colectividad nacional residiendo en el extranjero; postura que eventualmente, trastocó la propia formación identitaria de Ann Marie Baugh.

Y es que si bien, durante los primeros años de su infancia en Shashemane Ann Marie no concibió la idea de saberse como una jamaicana viviendo en el extranjero; tras crecer y madurar, existieron diferentes experiencias y elementos socioculturales que repercutieron en ella de tal forma, que poco a poco, a diferencia de los otros repatriados, la impulsaron a buscar regresar a Jamaica pues para ella, Etiopía no era más que el *pais anfitrión* que la acogía luego de su partida de la isla caribeña; un país que debía de abandonar para conseguir su verdadera repatriación, una repatriación que a diferencia de lo que sucedió en su infancia, sí había elegido emprender bajo la plena convicción y concientización de estar viviendo en un lugar al que no pertenecía.

Pero ¿cuáles son esas experiencias y elementos socioculturales que proveyeron a Ann Marie del sustento necesario para desarrollar un latente deseo por querer regresar a Jamaica?, ¿cómo fue que una niña nacida y criada en el seno de una familia Rastafari; que se “repatrió” desde pequeña y que vivió el sueño de miles de Rastafari; generó una ruptura en torno a la idea de “Etiopía como el verdadero hogar”, para luego entonces, percibirse como una jamaicana que debía de regresar a la isla caribeña?

De acuerdo a Brubaker (2002) la experiencia de estar residiendo en un sitio al que uno no pertenece, al no ser algo otorgado naturalmente como si se tratara de una herencia biológica que los hijos reciben de los padres; se manifiesta con mayor o menor intensidad en la vida de un individuo dependiendo de las características sociales, culturales, políticas y económicas de los entornos en los que éstos viven, así como de la “época” particular en la que las personas se forman socialmente; por lo que en el caso que aquí nos ocupa, la revisión y análisis sobre ciertos acontecimientos en la vida de Ann Marie, nos darán las respuestas hacia estas interrogantes.

Así pues, la primera de ellas se encuentra desde el momento mismo de su temprana socialización cotidiana en el contexto familiar, ya que la influencia de Mama Inez Baugh en torno a la predilección de su capa identitaria jamaicana fue tan angular en la construcción identitaria de Ann Marie, que a sus 48 años, al justificar por qué ella se siente tan diferente a los etíopes locales aun cuando prácticamente ha vivido toda su vida en un contexto etíope, recurre a las memorias de su infancia de la siguiente forma:

“mi ‘madre’ siempre nos recaló que nosotros éramos jamaicanos y que por tal motivo nosotros éramos diferentes a los etíopes; ella siempre ponía énfasis en cuestiones como las del higiene y siempre nos decía que nosotros no teníamos que ser como los

sucios etíopes, ella siempre nos enseñó a estar limpios; [...] por ejemplo, los etíopes no lavan los vegetales antes de cocinarlos, simplemente los cortan y los cocinan, así que todas sus costumbres son totalmente diferentes a las nuestras; pero en Jamaica eso no es así, en Jamaica tenemos otras costumbres, allá las personas son higiénicas pero aquí las personas son muy sucias [...] así que mi ‘madre’ siempre nos enseñó que nosotros éramos diferentes y que para ser mejores, teníamos que conservar las costumbres de Jamaica y no comenzar a ser como los etíopes” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Y aunque Ann Marie no recuerda por sí misma nada sobre Jamaica; recurre discursivamente al campo cultural sobre los hábitos de higiene para así marcar una diferenciación entre ella como una mujer jamaicana y los etíopes locales; un discurso que le fue transmitido por Mama Inez Baugh desde su infancia, y que como ya vimos también en el capítulo anterior, recurrentemente es utilizado por la mayoría de los repatriados para impulsar un tipo de grupismo en el que discursivamente, homogenizan y dicotomizan a dos grupos sociales imaginados: el de los “occidentales/jamaicanos higiénicos” al cual ellos pertenecen, y el de los “etíopes antihigiénicos” del que no forman parte.

Pero más allá de este hecho, existen otros momentos de relevancia dentro de la biografía de Ann Marie que funcionan como elementos fundantes en la formación y concientización de su identidad como una jamaicana residiendo en el extranjero. Uno de estos momentos, se puede rastrear cuando a la edad de 7 años, ingresó (junto con su pequeña “hermana” Jasmine) a una escuela primaria gubernamental que se encontraba en un campo militar a orillas de la vieja carretera que conecta Shashemane con la ciudad de Hawassa; pues aunque previamente, las dos niñas repatriadas habían adquirido conocimientos básicos sobre el amhárico debido a que Mama Inez contrató a un maestro etíope para que les diera clases particulares del idioma; no fue sino hasta ingresar a la escuela, que Ann Marie comprendió por qué ella tenía que hablar dos idiomas diferentes:

“En la época del emperador, en la escuela había un grado previo al grado 1, así que yo ingresé a ese grado pero sólo fui unos días porque como vieron que sabía amhárico me dejaron saltar al grado 1; pero eso fue muy difícil porque todos los niños en ese grado sabían hablar más amhárico que yo, y cuando les preguntaba algo en inglés, ellos no me entendían, me miraban extrañados sin saber qué era lo que les estaba diciendo y ahí fue cuando comencé a darme cuenta de que yo era diferente a ellos porque ellos hablaban más amhárico que yo, pero yo hablaba un idioma que ellos no conocían” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane *Kebele* 010).

Fue así que las diferencias lingüísticas que tanto ella como su pequeña “hermana” esgrimían en referencia al resto de los etíopes locales, se convirtieron en referentes

culturales de distinción que más tarde, Ann Marie identificó como un elemento cultural que la hacía definirse como una joven que no pertenecía al lugar en el que estaba viviendo, sino a algún otro sitio que con sus vivencias posteriores identificó como la isla de Jamaica.

Pero esta temprana experiencia escolar no fue la única que despertó la conciencia de Ann Marie por comenzar a saberse como diferente al resto de los estudiantes, ya que tras la donación de las tierras de Shashemane, de acuerdo a las propias palabras de Ann Marie, el emperador ordenó que se tratara con hospitalidad a los extranjeros que llegaran a ocupar las tierras, y por esta razón, cuando Ann Marie y Jasmine ingresaron a la escuela militar, al ser las únicas extranjeras, gozaron de ciertos beneficios ya que los maestros militares las trataban diferente, como por ejemplo, “al protegernos cuando los niños etíopes nos molestaban por no saber hablar bien el amhárico, o por no querer juntarnos con ellos porque mi mamá nos decía que ellos eran sucios y que no teníamos que juntarnos con ellos” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

De esta forma, al no haber otros niños repatriados dentro de su entorno escolar, Ann Marie y Jasmine comenzaron a formar un lazo que más que sanguíneo, las unificaba por el hecho de saberse como unas niñas diferentes a los etíopes locales, ya que para este momento, en ellas no únicamente había influenciado el énfasis que Mama Inez ponía al enseñarles que ellas, como niñas jamaicanas y Rastafari, eran diferentes al resto de los etíopes, sino que en su propia experiencia, al comenzar a socializar en un contexto en donde ellas eran una minoría, también comenzaron a percibirse como diferentes por el hecho de hablar un idioma distinto y por la forma en la que eran tratadas tanto por los demás niños como por los maestros de la escuela.

Sin embargo, tiempo después, llegaron a la escuela otros tantos repatriados que también provenían de Jamaica, y este hecho, potencializó aún más el sentir de Ann Marie por percibirse como una niña diferente a las etíopes locales, ya que con la llegada de los nuevos repatriados, tuvo la posibilidad de expandir su grupo social de pertenencia, y reafirmar así, su creciente construcción identitaria como una jamaicana residiendo en el extranjero:

“Cuando los nuevos repatriados llegaron, yo me sentía muy contenta porque como ellos eran más grandes que yo, se acordaban perfectamente de cómo era Jamaica y a mí me gustaba que me contaran historias sobre cómo era la isla, sobre el mar y las playas; además me gustaba juntarme más con ellos que con los etíopes porque ellos [los niños jamaicanos] eran más como yo” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero además, este hecho marcó un momento muy importante que le proporcionó a Ann Marie, construir algunas imágenes idealizadas y románticas de aquella isla que la vio nacer, imágenes que se reforzaron con las constantes historias que no únicamente eran contadas por sus amigos que se habían repatriado a edades más longevas que ella, sino por sus propios “padres” y por los repatriados jamaicanos de mayor edad que seguían llegando a su Tierra Prometida poco antes del estallido de la revolución socialista que depondría al emperador Haile Selassie I. Fue así que Ann Marie supo sobre algunas historias de héroes nacionales como Nanny, Sharp y Marcus Garvey, historias que desde muy temprano le hacían sentir orgullo por ser jamaicana; pero también, historias de fantasmas que lejos de hacerla temblar de miedo, acrecentaban su interés y curiosidad por aquella nación lejana enclavada en el mar Caribe:

“En Etiopía no es normal escuchar historias de fantasmas, de hecho los etíopes no saben qué es un fantasma, o por lo menos no como nosotros aprendemos sobre los fantasmas, así que eso también me hacía ser diferente porque mi ‘mamá’ siempre nos contaba esas historias y nos decía que cuando alguien en Jamaica moría, si la persona era mala, su fantasma salía de su cuerpo y rondaba por las calles haciéndole cosas malas a las personas; también nos contaba de los fantasmas de los piratas que rondaban en los puertos de Jamaica, principalmente en uno que llaman Puerto Real. Ellos siempre nos contaban historias de Jamaica, historias del mar, de los pescadores, de los naufragios, de los antiguos indios que vivían ahí; todas las noches había una historia interesante que ellos nos contaban, y por eso, algunas veces me daban ganas de ir a Jamaica para poder ver la realidad de todas esas historias” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Fue así que a través de este tipo de cuentos, Ann Marie comenzó a forjar un vínculo de pertenencia hacia la isla caribeña; pero este vínculo, se acrecentó aún más cuando hacia principios de la década de 1970, llegaron a Shashemane cada vez más repatriados jamaicanos formándose así, una comunidad que además de portar una identidad macro-social (la Rastafari), poseían una meso-identidad en tanto originarios de la misma isla, identidad que en última instancia, proveyó a Ann Marie del bagaje cultural jamaicano que dentro del contexto etíope, potencializó sus sentimientos de pertenencia jamaicana.

Dentro de este escenario de identificación meso-identitaria, los días festivos dentro del calendario Rastafari, son algunos de los episodios memorables que Ann Marie atesoró como un *collage* de felices recuerdos que desde entonces, le brindaron un conocimiento más profundo sobre la existencia de otros miembros co-étnicos y sobre *la madre tierra*, conocimientos que le hicieron sentir orgullo por ser jamaicana y sobre todo, la necesidad de

regresar a la isla al imaginar que la vida cotidiana en aquel sitio, era similar a la que experimentaba en aquellos efímeros momentos de celebración en Shashemane:

“mi ‘padre’ organizaba la celebración en la casa porque en ese entonces, aún no existía el Tabernáculo Nyahbinghi. Yo disfrutaba mucho de que todos los jamaicanos vinieran a la casa; en ese entonces yo me consideraba Rastafari porque mis ‘padres’ me habían educado como Rastafari, así que me gustaba tocar los tambores Nyahbinghi. En las celebraciones todos los repatriados hablaban sobre Jamaica; que si cuando fue el emperador, que si le pasó tal cosa a tal Rasta que aún vive allá, que si los conciertos de Bob Marley, que si el gobierno... todas las pláticas eran sobre Jamaica y para mí que nunca había conocido ese lugar, todo eso era muy interesante y al escuchar sus historias me daban ganas de ir para allá para conocer mi patria; [...] especialmente en esas celebraciones, yo me sentía orgullosa de ser jamaicana; estar con los jamaicanos me hacía sentir tranquila y feliz, era como estar con una gran familia; a veces imaginaba que así era la vida diaria en Jamaica, que allá todos se reunían diario y no sólo para los días festivos como nosotros lo hacíamos aquí, y como en esas reuniones yo me sentía bien, siempre deseaba ir a Jamaica para poder experimentar eso diario” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero los días de bonanza y placidez que hasta entonces había experimentado Ann Marie junto con su comunidad de Rastafari jamaicanos, se vieron mermados cuando el 11 de Septiembre de 1974 la junta militar del Derg depuso al emperador Haile Selassie I: ya que este hecho, no sólo supuso el desmantelamiento del imperio más antiguo sobre la tierra, sino la pronta y recurrente salida de un número importante de Rastafari repatriados que regresaban a Jamaica, o bien, emprendían el exilio hacia los países fronterizos con Etiopía.

Sin embargo, para la familia Baugh ninguna de estas opciones fueron la mejor salida, por lo que decididos a quedarse en su Tierra Prometida, afrontando día a día el contexto socialista en el que se desarrollaba el nuevo Estado etíope, y fue así que una de las primeras consecuencias que Ann Marie sufrió dentro del régimen rojo, fue la de abandonar la escuela por un periodo aproximado de un año.

Bajo este contexto, la comunidad de jamaicanos repatriados disminuyó drásticamente, pero Ann Marie continuó alimentando una identidad como mujer jamaicana residiendo en el extranjero con la plena convicción de regresar algún día a su verdadero hogar, ya que aunque las reuniones para las celebraciones del calendario ritual Rastafari se habían prohibido y en general, el grupo social de pertenencia de Ann Marie se había fragmentado por diversas razones, frente a este tipo de adversidad, ella encontró una razón más para sentirse orgullosa de ser jamaicana; y es que bajo el contexto de socialismo etíope, un contexto en el que en otra parte del mundo estallaba la Guerra Fría, dentro de todos los

extranjeros residiendo en el nuevo Estado, los de origen estadounidense eran los menos tolerados y por tanto, los más vulnerables al maltrato y la represión social; por lo que el ser jamaicana, en la mente de Ann Marie, le brindó cierta seguridad y beneficios que otros Rastafari repatriados no jamaicanos estaban imposibilitados de disfrutar:

“Mengistu Haile Marian estaba en contra de los estadounidenses porque él estaba en contra del capitalismo, así que él comenzó a tratar mal a los repatriados que habían venido de Estados Unidos; pero a los jamaicanos no nos trataba tan mal. Por ejemplo, cuando inició la revolución, Mengistu puso rápidamente en la cárcel a Gladstone Robinson debido a que él había nacido en Estados Unidos; cuando lo encarceló, Mengistu dijo que él estaba trabajando para la CIA y después lo deportaron a Estados Unidos [...] incluso durante todo el régimen del Derg era muy difícil que personas de Estados Unidos pudieran entrar al país; de hecho los ciudadanos de Estados Unidos tenían que pagar más por su libro rojo<sup>180</sup> que las personas de otros países; así que incluso durante el Derg, nosotros nos beneficiamos por ser jamaicanos ya que los militares no se metían tanto con nosotros al saber que no éramos de Estados Unidos” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Febrero 5 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

No obstante, jamaicanos o no jamaicanos, etíopes o extranjeros, todos por igual, no estuvieron exentos de ser despojados de sus propiedades cuando el nuevo régimen socialista nacionalizó las tierras de la nación, dejándolos con muy pocas posibilidades para subsistir; pero nuevamente, bajo este difícil y desfavorable contexto, Ann Marie encontró una justificación más para recalcar con orgullo su origen jamaicano, ya que de acuerdo a su testimonio, en dichos momentos, el ser de origen jamaicano le permitió a ella, a su familia y al resto de los repatriados, de ser beneficiarios de la ayuda humanitaria que les permitió resistir bajo dichas circunstancias:

“En ese momento la embajada de Jamaica comenzó a ayudarnos; ellos sabían que en Shashemane habíamos jamaicanos repatriados que nos habíamos quedado en Etiopía, así que comenzaron a mandar cajas muy grandes llenas de comida; nos mandaban azúcar, sal, arroz, frijoles, lentejas, teff, maíz, jabón, aceite; eso fue una gran ayuda y nuevamente por el hecho de ser jamaicanos nos beneficiamos de eso porque esa ayuda sólo era para los jamaicanos” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 17 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero esta no fue la única situación en la que el ser jamaicano bajo el contexto socialista de Etiopía favoreció a los repatriados que se quedaron a vivir en Shashemane, como en el caso de la familia Baugh, ya que tal y como lo hemos analizado en otro momento de esta misma investigación, fue por medio de la embajada jamaicana en Etiopía, que el régimen de Mengistu accedió a devolverles algunas de las parcelas originalmente donadas por el

---

<sup>180</sup> El libro rojo era el permiso de residencia temporal que los extranjeros tenían que tramitar y renovar anualmente durante el régimen del Derg.

emperador Haile Selassie I; pero además, en el caso de Ann Marie, el ser de origen jamaicano también tuvo importantes repercusiones favorables como cuando en 1981, Andrew Baugh (el miembro más pequeño de la familia) se accidentó.

Cuando esto sucedió, el niño fue atendido de urgencia en el hospital general de Shashemane, pero al ver que no mejoraba, tuvo que ser enviado de emergencia al hospital de Menelik II en Addis Ababa en donde lamentablemente murió a la edad de 6 años. Pero bajo esta trágica situación, nuevamente Ann Marie sintió los beneficios de ser una jamaicana al percibir la ayuda económica de su embajada para transportar de regreso a Shashemane el cuerpo de su pequeño ‘hermano’, y para realizar todos los preparativos para su funeral; lo que en sus propias palabras, “me hizo sentir respaldada por mi país, porque sabía que como jamaicana había personas del gobierno de Jamaica que nos apoyaban, y eso me hizo sentir más segura desde la muerte del emperador; y desde entonces, yo imaginaba que si la embajada hacía eso por nosotros en Etiopía, estando allá en Jamaica nos ayudarían aún más, así que también fue por eso porque siempre tuve deseos de regresar a Jamaica” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 8 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Sin embargo, también existieron otras situaciones en las que la embajada de Jamaica no pudo intervenir favorablemente, y en las que el ser jamaicano en particular y extranjero en general, desfavoreció la vida cotidiana de los Rastafari repatriados.

En el caso de Ann Marie, el ejemplo de esto fue la discriminación que sufrió dentro del ámbito deportivo, ya que tras regresar a la escuela, Ann Marie comenzó a practicar la carrera de velocidad de 100 metros, llegando a ser seleccionada para representar a Shashemane en las competencias regionales.

Desde entonces, Ann Marie comenzó a ganar medallas de oro y plata convirtiéndose en una de las mejores corredoras del equipo de Shashemane; lo que la llevó a Addis Ababa con el propósito de formar parte del equipo nacional de atletismo. Durante este periodo, Ann Marie entrenaba día y noche, “incluso los sábados y domingos; desde la mañana nos llevaban a las montañas y ahí teníamos que correr largas distancias; algunas veces también corríamos por las calles principales de Addis y después, descansábamos un momento para tomar nuestro almuerzo pero luego de eso, otra vez nos poníamos a entrenar” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Febrero 5 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010). Pero luego de un tiempo, sucedió lo inevitable; y es que cuando el número de atletas elegidos se fue

reduciendo gradualmente, las autoridades comenzaron a conocer más profundamente a cada uno de los seleccionados y fue entonces cuando,

“supieron que yo era jamaicana; y cuando eso pasó, yo no les negué mi origen porque yo estaba orgullosa de ser jamaicana; así que cuando eso pasó, me dijeron que si quería formar parte del equipo nacional etíope, tenía que cambiar mi nacionalidad, pero por las normas del gobierno prácticamente eso era imposible porque yo no había nacido aquí [en Etiopía] y ninguno de mis ‘padres’ era etíope; además, por un momento me puse a pensar en el deseo de regresar a Jamaica y entonces les dije que yo no cambiaría mi nacionalidad; entonces ellos me dijeron que no dejarían que una extranjera compitiera por Etiopía y así fue como terminó todo; yo creo que si en ese momento hubiera estado en Jamaica, hubiera sido muy bueno para mí porque yo era buena y quizá pude haber representado a Jamaica en las olimpiadas, pero no estaba en Jamaica, estaba aquí y por estar aquí los entrenadores etíopes frustraron mi carrera” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Febrero 5 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010).

Esta lamentable experiencia, caló muy hondo en los sentimientos de Ann Marie ya que aunque se había esforzado al máximo, por el hecho de ser extranjera estuvo imposibilitada para formar parte del equipo nacional etíope de atletismo; pero lejos de culparse a sí misma por no ser de origen etíope, reivindicó en todo momento su lealtad y pertenencia al Estado caribeño, ya que sin importar sus expectativas deportivas, decidió optar por su derecho a ser considerada como una jamaicana residiendo en el extranjero.

Sin embargo, otro momento crucial en la constitución de la identidad jamaicana que Ann Marie se forjó en el extranjero, fue cuando finalmente se enteró de algo que inevitablemente tenía que saber en algún momento de su vida. Y es que desde que tiene memoria de sus primeras vivencias en aquella mohosa cabaña de Shashemane en la que vivió durante toda su infancia y adolescencia, recuerda claramente la imagen de un cuadro colgado sobre la astillada pared, en donde una mujer parecida a Mama Inez, pero sin ser ella, carga entre sus brazos a una pequeña niña de apenas un año de edad.

Fue así que finalmente, un día como cualquier otro, la historia sobre este cuadro se convirtió en un momento crucial en su vida, cuando Ann Marie, preguntó a Mama Inez sobre aquel cuadro: “¿quién es esa señora con el bebé que está en la foto de la pared?” y mientras Mama Inez hacía una expresión de preocupación, comenzó a relatar lo siguiente:

“La mujer de la foto es tu verdadera madre, se llama Etna y es mi hermana; la niña de la foto eres tú y esa foto la tomaron poco antes de que nosotros te trajéramos a Etiopía; tu mamá también es Rastafari y ella quería venir a Etiopía, pero las posibilidades económicas se lo impedían, así que ella prefirió mandarte a ti porque sabía que tú tendrías una mejor vida aquí en Etiopía y desde entonces, nosotros te hemos criado como nuestra hija” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Esta dura noticia fue un golpe fuerte para Ann Marie, ya que aunque con anterioridad, ella suponía algo similar, la confirmación del hecho le despertó un sentimiento de desolación y confusión no sólo por saber que su verdadera madre se encontraba en Jamaica a cientos de kilómetros lejos de ella, sino además, por preguntarse sobre las razones que su mamá tenía para haberla abandonado en los brazos de su hermana que partía rumbo a Etiopía.

Tras la noticia, Ann Marie vivió tiempos difíciles, pero una vez más, entre la adversidad, encontró las fuerzas suficientes y el pretexto preciso para acrecentar sus deseos por regresar a Jamaica, ya que para entonces, sus ilusiones por conocer los lugares y personajes de todas aquellas historias fantásticas que sus connacionales repatriados le narraban una y otra vez, se reforzaron al tener una razón más para emprender el viaje de regreso a casa:

“yo sufrí mucho durante ese entonces y fue cuando comencé a desear ir a Jamaica de una manera más fuerte porque quería ir a Jamaica para conocer a mi mamá y preguntarle por qué me había mandado a Etiopía; fue entonces cuando comencé a arreglar mis papeles para poder regresar a Jamaica [...] pero el problema es que yo nunca recibí los permisos para ir a Jamaica; yo fui a la embajada de Jamaica en Addis Ababa para hacer el trámite, hice las cartas de permiso para salir de Etiopía y todo lo necesario, después mandé todo a Jamaica pero no sé por qué en Jamaica rechazaron todo eso y mandaron mis papeles de vuelta a Etiopía, así que no pude regresar a mi hogar para conocer a mi mamá” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Pero aunque no pudo concretar su creciente deseo por emprender el viaje de regreso a Jamaica, al saber de la existencia de su madre y hermanos, Ann Marie comenzó a comunicarse con ellos vía correo postal, y fue así como dio inicio a la formación de un vínculo de comunicación transnacional que le permitió tener un mayor apego por su lugar de origen y por la familia que dejó atrás en su verdadero hogar; ya que para entonces, Jamaica no únicamente significaba el lugar que la vio nacer, sino además y sobre todo, el lugar en donde residían los miembros de su familia nuclear y a donde algún día debía de regresar.

De esta forma, durante la constante comunicación con su madre, Ann Marie encontró algunos momentos de catarsis que le permitieron aferrarse a su idea de regresar a Jamaica, ya que a la vez que empleaba la comunicación postal para conocer más detalles sobre su madre, utilizaba el medio para reprocharle a esta última el hecho de haberla abandonado a su suerte en Etiopía; reproches que tenían un efecto de paz y tranquilidad en Ann Marie, y sobre todo, de un impulso mayor por buscar los medios necesarios para regresar a Jamaica con la finalidad de hablar cara a cara con su madre biológica;

“cuando comencé a comunicarme con ella por medio de las cartas, yo le reclamaba y le preguntaba por qué me había enviado a mí a Etiopía; yo estaba muy enojada con ella; le decía que tenía que haber esperado a que yo creciera para preguntarme si yo quería venir o no; le preguntaba por qué decidió mandarme a mí y no a otro de mis hermanos [...] ella me respondía que lo había hecho porque era Rastafari y quería que yo cumpliera su sueño de repatriación, ella pensaba que yo viviría mucho mejor aquí en Etiopía que en Jamaica; y entonces yo le contestaba que mi vida en Etiopía no era buena y que si yo estaba aquí por culpa de la fe Rastafari, prefería dejar de serlo [...] para mí no había razones de estar en Etiopía y menos de estar viviendo al lado de los etíopes; no me importaba si mi madre me había mandado a Etiopía porque ella creía en la repatriación, porque la que estaba viviendo las cosas malas por ser considerada una extranjera era yo y no ella, así que tanto enojo me daba las fuerzas para seguir buscando la forma de regresar a Jamaica” (Entrevista con Ann Marie, Febrero 5 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

A partir de entonces, aunque Ann Marie había sido educada como una mujer Rastafari, paulatinamente fue abandonando la fe inculcada por sus tíos y el resto de los repatriados, ya que en gran medida, sentía que por la culpa de dicha fe ella se encontraba lejos de su hogar y de su familia; pero además de ello, la decisión por abandonar la fe Rastafari se fortaleció aún más cuando a la edad de 15 años conoció, en las aulas de clase, a algunos amigos pentecostales que la invitaron a unirse a su congregación; marcando así, un parte aguas definitivo en relación a la idea de concientización diaspórica Rastafari.

Tras este hecho, Ann Marie comenzó a juntarse durante algún tiempo con estas personas, pero “después de cierto tiempo, me empezó a desanimar la forma de pensar de los pentecostales, y cuando finalmente decidí que eso no era para mí, fue cuando ellos me dijeron que me tenía que bautizar” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Diciembre 12 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010). Pero lejos de retomar la fe Rastafari, Ann Marie decidió incursionar en otro camino espiritual que por el contexto en el que vivía, es decir un contexto etíope, había estado presente de una u otra forma durante toda su vida: el cristianismo ortodoxo etíope.

Fue así que tras incursionar en esta religión, paradójicamente, mientras Ann Marie rompió con el mínimo vínculo emocional que sentía por Etiopía bajo las enseñanzas Rastafari que le fueron inculcadas desde su nacimiento, creó a la vez y quizá de manera inconsciente, un nuevo vínculo “simbólico” con Etiopía al retomar la fe hegemónica del milenario imperio etíope.

No obstante, aunque desde aquel momento Ann Marie siempre tuvo en mente la idea de regresar a Jamaica para poder conocer a su madre, su idea del retorno se vio menguada en

algún momento de su temprana vida adulta cuando Mama Inez, luego de recibir una carta urgente desde Jamaica, le comunicó a Ann Marie y al resto de su familia, la triste noticia de que su hermana (madre de Ann Marie) había muerto.

Para Ann Marie, este momento fue muy difícil ya que, “me sentía tan mal e impotente porque yo no podía hacer nada para asistir a su entierro, y además me sentía muy mal porque nunca pude regresar a Jamaica para poderla conocer, y cuando eso pasó, yo perdí el entusiasmo por regresar a Jamaica, porque en ese momento mi deseo de regresar era para reencontrarme con mi mamá” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Febrero 13 de 2015, Shashemane, *Kebele* 019).

Y aunque por algún tiempo, Ann Marie perdió los deseos por regresar a la isla caribeña, tras casarse con Karl Hamilton<sup>181</sup> y formar una familia de 5 hijos, paulatinamente volvió a forjar sus deseos por emprender el viaje de regreso a Jamaica; pero ahora, ya no impulsada por la necesidad de conocer a su madre biológica, sino por brindarles un mejor futuro a sus hijos en términos materiales e infraestructurales, ya que al especular sobre el hecho de que las condiciones de vida son mejores en Jamaica que en Etiopía, comenzó a pensar nuevamente en la posibilidad de reclamar su derecho por regresar:

“la vida en Etiopía es muy difícil y es mucho más difícil con hijos pequeños, además de que las condiciones de vida, la educación, la alimentación, la salud, todo es muy malo aquí y cuando uno tiene hijos, uno quiere lo mejor para ellos, así que ese hecho nuevamente me devolvió las ganas de querer regresar a Jamaica” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Febrero 13 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Y es que al respecto, habría que hacer notar que aunque los hijos de Ann Marie nacieron en Etiopía, al no existir leyes de nacionalidad mediante el *ius solei* y al ser descendientes de ambos padres extranjeros, no cuentan con la posibilidad jurídica para conseguir la ciudadanía etíope y los derechos correspondientes, por lo que nuevamente aquí, el candado estructural de la ciudadanización, al jugar en su contra, fungió como un elemento que potencializó los deseos de Ann Marie por regresar a Jamaica.

---

<sup>181</sup> Karl H. Hamilton fue un Rastafari de nacionalidad jamaicana que en 1979 se repatrió a Shashemane desde Estados Unidos de Norteamérica. Maestro de profesión y miembro de las 12 Tribus de Israel, fue uno de los pioneros en el proyecto educativo de la *Jamaica Rastafari Development Community School* en donde dio clases hasta su muerte en 2014.

Un ejemplo de ello es el de Elisabeth Rose Karl Hamilton, la hija mayor de Ann Marie, quien al no contar con la ciudadanía etíope, desde que entró a la Universidad<sup>182</sup> ha vivido en la incertidumbre y la inseguridad de ser potencialmente expulsada de ésta, por lo que ha tenido que recurrir a mostrar cierta capa identitaria dependiendo de la situación que se le presenta (como etíope en la escuela y como jamaicana en casa) bajo el latente miedo de que las autoridades educativas descubran su verdadero estatus ciudadano y luego entonces, trunquen su carrera tal y como le sucedió a Ann Marie en sus años de juventud dentro del equipo nacional de atletismo:

“Cuando la aceptaron en la universidad, yo le dije que nunca les enseñara o hiciera saber que era de origen jamaicano; incluso en la ropa, porque los Rastafari siempre traen los colores de Etiopía, y los etíopes no, así que aunque nosotros no somos Rastafari, las personas asocian Jamaica con Rastafari y Rastafari con Jamaica, así que yo siempre le dije que no usara los colores de Etiopía en su ropa o que no hablara como jamaicana en las calles y en la escuela. Una vez yo le hice una bolsa con el mapa de África y en un lado tenía los colores verde, amarillo y rojo, así que un día ella la llevó a la escuela y ellos le dijeron: ‘aaahhh tú eres Rasta’; pero ella dijo ‘no, no, yo soy etíope’; y en otra ocasión, también pasó que su papá le habló por teléfono, pero mi esposo nunca aprendió a hablar en amhárico así que hablaron en inglés; ella estaba en la escuela y tuvo que contestarle a su papá en inglés, así que también en esa ocasión le preguntaron si era Rastafari o extranjera, pero también lo negó y les dijo que simplemente hablaba inglés porque le gustaba” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Marzo 6 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Mientras que por otra parte, aunque sus hijos menores (Sophia Perl, Ruth, Sophonias y Jared) aún no tienen ese tipo de complicaciones por el hecho de que todavía no alcanzan el grado de la educación superior (momento en el que la extranjería se vuelve un obstáculo estructural), además de que estudian en escuelas privadas en donde la diferente nacionalidad no es un impedimento para su educación; otro elemento dentro de este mismo ámbito que impulsa los deseos de Ann Marie por regresar a Jamaica, es el hecho de pensar que en Etiopía, la enseñanza educativa es de menor calidad que la ofrecida en Jamaica, ya que “en primer lugar, aquí [en Etiopía] los niños comienzan la escuela cuando tienen 7 años, e incluso antes ni siquiera había *Kinder Garden*, así que los niños entraban a estudiar al grado 1 hasta muy tarde; además de que el nivel de los maestros es muy bajo y los materiales educativos inexistentes, así que por eso creo que mis hijos tendrían una mejor

---

<sup>182</sup> La posibilidad que esta joven tuvo para ingresar a la universidad aun sin el reconocimiento oficial y legal de la ciudadanía nominal etíope, se desarrolló por la estrategia que ya he analizado en otro momento de esta misma investigación, en donde la joven, dentro de su registro escolar, se asumió como ciudadana etíope y no como jamaicana.

educación en Jamaica” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Noviembre 9 de 2014; Shashemane, *Kebele* 010).

Pero además del resurgimiento de los deseos del retorno que Ann Marie experimentó con la llegada de sus 5 hijos; la otra razón principal por la que ella ha acrecentado sus deseos por regresar a Jamaica, ha sido la paulatina muerte de la mayoría de los miembros de su familia extendida que en Etiopía, se convirtió en su familia nuclear.

La primera pérdida que sufrió, fue la de Andrew Baugh, el miembro más joven de la familia que en 1981 murió tras descalabrarse mientras jugaba en los campos de cultivo de Papa Clifford Baugh. Sin embargo, fue la siguiente pérdida la que comenzó a devastar los sentimientos familiares de Ann Marie.

En 1994, tras dar a luz a su primer hijo, Jasmine Baugh (la primer hija de Clifford e Inez Baugh) tuvo alguna complicación médica que la dejó hospitalizada durante una semana en la que recibió una segunda operación que la dejó sin la posibilidad de comer y beber, y a mantenerse únicamente con suero intravenoso e inyecciones de glucosa hasta que “al final de la semana, murió de una fiebre muy alta y los doctores no supieron qué explicación darnos. Cuando ella murió, yo comencé a sentirme muy sola; para ese entonces yo ya tenía a mi esposo y a mi hija, tenía mi propia familia, pero al morir Jasmine sentí que las personas que me unían a Jamaica estaban comenzando a irse y eso me hacía sentir triste” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Noviembre 9 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

A esta muerte repentina, le sucedió la de Mama Inez Baugh, quien para la segunda mitad de la década de 1990 comenzó a presentar síntomas de alzhéimer. Y es que tras la muerte de Jasmine, la familia Baugh tuvo que comenzar a tratar con antidepresivos a Mama Inez hasta que cayó enferma y fue tratada en el hospital de la urbanización aledaña a Shashemane: *Malka Oda*; hospital en donde no supieron tratar su enfermedad orillando a la familia a buscar ayuda en Addis Ababa, en donde Inez Baugh estuvo hospitalizada por algún tiempo,

“sin embargo, los doctores también dijeron que no sabían lo que tenía y no sabían cómo tratarla, así que llegó el momento en el que la entubaron y sólo nos dijeron que la teníamos que mantener comiendo por ahí, que ya no podían hacer nada por ella [...] así que en realidad nosotros no supimos de qué murió [...] por eso, si enfermas en Etiopía de algo grave, realmente es mejor que te apures a salir del país para ser tratado en otro lugar porque si te quedas aquí, lo más probable es que mueras” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Noviembre 9 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

Con la muerte de Mama Inez acaecida en su casa de Shashemane, Ann Marie comenzó a sentirse cada vez más desolada, pues aunque para entonces, ya había formado su propia familia, las raíces jamaicanas que habían forjado su identidad dentro de un contexto al que nunca consideró como el propio, comenzaron a sucumbir con la partida de aquellos seres que como ella, habían nacido en la isla caribeña para emprender el viaje hacia la morada que el emperador Haile Selassie I les había regalado. Pero esta devastación fue total cuando Ann Marie quedó sólo con sus hijas e hijos.

Para el 2006, Papa Clifford también sucumbió en Shashemane dejando así, el legado de la familia Baugh en las arcas de la historia Rastafari sobre los pioneros repatriados; pero también, en la memoria de Ann Marie y de Dawit Baugh, quienes se convirtieron en los únicos sobrevivientes de aquella familia que logró el sueño de cientos de Rastafari en la diáspora por regresar al que hasta antes de su repatriación, habían considerado como su verdadero hogar.

Finalmente, para principios del 2014, Ann Marie sufrió la última pérdida que alimentó aún más sus deseos por regresar a casa en Jamaica. Esta última pérdida, fue la de su esposo Karl Hamilton quien tras combatir por aproximadamente un año con una enfermedad no especificada que le hinchó cada vez más su pie izquierdo, partió para reunirse con los ancestros Rastafari que ahora son considerados como el grupo de pioneros que reclamó las tierras donadas por el emperador Haile Selassie I.

Durante el tiempo que Karl Hamilton luchó para recuperar su salud, estuvo internado en un hospital de Addis Ababa, pero ante su enfermedad, los doctores tampoco supieron cómo tratarlo, y frente a este hecho, Ann Marie, quizá por la idealización romántica que se formó sobre Jamaica, comenzó a pensar que la isla caribeña contaba con mejores instalaciones médicas y con personal más calificado que pudo haber sanado la enfermedad de su esposo y otros familiares:

“Cuando mi esposo murió, los doctores tampoco supieron de qué se trataba. El sistema médico en Etiopía es muy malo y los doctores no están bien preparados, así que yo me quería llevar a mi esposo a Jamaica para que lo trataran allá, pero eso fue imposible; así que sólo me quedó rezar y creer lo que mi esposo siempre me decía, porque él siempre decía que el hombre Rastafari nunca muere; así que en esas circunstancias yo realmente comencé a pensar que eso era real, en mi corazón tenía la esperanza de que realmente los Rastafari tuvieran algún poder y de que mi esposo no moriría; ‘el hombre Rastafari no muere, el hombre Rastafari no muere’ lo repetía una y otra vez dentro de mí, pero finalmente, él murió y yo entré en *shock*, no sabía qué hacer porque

ahora me había quedado sola con todos mis hijos” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Noviembre 9 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010).

De esta forma, desde la pérdida de Karl Hamilton, Ann Marie luchó aún más fuerte por conseguir salir de Etiopía junto con sus hijos, ya que aunque su madre biológica murió, el deseo por regresar a Jamaica se potencializó al quedar “sola” dentro del contexto etíope, pues de acuerdo a su propia opinión; “en Etiopía sólo está Dawit [el hijo menor de Inez y Clifford Baugh], pero él vive en Addis y en realidad yo nunca tuve una relación cercana con él, así que prácticamente siento que estoy sola con mis hijos; pero en Jamaica están los hermanos y sobrinos que nunca conocí; y como estoy en constante comunicación con ellos, ellos siempre me dicen que regrese a casa, que allá las cosas son mejores y que ellos me ayudarán” (Entrevista con Ann Marie Baugh, Febrero 5 de 2015, Shashemane, *Kebele* 010).

Para finales del 2016, Ann Marie y sus 5 hijos finalmente emprendieron el viaje de retorno a Jamaica, y es así, como esta mujer jamaicana que se repatrió a Etiopía durante los primeros años de su vida, rompió con la concientización diaspórica Rastafari al reivindicarse como una jamaicana residiendo en el extranjero, y al repatriarse 50 años después, a la isla caribeña que la vio nacer.

## *Conclusiones.*

---

La génesis de los Rastafari anclada a la década de 1930 dentro del contexto colonial jamaicano, forma parte de un proceso histórico que tuvo como telón de fondo la conquista del continente americano. Dentro de éste escenario, la esclavitud desarrollada entre los siglos XVI y XIX, generó el destierro forzado de millones de personas africanas que en el contexto de las plantaciones, trapiches y minas, entre otras, desarrollaron diversas culturas de base africana que hasta antes de dicho periodo no existían ni en África ni en América.

Este tipo de culturas han sido catalogadas dentro de lo que se denomina la “diáspora africana”; pero a la luz de las diferentes corrientes analíticas de las diásporas, una conclusión importante en torno al desarrollo de este tipo de comunidades, es el hecho de que si bien, éstas se generaron como consecuencia de la migración forzada masiva de individuos provenientes de diferentes partes de África, no todas han desarrollado una identidad con concientización diaspórica por sentirse como individuos radicando en un lugar al que no pertenecen, es decir, no todas han desarrollado un “mito del retorno”.

Sin embargo, dentro de todo este crisol de nuevas culturas de base africana, existen algunas, que bajo diferentes componentes sociales, culturales, políticos e ideológicos, desarrollaron en diferentes momentos de su propia historia, algunas actitudes, discursos y prácticas que pueden considerarse como el desarrollo de la concientización diaspórica.

En el caso de Jamaica, esto se observa desde la temprana época colonial en la que los esclavos, al ser evangelizados por los colonos europeos, desarrollaron una filosofía de resistencia al olvido de su raíz africana, ensalzando su origen bajo la interpretación bíblica en la que desarrollaron un concepto de *Etiopía* como el lugar simbólico que de acuerdo a los relatos sagrados, gozaba de una posición importante en la creación de Dios; pero aún más importante, como el sitio al que realmente pertenecían, factor que nos habla del prematuro desarrollo de saberse como individuos que radicaban en un lugar extranjero.

Esta tradición etiopianista sobrevivió hasta el siglo XX cuando fue retomada (entre muchos otros movimientos de reivindicación africana), por el movimiento garveyista, una de las diferentes corrientes panafricanistas de la época que enfocó sus demandas y objetivos bajo dos corrientes de pensamiento: una política y una espiritual.

Bajo estas dos bases, el garveyismo propugnaba la unificación de los afrodescendientes bajo la creación de su propia nación; pero además, retomando otro tipo de etiopianismo, enfatizó el concepto de *Etiopía* (ya bien conocido entre la población afrodescendiente por la tradición etiopianista que los primeros esclavos desarrollaron en las plantaciones) propugnando a través de éste, la reivindicación del negro como un individuo que debía de estar orgulloso de su origen africano y que por tanto, debía de mirar atrás para reencontrarse con su raíz. De esta forma, el garveyismo desarrolló de manera intrínseca la idea de una comunidad imaginada trasnacional que estaba unificada por la historia común del destierro; factor que nos brinda de los elementos para observar la forma en la que los afrodescendientes garveyistas, desarrollaron un elemento de concientización diaspórica al crear redes sociales que trastocaron los ámbitos de las fronteras políticas de los países en los que se asentaban, y al imaginarse como una *nación* dispersa que debía de crear su propio Estado en algún lugar de África.

En este contexto, un evento histórico suscitado en el denominado “cuerno de África” (la coronación del último emperador etíope), transformó la concepción que una parte de los garveyistas jamaicanos tenían sobre *Etiopía* como un concepto abstracto y simbólico, al observar que éste, también podía ser utilizado para referirse a un lugar concreto enclavado en el vasto continente africano. Fue así que tras la coronación del emperador Haile Selassie I, surgieron los Rastafari jamaicanos como herederos del garveyismo, es decir, como individuos afrodescendientes que al retomar el pensamiento político de Marcus Garvey, forjaron su propia concientización diaspórica.

Bajo estos parámetros, se concluye que el grupo social de los Rastafari afrodescendientes, debe de entenderse como un grupo surgido de entre las diversas culturas de base africana desarrolladas en América como consecuencia de la trata esclavista; pero además, como un grupo de individuos que ha forjado una concientización diaspórica que los impele a autodefinirse como etíopes radicando en el exilio con el derecho a regresar al que consideran como su verdadero hogar: Etiopía.

Sin embargo, frente al hecho de que en realidad, no existen pruebas históricas tangibles sobre la ascendencia etíope de éstos, se vislumbra que la atadura emocional que los Rastafari han creado históricamente para con Etiopía, tiene que ver más con razones de índole político y espiritual.

Así pues, en términos políticos, la propia historia de la nación etíope les brindó a los pioneros Rastafari los elementos necesarios para percibir a ésta como su hogar, ya que por el hecho de ser la nación nunca conquistada del continente africano y por haber abatido a las tropas italianas en la batalla de Adwa (1896), se convirtió en un símbolo del poderío africano que brindó a los afrodescendientes de las Américas (o por lo menos a los Rastafari surgidos posteriormente) de un creciente sentimiento de patriotismo y pertenencia; permitiéndoles así, que desarrollaran, en sus propios enclaves, una postura diaspórica al considerarse como originarios de dicho sitio.

Por otra parte, dentro de la esfera espiritual, existieron al menos tres elementos que contribuyeron para que los Rastafari identificaran a Etiopía como la Tierra Prometida. El primero de ellos se desarrolló bajo la interpretación de los pasajes bíblicos que describen al Jardín del Edén, pasajes que los Rastafari utilizaron para justificar la idea de que dicho sitio se encuentra en el actual territorio etíope. El segundo, tiene que ver de manera directa con la idea que éstos tienen sobre el emperador Haile Selassie I como Dios; y es que si Dios se encontraba reinando en aquel país del África oriental, lo más lógico, es que su adeptos, desearan ir a vivir a aquel sitio para ser gobernados bajo la tutela de su redentor. Finalmente, el tercer elemento (que además potencializó aun más la idea mencionada con anterioridad) fue la donación de las tierras de Shashemane que hacia finales de la década de 1940, el emperador Haile Selassie I otorgó para el asentamiento de los afrodescendientes de las diásporas, gesto que para los Rastafari, significó un regalo divino y el cumplimiento de otras profecías bíblicas que dentro de la historia del pueblo hebreo, se refieren al otorgamiento divino de las Tierras Prometidas.

Bajo la conjunción de todos estos elementos, los pioneros Rastafari jamaicanos comenzaron a desarrollar un discurso político en el que se autodefinían como etíopes residiendo en Jamaica con el derecho y deseo de regresar a su verdadero hogar.

Sin embargo, con el creciente desarrollo de la globalización que entre otros factores permitió que las personas y sus culturas viajan de un lugar a otro, la siguiente fase en la historia de los Rastafari, revolucionó la idea de ver a Etiopía como la madre tierra de los afrodescendientes, cuando entre sus filas, comenzaron a incursionar individuos no afrodescendientes que también clamaban su pertenencia a Etiopía.

Bajo estos parámetros, otra conclusión importante, es el hecho de que el proceso en torno a la formación de la concientización diaspórica Rastafari, no culminó con su desarrollo en Jamaica durante las décadas de 1930 a 1950, sino que se convirtió en un contínuum que rebasó los límites temporales y espaciales de su surgimiento.

Esto se observa en el hecho de que tanto con la movilización física de los Rastafari jamaicanos/caribeños hacia diferentes partes de Norteamérica y Europa, como con la rápida expansión de la música *reggae* por diferentes latitudes, los Símbolos Maestros e ideología Rastafari comenzaron a diseminarse por poblaciones tan variadas que en el proceso, generaron que ésta cultura hecha por y para los afrodescendientes de las diásporas, fuera adoptada y adaptada por una gran cantidad de individuos no afrodescendientes que a diferencia de los pioneros Rastafari, no contaban con la misma historia del destierro africano, la esclavitud, enajenación y alienación de su raíz africana; elementos que como vimos, fueron fundamentales para que en sus inicios, los adeptos afrodescendientes llegaran a la conclusión de que Etiopía era la madre tierra.

En este sentido, cuando los individuos no afrodescendientes comenzaron a retomar la cultura Rastafari, surgieron diversas vertientes o “formas de ser Rastafari” y dentro de éstas, se desarrolló un tipo de religión trasnacional en el que sus adeptos no afrodescendientes, llegaron a la conclusión de que aun sin ser de origen africano, ellos también podían auto-identificarse como etíopes con el deseo de morar en las tierras que algún día fueron gobernadas por su Dios, el emperador Haile Selassie I.

De esta forma, para los Rastafari no afrodescendientes con concientización diaspórica, Etiopía también se convirtió en su verdadero hogar; pero no en tanto un sitio al que de hecho, saben que en términos históricos no pertenecen; sino más bien, como un sitio que dentro de su espiritualidad, representa la Ciudad-Sión, es decir, un sitio que les ofrece la ilusión de encontrar un lugar divino en donde puedan vivir con gozo su vida terrenal.

Bajo estos parámetros, se concluye que el desarrollo de una concientización diaspórica, no necesariamente es el resultado del exilio; ya que el caso de la diseminación ideológico-espiritual de los Rastafari hacia sectores no afrodescendientes, demuestra el desarrollo de una comunidad imaginada trasnacional que no necesariamente se generó por medio de ataduras étnicas y de una historia común de destierro y desposesión, sino más bien, como una atadura ideológica en la que las personas se identifican por situaciones similares de

discriminación laboral, enajenación cultural, abuso del poder, segregación racial y/o de clase, y en general, desigualdad social; y también pero no menos importante, bajo una comunión religiosa y espiritual; factores que en el caso de los Rastafari (afrodescendientes y no afrodescendientes) dieron como resultado la idea de buscar otros horizontes donde se sintieran más y mejor representados, concluyendo así que Etiopía era aquel sitio que cumplía con sus expectativas.

En suma, todo lo expuesto hasta aquí, responde a mi primera pregunta de investigación que tenía como objetivo el rastrear cuáles eran los factores sociales, políticos, ideológicos, económicos y culturales que generaban similitudes y diferencias entre los Rastafari con concientización diaspórica en torno a lo que para éstos significa Etiopía y la repatriación; ya que a través de estos datos, se puede concluir que la cultura Rastafari surgida de entre las culturas de base africana desarrolladas en el continente americano como consecuencia de la esclavitud, generó en sus inicios, un tipo de concientización diaspórica en la que bajo la base de la ascendencia africana, desarrolló la idea de Etiopía como el verdadero hogar. Pero que con el paso del tiempo, al ser adoptada por individuos no afrodescendientes, generó también, un tipo de *religiosidad diaspórica negra*, entendiendo a lo negro, como un fenómeno social con características culturales afro-centradas más que como un grupo social auto-contenido en características esencialistas bajo términos raciales; en donde Etiopía, también comenzó a figurar como el verdadero hogar de los adeptos no afrodescendientes.

Empero, este factor multifacético en torno a Etiopía y a la repatriación, factor que se potencializó aun más con el surgimiento y desarrollo de las diferentes Ordenes Rastafari que también crearon sus propias nociones semi-institucionalizadas en torno a esta temática, ha generado, en el contexto de la post-repatriación (en Shashemane), ciertos antagonismos entre los Rastafari que reivindican la repatriación como un derecho exclusivo para los afrodescendientes, y quienes entienden a ésta como una misión de carácter espiritual; entre quienes han desarrollado una identidad con concientización diaspórica anclada a una idea fundamental del orgullo racial, y quienes la han acogido bajo parámetros de índole cultural y espiritual desanclándola de los cuerpos y lugares racializados desde donde irradió durante sus primeras décadas de existencia; entre quienes claman que el derecho a vivir en las tierras donadas de Shashemane es sólo para los afrodescendientes, y quienes opinan que la

extensión de tierras donas es suficiente para albergar a todos los hijos de *Jah* que han tomado el regalo divino de las Tierras Prometidas.

Estas disputas internas entre la comunidad de Rastafari repatriados en Shashemane, son en gran medida, las responsables de que aun tras la presencia cotidiana de éstos en Etiopía por más de 50 años, no se haya llegado a una resolución gubernamental tangible que cambie el estatus jurídico con el que viven cotidianamente los repatriados.

Sin embargo, esto también tiene que ver con la posición que el Estado etíope ha tomado frente a la presencia de los Rastafari repatriados que claman ser etíopes con el derecho de “regresar” a Etiopía y de que se les reconozca la pertenencia jurídica a la nación; postura que sobre todo, tiene que ver con la forma estructural en la que éste, ha generado y entendido a los miembros que forman parte o no, de la diáspora etíope.

Bajo estos parámetros, la génesis e historia de la concientización diaspórica Rastafari, debe de contrastarse con la perspectiva que el Estado etíope tiene en torno a este hecho; y debido a que la conexión que los Rastafari tienen con Etiopía, más que de carácter fáctico basada en la ascendencia etíope, es de carácter simbólico fundada en elementos políticos y espirituales; se concluye que la razón por la que al menos el 90% de los Rastafari que radican en Shashemane lo hacen de manera indocumentada, es por el hecho de que el Estado etíope, no los reconoce como “ciudadanos extranjeros de origen etíope” es decir, como miembros de la diáspora etíope que han regresado a casa.

En este sentido, la respuesta a mi segunda pregunta central de investigación, aquella que tenía como finalidad la de establecer la forma en la que las percepciones de “raza”, nación, nacionalismo y ciudadanía, ponderan fronteras sociales, políticas y culturales dentro de las que los aparatos de Estado y la ciudadanía etíope, generen un discurso del “nosotros” los nacionales sujetos de derecho, frente al “los otros” los extranjeros carentes de derechos (en este caso, los Rastafari repatriados); parte del hecho de que en el contexto político y social etíope, los Rastafari pasan de ser “etíopes” que han regresado a casa, a jamaicanos o *faranji* diferentes y diferenciados de los etíopes locales; y de repatriados, a migrantes indocumentados toda vez que éstos, no son reconocidos como etíopes de la diáspora.

En dichas condiciones, se concluye que los repatriados, tienen que luchar al menos en dos frentes de batalla: uno a nivel gubernamental desde donde no se les posibilita la obtención de la ciudadanía etíope y la documentación para la residencia “legal” dentro de

las fronteras políticas del país, y otro a nivel social desde donde en términos identitarios, no se les reconoce su pertenencia a la nación.

En términos de la indocumentación, observamos que ésta, comienza a gestarse desde el momento mismo en el que los Rastafari arriban a Etiopía, ya que las leyes migratorias y los criterios para otorgar los diferentes tipos de visa y permisos de residencia, son tan restrictivas, además de poco claras y bastante ambiguas en términos de lo que la ley dice y la forma en la que ésta se “aplica”, que como consecuencia de todo este proceso estructural, regularmente, en un lapso máximo de un año, los repatriados son orillados a radicar en Etiopía bajo un estatus de migrantes indocumentados; esto, sin que sus capacidades individuales para conseguir diferentes tipos de visa, influyan de manera determinante en el resultado final: el de la indocumentación.

Por otra parte, en términos del otorgamiento de la ciudadanía nominal etíope, se concluye que si bien, el actual Estado etíope no tiene la responsabilidad de reconocer a estos individuos como parte de su diáspora debido a que Etiopía, en términos históricos no es el lugar de origen objetivamente demostrable de los Rastafari; sí debería de garantizar procesos más claros en donde no sólo los Rastafari, sino cualquier individuo, pueda ejercer su derecho humano por tener una ciudadanía y por cambiar de ésta, ya que aunque en teoría, Etiopía permite la obtención de la ciudadanía por naturalización, en la práctica, los Rastafari que han cumplido con los requisitos para su obtención, han sido rechazados bajo procesos arbitrarios y excusas que no contempla la ley.

Por todas estas razones, la vida de los Rastafari en la post-repatriación, suele desarrollarse bajo criterios de inestabilidad social, política y económica, y sentimientos de vulnerabilidad, toda vez que si bien, las condiciones socioeconómicas en las que ellos viven, son las mismas e incluso en ciertas ocasiones, hasta mejores respecto a las que experimentan algunos ciudadanos etíopes que radican en la misma zona, la normatividad jurídica de los primeros (en tanto migrantes indocumentados), los pone en una posición en la que se genera una gran incertidumbre sobre su estatus legal y sobre lo que pueden o no realizar a partir de éste; sobre lo que está permitido por la ley y sobre lo que es capaz de transgredir a ésta; y sobre los márgenes de acción en los que pueden o no transitar.

Pero además de ello, otro factor que normativiza la vida de los repatriados (esta vez en términos sociales), es el que tiene que ver con la forma en la que los ciudadanos etíopes que habitan la zona, perciben a éstos como “los otros”, los no nacionales y los no ciudadanos.

Frente a este hecho, se concluye que algunos procesos estructurales como el de la ciudadanía y el del nacionalismo, son capaces de desarrollar ciertos efectos de Estado que se enraízan dentro de la imagen que la población nacional genera en torno al desarrollo de comunidades imaginadas englobantes, en las que contraen y expanden (dependiendo de la situación) sus fronteras, para por medio de ello, establecer quiénes son los sujetos que pertenecen a su grupo sociopolítico y sociocultural, y quiénes no.

Bajo este tipo de procesos y efecto de Estado, los Rastafari suelen confrontar desde diferentes ámbitos, tanto las imposiciones legales generadas por los aparatos de Estado, como las percepciones sociales que se desprenden de éstas; y bajo dichos parámetros, al observar que los repatriados no son individuos pasivos que aceptan las condiciones sociales y jurídicas ya mencionadas, se concluye que frente a mi interrogante sobre ¿cuáles son las principales estrategias legales, políticas, económicas, sociales y culturales, que los Rastafari residentes en Shashemane, generan para afrontar la imposibilidad de conseguir una ciudadanía etíope?, es sobre todo, en los intersticios entre la ley escrita y la aplicación de ésta, en donde los repatriados encuentran ciertos márgenes de acción que les permiten soslayar su estatus jurídico y social para emprender una vida digna en la Tierra Prometida.

En este tenor, observamos que aunque la ley migratoria no les permite el trabajo remunerado dentro del sector económico formal, ha habido repatriados que han tenido acceso a este tipo de trabajos, mientras que los que no lo han conseguido, han emprendido diversas estrategias de economía autosuficiente que en los márgenes del Estado, les permiten sus sustento diario. Por otra parte, también notamos que en el caso de los jóvenes y niños de segunda y tercera generación, se observa la implementación de diversas estrategias de entre las que destacan, la tramitación de documentos oficiales que de una u otra forma les brindan derechos *cuasi* ciudadanos; o la del uso estratégico de sus nombres, que en combinación con su buen manejo del idioma amárico y de las pautas del *ser etíope* que por lo general aprendieron gracias a su desarrollo social dentro de un *capo etíope*; les permiten “navegar” identitaria y jurídicamente entre los grupos sociales Rastafari y etíope, factor que en última instancia, les provee de la capacidad de tener, también dentro de los

márgenes del Estado, ciertos derechos que quizá, sin la implementación de dichas estrategias no podrían alcanzar.

Finalmente, en cuanto a la propiedad de la tierra que como vimos, es uno de los principales problemas por lo que atraviesan los Rastafari repatriados bajo su estatus jurídico de no ciudadanos, observamos que el desarrollo de una estrategia que a simple vista se vislumbra como ilegítima e ilegal, es la principal salida que les brinda la oportunidad de tener acceso a las tierras en las que en la actualidad viven; pero que también, ésta los ha dejado en una posición vulnerable al saber que bajo diferentes procesos jurídicos, tanto el Estado como la ciudadanía etíope, los pueden despojar de sus propiedades.

En su conjunto, todas estas estrategias que los repatriados han desarrollando en los márgenes del Estado, nos invitan a repensar los límites entre lo legal y lo ilegal; entre lo que la ley escrita dice y lo que en la práctica se aplica; y entre lo que los aparatos de Estado y la ciudadanía dicen y piensan sobre la repatriación de los Rastafari, y lo que éstos últimos hacen para emprender caminos que les permitan llevar a cabo su sueño de la repatriación y de la estancia permanente en la Tierra Prometida. Es por ello que en conclusión, este tipo de estrategias, ponen de manifiesto la capacidad política que los repatriados pueden desarrollar en torno a la jurisprudencia etíope; una capacidad en donde la utilización estratégica de diferentes elementos jurídicos, sociales y culturales, les brinda diferentes espacios de acción para alcanzar ciertos beneficios, posibilidades y ventajas, que les son fundamentales para poder navegar su sendero entre los objetivos de la repatriación, las desventajas legales dentro de Etiopía en la post-repatriación, y sus derechos ciudadanos y humanos al exterior e interior del Estado etíope.

De lo anterior, se concluye que dado que la imposibilidad para conseguir la ciudadanía etíope, no es un obstáculo tajante que incapacite jurídicamente la vida diaria de los repatriados; la lucha política que éstos han implementado por décadas para conseguirla, tiene que ver más con una cuestión de “estabilidad emocional”; es decir, con un ámbito simbólico en donde se reconozca y se otorgue cierta justicia histórica para que los repatriados, finalmente puedan sentirse aceptados, tanto jurídica como socialmente, dentro del enclave en el que han vivido por más de 50 años.

Pero por otra parte, el desarrollo de las estrategias que los repatriados implementan para hacer frente a su situación jurídica, también pone de manifiesto la forma en la que

paulatinamente, éstos van reformulando su identidad con concientización diaspórica dependiendo de las necesidades y situaciones contextuales en las que viven día a día. En este sentido, al responder mi última pregunta central de investigación, aquella que tenía como finalidad la de observar si las percepción que tenían sobre su lugar mítico de origen y sus deseos por vivir en éste, cambia o no luego de la repatriación; se concluye que sobre todo, son las condiciones sociales y jurídicas en las que los repatriados vive, las que potencializan un reajuste identitario. Esto lo observamos al analizar, la forma en la que tras el choque cultural que los repatriados experimentan al llegar a Etiopía y percatarse que “su identidad en tanto etíopes” dista de los parámetros culturales de los etíopes locales, comienzan a generar fronteras simbólicas de distinción entre ellos como Rastafari-etíopes, y los etíopes locales (sean estos Oromo, Amhara, Tigríña o de cualquier otro grupo étnico).

Pero además, dentro de todo este proceso de expansión y contracción de las fronteras identitarias, también observamos que en la convivencia cotidiana intracomunitaria, suelen reproducirse parámetros culturales que generan una fragmentación interna entre el grupo englobante de Rastafari repatriados.

Una de estas razones, tiene que ver de manera directa con el nivel identitario que los repatriados asumen en tanto pertenecientes a una Organización Rastafari en particular; factor que además de generar que éstos manifiesten diferentes parámetros en sus hábitos alimentarios y en el uso particular de ciertas vestimentas (entre otros), también conlleva la producción y reproducción de diversos matices discursivos en torno a lo que significa Etiopía, el hogar y la repatriación.

Pero otra razón (quizá más importante en los términos de esta última conclusión) tiene que ver con el hecho de que en el contexto de la post-repatriación, los Rastafari, de manera consciente o no, suelen reproducir en ámbitos más personales y familiares, un discurso de bi-pertenencia en donde no únicamente se recrea la atadura emocional hacia Etiopía (el lugar que bajo el discurso de su concientización diaspórica, suelen identificar como el verdadero hogar), sino también, la que se reproduce como una apego emocional y cultural al país de origen y/o los países de residencia en los que los Rastafari radicaron hasta antes de su repatriación (lugares que bajo el discurso de su concientización diaspórica, suelen identificar como los sitios anfitriones que los acogieron durante su “vida en el exilio”).

En este tenor, se concluye que en el contexto de la post-repatriación, se desarrollan nuevos discursos de pertenencia en donde los repatriados, lejos de autodefinirse únicamente como etíopes y Rastafari, se asumen también como occidentales y como jamaicanos, trinitarios, franceses o de cualquier denominación nacional de la que provengan.

Sin embargo, en el caso de los Rastafari de segunda y tercera generación que ya han nacido en Etiopía o que bien, al haberse repatriado desde pequeños, han sido socializados la mayor parte de su vida en el contexto etíope; se observan ataduras emocionales distintas que tienen que ver más con el apego hacia los campos culturales Rastafari y etíope, y no tanto hacia los pertenecientes al lugar de origen de sus padres repatriados.

En su conjunto, estos procesos de formación de grupismos y de expansión y contracción de las fronteras identitarias, hacen que en Shashemane, las ideas del hogar y de la repatriación sean muy variadas. Y es que mientras que para los repatriados, Shashemane en particular y Etiopía en general, son percibidos como su verdadero hogar desde los fundamentos de la identidad con concientización diaspórica que se forjaron fuera del país; para los Rastafari nacidos o socializados la mayor parte de su vida en Shashemane, la idea del verdadero hogar se construye desde otros horizontes que tienen que ver más con las ataduras emocionales de facto, que estos construyen en y hacia el lugar en el que han habitado toda o la mayor parte de su vida.

Bajo estos parámetros, se concluye que Etiopía, como el verdadero hogar de los Rastafari repatriados, si bien, está anclado a un espacio territorial delimitado políticamente, también es el producto de un “imaginario territorial” que en la condición diaspórica, construyeron bajo todo un sistema de representaciones en referencia a un tiempo y a un espacio míticos asociados a la existencia de un "paraíso perdido", un constructo que devino en objeto de deseo y de cierta obligación por buscar el retorno; pero Etiopía, como el hogar de los Rastafari de segunda y tercera generación nacidos en Shashemane, aparece revestido de significaciones que tienen que ver más con las experiencias vivenciales que éstos han generado en el sitio, que con una idea romantizada de éste.

En este sentido, se puede concluir que la condición diaspórica que los repatriados se formularon en los países de origen y residencia hasta antes de llegar a Etiopía, se diluye tanto en términos ideológicos como de facto, dentro de las condiciones en las que viven los Rastafari de segunda y tercera generación, ya que éstos, al haber nacido en el sitio que de

acuerdo a la cosmovisión Rastafari generalizada, es el verdadero hogar; se convierten en los Rastafari libres y redimidos que ya no conocieron *Babylon* y que por el contrario, nacieron en Sión, o que por lo menos, han experimentado una forma menos cruenta del sistema babilónico que aunque debilitado, también se encuentra en Sión.

Es así que aunque los Rastafari repatriados y sus hijos, experimentan en su vida cotidiana ciertas dificultades jurídicas y sociales bajo su condición de “extranjería”, Etiopía y la repatriación, significan la luz al final del túnel, la redención en la Tierra Prometida, y una opción viable para salir del sistema babilónico que por décadas los ha reprimido de diferente forma.

## Bibliografía.

---

### Libros y Artículos.

- Abbink, J.**; (1998). “The Eritrean-Ethiopian Border Dispute”, en *African Affairs*, Vol. 97, No. 389 (Oct. 1998). Pp. 551-556.
- Aguirre, Beltrán Gonzalo**; (1970). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Universidad Iberoamericana; México.
- ; (1989). *La Población negra de México. Estudio etnohistórico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Aja, Eliseo y Francesco Carbonell**; (1999). *La inmigración extranjera en España*. Fundación “la Caixa”; Barcelona.
- Ajai, and Laxmi Mansing**; (2008). “Hindu Influences on Rastafarianism” en Nettleford, Rex and Veronica Salter; (2008). *Rastafari*. Caribbean Quarterly; Kingston.
- Alcalá, Oliva, Josefa Eugenia y Mira Blasco**; (1998). “La metodología colaborativa como propuesta de actuación en las prácticas docentes” en Symposium internacional sobre Practicum: innovaciones en el Practicum.
- Allayne, Mike**; (1998). “Babylon Makes the Rules: The Politics of Reggae Crossover” en *Social and Economic Studies* Vol. 47, No 1; March 1998. Pp. 65-77.
- ; (2012). *The Encyclopedia of Reggae, the Golden Age of Roots Reggae*. Sterling; New York.
- Alleyne, Mervyn C**; (2002). *The construction and representation of race and Ethnicity in the Caribbean and the World*. University of the West Indies Press; Jamaica.
- Alonso, Ana María**; (1994). “The politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity” en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 23. Pp. 379-405.
- Armstrong, John**; (1976). “Mobilized and proletarian diasporas” en *American Political Science Review*, Vol. 70, No. 2. Pp. 393-408.
- Anderson, Benedict**; (2007). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre e Origen y la Difusión del Nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica; México.
- Aragawi, Nethe**; (1993). *Origins and Development of the National Movement in Tigray: A Socio-historical Analysis*. M.A. Thesis; ISS; The Hague.
- Asha, Abraham, et al**; (2006). *Arada Area (Kebele 09/09) Shashemane*. University of Bath; UK.
- Asserate, Asfa-Wossen**; (2015). *King of Kings. The Triumph and Tragedy of Emperor Haile Selassie I of Ethiopia*. Haus Publishing LTD; London.
- Bakañian, Anny**; (1992). *Armenian-Americans: From Being to Feeling Armenian*. Transaction Publishers.
- Balibar, Etienne**; (1988). *Raza, Nación y Clase*. IEPALA; Madrid.
- Baltzis, Alexandros**; (2005) “Globalization and Musical Culture” en *Act Musicological* Vol. 77. Pp. 137-150).
- Barnett, Michael**; (2002). “The epistemological Individualism and Conectivism of Rastafari” en *Caribbean Quarterly* Vol. 48 No. 4. Pp. 54-61.
- ; (2005). “The many faces of Rasta: Doctrinal Diversity within the Rastafari Movement” en *Caribbean Quarterly*, Vol. 51 No. 2, 2005. University of the West Indies; Kingston.
- ; (2008). “Doctrinal diversity within the Rastafari Movement: Differences and similarities between the various mansions of Rastafari” en Nettleford and Veronica Salter, (2008) *Rastafari*. Caribbean Quarterly; Kingston.
- Barrett, Leonard**; (1992). *The Rastafarians*. Beacon Press, Boston.
- Barth, Fredrik**; (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica; México.

- Bastide**, Roger; (1969). *Las Américas Negras. Las civilizaciones africanas en el Nuevo Mundo*. Alianza Editorial; Madrid.
- Baxter**; (1994). “The Creation and Constitution of Oromo nationality” en *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*. Katsuyoshi Fukui and John Markakis (eds). Ohio University Press; Athens. Pp. 167-186.
- Bazyiler**, Michael; (1987). “Reexamining the Doctrine of Humanitarian Intervention in Light of the Atrocities in Kampuchea and Ethiopia” en *Stanford Journal of International Law* No. 23..
- Bedasse**, Monique; (2010). “The theology of the Twelve Tribes of Israel” en *Journal of Black Studies*, Vol. 40, No. 5, May 2010. Pp. 960-973.
- ; (2013) “To Set-Up Jah Kingdom: Joshua Mkhululi, Rastafarian Repatriation, and the Black Radical Network in Tanzania” en *Journal of African Religions* Vol. 1 No. 3, 2013. Pp. 293-329.
- ; (2017) *Jah Kingdom. Rastafarians, Tanzania, and Pan-Africanism in the age of decolonization*. The University of North Carolina Press; CA.
- Beiner**, R. (Ed); (1995). *Theorizing Citizenship*. State University of New York; New York.
- Bilby**, Kenneth; (1983). “Black Thoughts from the Caribbean: I-Deology at Home and Abroad” en *New West Indian Guide* Vol. 57 No 3/4. Pp. 201-214.
- Bjeren**, Gunilla; (1985). *Migration to Shashemene: Ethnicity, Gender and Occupation in Urban Ethiopia*. Nordic Africa Institute; Stockholm.
- Bonacci**, Giulia; (2008). *Exodus! L’histoire du Retour des Rastafariens en Éthiopie*. Scali; Paris.
- ; (2012). “Back to Ethiopia. African American and West Indian Returnees in Ethiopia (1896-2010) ”, en K. Kwaa Prah (ed.). *Back to Africa. The Ideology and Practice of the African Returnee Phenomenon from the Caribbean and North America to Africa*. CASAS. Pp. 355-379.
- ; (2013). “The Ethiopian World Federation, A Pan-African Organization among the Rastafari in Jamaica” en *Caribbean Quarterly* Vol. 59. Pp. 73-95.
- ; (2014). “Le retour en Éthiopie des Douze Tribus d’Israël” en Chanson P. et al.; (2014), *Mobilité religieuse: repour croisès des Afriques aus Amériques*. Karhala; Paris. Pp. 149-172.
- ; (2015a). *Exodus! Heirs and Pioners, Rastafari Return to Etiopía*. The University of the West Indies Press; Jamaica.
- ; (2015b). “In and Out of Ethiopia: Migrations, Diasporas and Contemporary Ethiopia” en *African Diaspora A Journal of Transnational Africa in a Global World* No. 8, 2015. Pp. 1-13.
- Bourdieu**, Pierre; (2000). *Cosas dichas*. Gedisa; Barcelona.
- ; (2002). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus; México.
- Bourdieu**, Pierre y Jean-Claude Passeron; (2005). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Fontamara; México.
- Bourdieu**, Pierre y Lóic Wacquant; (2008). “El propósito de la sociología reflexiva (seminario de Chicago)”, en Pierre Bourdieu y Lóic Wacquant, *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI; Buenos Aires. Pp. 91-266.
- Brah**, Avtar; (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de Sueños; Madrid.
- Breton**, R; and Isajew W.; (1990) *Ethnic Identity and Equality*. University of Toronto Press; Toronto.
- Brietzke**, Paul; (1976). “Land Reform in Revolutionary Ethiopia” en *The Journal of Modern African Studies*. Vol. 14 No. 4 (Dec., 1976). Pp. 637-660.
- Brubaker**, Rogers; (2002). “Ethnicity without Groups” en *Archives Européenes de Sociologie*. KLIII, 2. Pp. 163-189.
- ; (2005) “The ‘Diaspora’ Diaspora” en *Ethnic and Racial Studies*. Vol. 28 No. 1 January 2005. Pp. 1-19.
- Bruner**, Jerome; (1997). *La educación: Puerta de la cultura*. Editorial Visor; Madrid.
- Burgess**, Vincent E.; (2007). *Indian Influences on Rastafaarianism*. A senior Honors Thesis for graduation in the department of Comparative Studies in the Humanities. Ohio State University.

- Butler**, Kim; (2001) “Defining Diaspora, Refining a Discourse”, en *Diaspora* No. 10 Vol. 2. Pp. 189–219.
- Campbell**, Horace; (1985). *Rasta and Resistance, from Marcus Garvey to Walter Rodney*. HANSIB; London.
- Carey**, Bev; (1997). *The Maroon Story. The Authentic and Original History of the Maroons in the History of Jamaica 1490-1880*. Agouti Press; Jamaica.
- Cashmore**, Ernest; (1979). “More tan a Version: A study of Reality Creation” en *The British Journal of Sociology* Vol. 30, No. 3, September 1979. Pp. 307-321.
- Chakco**, Elizabeth; (2011). “Translocality in Washington D.C. and Addis Ababa: Space and Linkages of the Ethiopian Diaspora in Two Capital Cities” en Brickell, Katerine and Ayona Datta. *Translocal Geographies: Space, Place, Connections*. Ashgate; London. Pp. 163-180.
- Chawane**, Midas; (2012). “The Rastafari movement in South Africa: Before and after apartheid” en *New Contree*, No 65, December 2012. Pp. 163-188).
- ; (2014). “The Rastafarian Movement in South Africa: A Religion or a Way of Life?”, en *Journal for the Study of Religion* No.27 Vol. 2 (2014).
- Chevannes**, Barry; (1994). *Rastafari Roots and Ideology*. Syracuse University Press; New York.
- ; (2006). *Betwixt and Between. Exploration in an African-Caribbean Mindscape*. Ian Randle Publishers; Kingston.
- Civil Code of The Empire of Ethiopia**. Prcalmation No. 165; 1960.
- Clarke**, Peter; (1986). *Black Paradise: The Rastafari Movement*. The Aquarian Press.
- Clifford**, James; (1997). “Las diásporas” en *Itinerarios Transculturales*, Gedisa. Pp. 299-399.
- Cook-Martin**, David; (2015). “El Pasaporte del Abuelo: Orígenes, Significado y Problemática de la Ciudadanía Múltiple” en Mateos, Pablo (Ed.); (2015). *Ciudadanía múltiple y Migración. Perspectivas latinoamericanas*. CIESAS; México. Pp. 145-169.
- Cohen**, Chapman; (2010). *Christianity, Slavery and Labor*. Research Associates School Times Publications and Frontline Distribution International Inc.; Jamaica.
- Cohen**, Robin; (2008). *Global Diasporas. An introduction*. Routledge; London.
- Country Information and Guidance. Ethiopia: People of mixed Eritrean/Ethiopian nationality**; (2016). Home Office; London.
- Cortina**, A; (2001). *Ciudadanos del mundo*. Alianza Editorial; Madrid.
- Cotizas**, Nikos; (2003). *Globalization, the historic Position, the future and the political significance*. Kastoniotis; Atenas.
- Crewett**, Wibke and Benedikt Korf; (2008). “Ethiopia: Reforming Land Tenure” en *Review of African Political Economy*. Vol. 35 No. 116. Pp. 203-220.
- Das**, Veena y Deborah Poole; (2008). “El Estado y sus Márgenes. Etnografías Comparadas” en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. No. 8. Pp. 1-39.
- De la A.** Valdez Figueroa, Isabel; (2008). *Violencia escolar: maltrato entre iguales en escuelas secundarias de la zona metropolitana de Guadalajara*. Colección Salud Matero Infantil, Serie Procesos Educativos; Ciudad de México.
- De la Serna**, Juan Manuel; (1994). *Los Afronorteamericanos*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora; México.
- De Paume**, Jeu; (2007). *Les Boyadijian. Photographes arméniens à la cour du Negus*. Connaissance des Arts.
- Del Boca**, Angelo; (2015). *The Negus. The Life and Death of the Last King of Kings*. Arada Books, Addis Ababa.
- DLIFLC** (Defense Language Institute Foreign Language Center) (2016). *Amharic Cultural Orientation*.
- Denzin**, Norman e Ivonna Lincoln; (1994). “Introduction: the discipline and practice of qualitative research” en Norman Denzin e Ivonna Lincoln (editors). *Strategies Of Qualitative Inquiry*. Sage Publications; Illinois. Pp. 1-45.

- Dixon**, John and Kevin Durrheim; (2000). “Displacing place-identity: A discursive approach to locating self and other” en *British Journal of Social Psychology* No. 39. Pp. 27-44.
- Donoham**, Donald and Wendy James (eds.); *The Southern Marches of Imperial Ethiopia*. James Currey; London.
- Duffield**, Mark; (2006). “Los Estados Frágiles y el retorno de la administración nativa” en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. No. 8. Pp. 1-32.
- Echart**, Enara y Antonio Santamaría (Coord.); (2006). *África en el Horizonte. Introducción a la realidad socioeconómica del África Subsahariana*. Universidad Complutense; España.
- Durand**, Jorge; (2006). “Los inmigrantes también emigran: La migración del retorno como colorario del proceso” en *Revista Interdisciplinaria da movilidade humana* Vol. 14, No. 26. Pp. 167-189.
- Edmonds**, Ennis. (1998). “Dread “I” In-a-Babylon: Ideological Resistance and Cultural Revitalization”, en Murrell, Nathaniel Samuel, William David Spencer and Adrian Anthony (Eds.) *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Ian Randle Publishers; Kingston. Pp. 23-35.
- ; (1998). “The Structure and Ethos of Rastafari”, en Murrell, Nathaniel Samuel, William David Spencer and Adrian Anthony (Eds.) *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Ian Randle Publishers; Kingston. Pp. 349-360.
- ; (2003) *Rastafari: From Outcast to Culture Bearers*. Oxford University Press; New York.
- Elias**, Norbert; (1991). *The Society of Individuals-* Sage; London.
- Estévez**, Adriana; (2008). “Building Universal Citizenship: Migration, Ethics and Human Rights in Globalization” en *Voices of Mexico* Issue 81, January-April 2008. CISAN-México. Pp.67-72.
- Ethiopian Nationality Law of 1930**; Addis Ababa.
- Ethiopian Nationality Proclamation** No. 378/2003.
- Fanon**, Frantz; (2011). *Piel Negra, Mascaras Blancas*. Editorial Caminos; La Habana.
- Faist**, Thomas; (2015). “Migración y teorías de la ciudadanía” en Mateos, Pablo (Ed.); (2015). *Ciudadanía múltiple y Migración. Perspectivas latinoamericanas*. CIESAS; México. Pp. 25-56.
- Federal Land Proclamation** No. 456/2005
- Forner**, Nancy; (1985). “Race and Color: Jamaican Migration in London and New York City” en *The International Migration Review*. Vol. 19 No.4. Pp. 708-727.
- Fransen**, S. And K. Kuschminder; (2009) *Migration in Ethiopia: History, Current Trends and Future Prospects*. Maastricht Graduate School of Governance Paper Series: Migration and Development Country Profiles.
- Fredrickson**, George M; (1995). *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*. Oxford University Press; New York.
- Frigeiro**, Alejandro; (2002). “Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion” en *Civilizations*, No. 51, 2002. Université Libre de Bruxelles; Bruxells. Pp. 39-60.
- García**, Mauricio y Alba Zambrano Constanzo; (2005). “Seguridad Ciudadana: El aporte de las metodologías implicativas” en *Revistas de Psicología*, Vol. XIV, No. 2, Universidad de Chile; Santiago. Pp. 63-78.
- Gans**, Herbert. (1979). “Symbolic Ethnicity: The future of ethnic groups and cultures in America” en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 2, No. 1. Pp. 1-20.
- Gashu**, Semahagn; (2014). *The Last Post-Cold War Socialist Federation. Ethnicity, Ideology and Democracy in Ethiopia*. Ashgate Publishing Limited; England.
- Gayle**, Addison; (1970). “The Harlem Renaissance: Towards a Black aesthetic” en *Midcontinent American Studies Journal* Vol. 11, No. 2. Pp. 78-88.
- Gebremanuel**, Daniel; (2015). *Transfer of Land Rights in Ethiopia*. Eleven International Publishing; United Kingdom.
- Getahun**, Benti; (1988). *A history of Shashamane from its Foundation to 1974*. A Thesis Presented to the School of Graduate Studies of Addis Ababa University.

- Getahun**, Solomon Addis; (2007). *The history of Ethiopian immigrants and refugees in America, 1900-2000 : patterns of migration, survival, and adjustment*. LFB Scholarly Publishing; United States of America.
- Giddens**, Anthony; (1990). *The consequences of Modernity*. Cambridge University Press; Cambridge.
- Gilroy**, Paul; (1993). *The Black Atlantic. Modernity and Double-Consciousness*. Harvard University Press; London.
- Giovannetti**, Jorge L; (2001). *Sonidos de Condena. Sociabilidad , historia y política en la música reggae de Jamaica*. Siglo XXI Editores; México.
- Gomes**, Shelene; (2011). *The Social Reproduction of Jamaica Safar in Shashamane, Ethiopia*. A thesis submitted for the degree of PhD at the University of St. Andrews.
- Goldblatt**, David and Jonathan Perraton; (1999). *Global Transformations: Politics, Economics, and Culture*. Stanford University Press.
- Gresson**, Aaron; (1982). *The Dialectics of Betrayal: Sacrifice, Violation, and the Oppressed*. Ablex Publishing Corporation; Michigan.
- Gudina**, Merera; (2003). *Ethiopia: Competing Ethnic Nationalism and The Quest For Democracy 1960-2000*. Chamber Printing House; Addis Ababa.
- ; (2004). “The State, Competing Ethnic Nationalism and Democratization in Ethiopia”. *African Journal of Political Science*. Vol. 9, No. 1. Pp. 27-50.
- Gutiérrez**, Daniel y Helen Balslev Clausen (Coords.); (2008). *Revisitar la Etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI Editores; México.
- Hall**, Stuart, Chas Critcher, Tom Jefferson and Bryan Roberts; (1978). *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*. Macmillan; London.
- Hall**, Stuart; (1990). “Cultural Identity and Diaspora” en Rutherford J. (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart; London.
- ; (1996). “Introducción: ¿quién necesita identidad?”. En Hall, Stuart y Paul Gay (Comps); (2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu.
- ; (2003). *Da Diáspora. Identidades e mediações Culturais*. Belo Horizonte Editora UFMG; Brasil.
- ; (2009). “Qué es lo negro en la cultura popular negra” en Cunin, Elizabeth (ed.) *Textos en Diáspora una antología sobre afrodescendientes en América*. CEMCA, IRD; Lima.
- Halbwachs**, Maurice; (2004). *La Memoria Colectiva*. Prensa Universitaria de Zaragoza; Zaragoza.
- Hambly**, Wildrid; (1930). *Ethnology of Africa*. Negro University Press; Westport.
- Hansing**, Katrin; (2005). *Rasta, Race and Revolution. The emergence and Development of the Rastafari Movement in Socialist Cuba*. LIT VERLAG; Berlin.
- Haraway**, Donna; (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge, Nueva York.
- Harris**, Joseph (editor). (1982) *Global Dimension of the African Diaspora*. Howard University Press, Washington.
- ; (ed.); (1982). *Global Dimensions of the African Diaspora*. Howard University Press; Washington.
- Hebdige**, Dick; (2004). *Subcultura. El significado del estilo*. Editorial Paidós; Barcelona.
- Hill**, Robert; (2001). *Dread History. Leonard P. Howell and Millenarian Vision in the Early Rastafarian Religion*. Research Associates School Times Publications and Frontline Distribution Int’l Inc.; Chicago.
- Holmes**, Singleton Gregory; (1982). “Birth, Rebirth, and the ‘New Negro’ of the 1920s” In *Phylon* Vol. 43, No. 1. Pp. 29-45.
- Homiak**, John Paul; (1985). *The Ancients of Days Seated Black: Eldership, Oral Tradition, And Ritual in Rastafari Culture*. PhD Thesis. Brendeis University.

- ; (1999). “Movements of Jah people: from soundscape to mediascape” en J. Pulis (ed) *Religion, diaspora and cultural identity: a reader in the Anglophone Caribbean*. Gordon and Breach Publishers; Amsterdam. Pp. 87-123.
- ; (2005). “Understanding a Modern Antique: Challenges to Representing Rastafari in The Twenty-First Century” in *New West Indian Guide* Vol. 79 No. 1/2. Pp. 79-90.
- Hormuth**, Stephan; (2010). *The Ecology of the Self Relocation and Self-Concept Change*. Cambridge University Press; Cambridge.
- Hymes**, Dell; (1971). “Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach” en *International Journal of Cross Cultural Management*. Vol. 6 Routledge; London.
- Investment Proclamation** No. 769/2012.
- Irwin**, Douglas; (1996). *Against the Tide: An Intellectual History of Free Trade*. Princeton University Press; New Jersey.
- Ismael**, Ayub; (2008). *Language Use of the Jamaican and Rastafarian Community in Shashemane: A Sociolinguistic Study*. Addis Ababa University School of Graduate Studies Institute of Language Studies.
- Ismagilova**, Rosa; (2004). “Ethnicity and Federalism: The Case of Ethiopia” en *Africa: Revista Trimestrale di Studi e Documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*. Anno, 59, No. 2. Pp. 179-200.
- Izard**, Martínez Gabriel; (2005). “Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno” en *Estudios de Asia y África* Vol. XL Núm. 1, Enero-Abril 2005. Pp. 89-115.
- JAHUG**; (1995). *Rastafari Magazine JAHUG* Vol. 5. Repatriation Productions; London.
- ; (1995). *Rastafari Magazine JAHUG* Vol. 4. Repatriation Productions; London.
- James**, C.L.R.; (2003). *Los Jacobinos Negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Fondo de Cultura Económica; España.
- Joppke**, Christian; (2007). “Transformation of Citizenship: Status, Rights, Identity” en *Citizenship Studies* Vol. 11 No. 1, 2007. Pp. 37-48.
- Keller**, Edmonds J.; (2010). “Constitutionalism, Citizenship and Political Transitions in Ethiopia: Historic and Contemporary Process” en Fancis ;. Deng (ed). *Self-Determination and National Unity: A Challenge for Africa*. World Press. Pp. 57-90.
- La Biblia**. Versión reina Valera, 1995. Sociedades Bíblicas Unidas; Colombia.
- Laitin**, David; (1995). “Marginality, A microperspective” in *Rationality and Society*, Vol. 7 No. 1. Pp. 31-57.
- Lee**, Hélèn; (2003). *The First Rasta. Leonard Howell and The Rise of Rastafarianism*. Lawrence Hill Book; USA.
- Lewis**, Rupert; (1988). *Marcus Garvey. Paladín Anticolonialista*. Casa de las Américas; La Habana.
- ; (1992). “Review book: African Fundamentalism: A literary and cultural anthology of Garvey's Harmel Renaissance” in *Journal of West Indian Literature*, Vol. 5, No 1/2. Pp. 127-129.
- ; (1998). “Marcus Garvey and the Early Rastafarians: Continuity and Discontinuity” en Murrell et al, *Chanting Down Babylon, The Rastafari Reader*, Ian Randle Publishers, Kingston. Pp. 145-158.
- Liebkind**, K; (1986). “Ethnic Minorities and Immigrants in a cross-cultural Perspective” en L. H. Ekstrand (1986). *A Sociopsychological Perspective on Immigrant Identity*. Pp. 49-54.
- Luling**, Virginia; (1965). *Government and Social Control among Some Peoples of the Horn of Africa*. M.A. Thesis: The University of London.
- Lyons**, Terrence; (2009). “The Ethiopian Diaspora and Homeland Conflict” en Svein Ege, Harald Aspen, Birhanu Teferra and Shiferaw Bekele (Eds.) *Proceedings of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*. Pp. 589-599.

- MacLeod**, Erin Christine; (2009). *Leaving Out of Babylon, Into Whose Father's Land? The Ethiopian Perception of the Repatriated Rastafari*. A thesis submitted for the PhD in Communications of McGill University.
- ; (2014). *Visions of Sion. Ethiopians and Rastafari in the Serch for the Promised Land*. New York University Press; New York.
- Mack**, Douglas; (1999). *From Babylon to Rastafari. Origin and History of the Rastafarian Movement*. Research Associate School Times Distribution Int'l Inc.; Jamaica.
- Manby**, Bronwen; (2009). *Struggles for Citizenship i Africa*. African Arguments.
- Manning**, Patrick; (2003) "Africa and the African Diaspora: New Directions of Study" en *Journal of African History* No. 44, 2003. Pp. 487-506.
- Marcús**, Juliana; (2011). "Apuntes Sobre el concepto de Identidad" en *Intersticios revista sociológica de pensamiento crítico*. Vol. 5. Pp. 107-114.
- Marshall**, T.H; (1950), "Citizenship and Social Class", in T.H. Marshall and T. Bottomore. *Citizenship and Social Class*. Pluto Press; London.
- Mateos**, Pablo (Ed.); (2015). *Ciudadanía múltiple y Migración. Perspectivas latinoamericanas*. CIESAS; México.
- Mgbako**, Chi, Sarah Braasch, *et al.*; (2008). "Silencing the Ethiopian Courts: Non-Judicial Constitutional Review and its Impact on Human Rights" en *Fordham International Law Journal*, Vol. 32.
- Miller**, Toby; (2002). "Cultural Citizenship" en Fahri Ening and Bryan Turner (Eds.) *Handbook of Citizenship Studies*. Sage; London. Pp. 231-244).
- Minda**, Ababu; (1997). *Rastafarians in the Promised Land: A study on Identity, its Maintenance and Change*. Thesis submitted for the Master Degree of Arts in Social Anthropology; Addis Ababa University.
- Ministry of Foreign Affairs**; (2013). *Federal Democratic Republic of Ethiopia Diaspora Policy*. Addis Ababa.
- Moses**, W.J.; (1978). *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925*. Archon Books; New Jersey.
- Moyer**, Eileen; (2005). "Street-Corner Justice in the Name of Jah: Imperatives for Peace among Dar es Salaam Street Youth" en *Africa Today* Vol. 52 No. 3; 2005. Pp.31-58.
- Murrell**, Nathaniel Samuel; William David Spencer and Adrian Anthony McFarlane (Eds); (1998). *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Ian Randle Publishers; Kingston.
- Nanton**, Philip; (1999). "Migration Dynamics: Great Britain and the Caribbean" en *Review Fernand Braudel Center* Vol. 22 No 4, 1999. Pp. 449-469.
- Nettleford**, Rex M.; (1998). *Mirror Mirror. Identity, Race and Protest in Jamaica*. LMH Publishing Limited; Kingston.
- Okpewho**, Isidore; (1997). "Introduction: Can we go home again?" en Okpewho, I & N. Nzegwu (eds.) *The New African Diaspora*. Indiana University Press. Pp. 3-30.
- Pakilski**, Jan; (1997). "Cultural Citizenship" en *Journal of Citizenship Studies* Vol. 1. Pp. 73-86.
- Palmer**, Colin; (2000). "Defining and Studying the Modern African Diaspora" in *The Journal of Negro History* Vol. 85. Pp. 27-32.
- Parker**, Jason; (2004). "Capital of the Caribbean: The African American- West Indian 'Harlem nexus' and the transnational Drive for Black Freedom 1940-1948". In *The Journal of African American History*. Vol. 89, No. 2. Pp. 98-117.
- Patterson**, Sheila; (1963). *Dark Strangers*. Tovistock; London.
- Peach**, Ceri; (1991). "The Caribbean on Europe: contrasting Patterns of Migration and Settlement on Britain, France and the Netherlands" en *Ethnic Relations* no. 15.
- Pocock**, J.G.A.; (1995). "The Ideal of Citizenship since Classical Times" en Beiner, Roland. *Theorizing Citizenship*. State University of New York Press; New York.

- Post**, Ken; (1970). "The Bible as Ideology: Ethiopianism in Jamaica 1930-38. en Christopher Allen & R.W. Johnson (eds). *African Perspectives: Paper in the History, Politics, and Economics of Africa, presented to Thomas Hodgkin*. Cambridge University Press; London.
- Proshansky**, Harold, Abbe Fabian, and Robert Kaminoff; (1983). "Place-identity: Physical world socialization of the self" en *Journal of Environmental Psychology* (1983). Pp. 57-83.
- Ramos García**, José María; (2005). "Seguridad ciudadana y la seguridad nacional en México: hacia un marco conceptual" en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. Vol. XVII. No. 194. Pp. 33-52.
- Ras Ishon Williams**; (2008). "The Seven Principles of Rastafari". en Nettleford, Rex and Veronica Salter. (2008). *Rastafari*. Caribbean Quarterly; Kingston.
- Reed-Danahay**, Deborah; (1997). *Auto/Ethnography. Rewriting the Self and the Social*. BERG, Oxford.
- Robledo**, Juana; (2009). "Observación participante: ¿técnica o método?" en *Revista Nure Investigación*. No. 39, Marzo-Abril 2009.
- Romero**, Alberto; (2011). *La identidad de Rastafari, el Fundamento de una Nación Frente a la Diáspora Internacional*. Editorial Siguiendo al León; México.
- ; (2013). *Los Rastafari de Jamaica y su Búsqueda por el Reconocimiento de su Identidad. La Lucha Política y Jurídica por los Derechos Colectivos*. Tesis de Maestría en Antropología Social. CIESAS, México.
- Rosales**, José María y José Rubio Carracedo; (1996). "Hacia una ciudadanía compleja: Comunidad Polítca, Identidades Colectivas y los Limites de la Integración" en *Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*. Vol. 82, No. 4. Pp. 508-528.
- Rotberg**, Robert; (2003) *State Failure and State Weakness in a Time of Terror*. Brookings Institute Press.
- Sacher**, Ayelet; (2009). *The Birthright Lottery: Citizenship and Global Inequality*. Harvard University Press; Cambridge.
- Safran**, Wiliam; (1991). "Diasporas in Modern Societes: Myht of Homeland and Return" en *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Vol. 1, Num. 1, Spring 1991. University of Toronto Press. Pp. 83-99.
- Savishinsky**, J. Neil; (1994). "Transnational Popular Culture and the Global spread of the Jamaican Rastafarian Movement" in *New Wet Indian Guide* Vol. 68 No. 3/4. Pp. 159-281.
- ; (1994). "Rastafari in the Promised Land: The Spread of a Jamaican Socioreligious Movement among the Youth of West Africa" en *African Studies Review*, Vol. 37, No 3 (1994), Pp. 19-50.
- Segato**, Rita; (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, Etnicidad y Diversidad Religiosa en Tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros; Buenos Aires.
- Scott**, James; (1998) *Seeing like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press.
- ; (2000). *Los Dominados y el Arte de la resistencia*. Ediciones Era, México.
- Scotts**, Wiliam; (2004). "The Ethiopian Ethos in African American Thought" in *International Journal of Ethiopian Studies* Vol. 1, No. 2. Pp. 50-57.
- Shelemay**, Kay Kaufman, and Steven Kaplan; (2006). "Introduction", en *Diaspora* No. 15. Pp. 191–213.
- Shuval**, Judith; (2000) "Diaspora Migration: Definitional Ambiguities and Theoretical Paradigm", en *International Migration* Vol. 38. Pp. 41-57.
- Singh**, Simboonath; (2004). "Resistance, Essentialism, and Empowerment in Black Nationalist Discourse in the African Diaspora: A Comparison of the Back to Africa, Black Power, and Rastafari Movements". en *Journal of African American Studies* Vol. 8 No. 3. Pp. 18-36.
- Smith**, Anthony; (1986). *The Ethnic Origins of Nation*. Basil Blackwell; Oxford.
- Smith**, Lahra; (2013). *Making Citizens in Africa. Ethnicity, Gender and National Identity in Ethiopia*. Cambridge University Press; USA.

- Smith**, M.G; Roy Augier and Rex M. Nettleford; (1960) *The Rastafari Movement in Kingston*. University College of the West Indies; Kingston.
- Solinas**, P. G.; (2010) *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*. Carocci; Roma.
- Sorenson**, J.; (1993). *Imagining Ethiopia*. Routgers University Press; New Brunswick.
- Soroto**, Salomon; (2008). *Settlement and Integration of Rastafarians in Shashemane, Oromo Region Ethiopia*. A thesis submitted for the degree of Master of Arts in Social Anthropology. Addis Ababa University.
- Starr**, June y Jane F. Collier (Eds.); (1989). *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Cornell University Press; New York.
- Stevenson**, Nick; (2003). "Cultural Citizenship in the 'Cultural' Society: A Cosmopolitan Approach" en *Citizenship* No. 3. Pp. 331-348.
- Tafari**, Ikel; (2001). *Rastafari in Transition. The politics of cultural confrontation in Africa and the Caribbean (1966-1989)*. Research Associates Scholl Times Publications/ Frontline Distribution Int'I Inc; Jamaica.
- Tamerat**, Mikael; (2010). *After Math of an Exodus: Cultural Integration Between The Rastafarian and Ethiopian Community in Shashemene Town; a Cade Study of Melkaoda Area*. An Essay for the Partial Fulfillment of the Requirement of the Bachelor of Arts Degree in Anthropology. Dilla University.
- The Constitution of the Federal Democratic Republic of Ethiopia**; (1995). Addis Ababa.
- The Holy Bible**. King James Version 1982. NKJV; Tennessee.
- Tölölyan**, Khachig; (1996). "Rethinking Diaspora(s): Stateless Power in the Transnational Moment" en *Diaspora*, No.5. Pp. 33-36.
- Torpey**, John; (2000). *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship an the State*. Cambridge University Press.
- Trnvoll**, K. And Aadland; (1995). "The Process of Democratization in Ethiopia: An Expression of Popular Participation or Political resistance? en *Human Rights Report* No. 5; University of Oslo.
- Trouillot**, Michel-Rolph; (2011). *Transformaciones Globales. La antropología y el mundo moderno*. CESO-Universidad de los Andes; Colombia.
- Urteaga**, Maritza; (2011). *La Construcción Juvenil de la Realidad. Jóvenes Mexicanos Contemporáneos*. Universidad Autónoma Metropolitana; México.
- van Dijk**, Frank; (1988). "The Twelve Tribes of Israel: Rasta and the middle class" en *New West Indian Guide*, Vol. 62, No. ½, 1988. Pp. 1-26.
- ; (1993). *Jahmaica. Rastafari and Jamaican Society 1930-1990*. One Drop Books; New York.
- ; (1998). "Chanting Down Babylon Outernational: The Rise of Rastafarian in Europe, the Caribbean and the Pacific" en Murrell, Nathaniel Samuel, William David Spencer and Adrian Anthony McFarlane (Eds.); (1998). *Chanting Down Babylon. The Rastafari Reader*. Ian Randle Publishers; Kingston.
- Vertovec**, Steven; (2000). "Religion and Diaspora", Paper presented at the Conference: New Landscape of Religion in the West. September 2000. Pp. 1-45.
- Wade**, Peter; (1997). *Gente negra Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia; Colombia.
- Warner-Lewis**, Maureen; (2002). *Central Africa in the Caribbean: Transcending Space, Transforming Culture*. University of the West Indies Press, Kingston.
- Warner**, Stephen R., "Immigration and Religious Communities in the United States", in Warner, Stephen R. Y Wittner Judith, *Gathering Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*, pp. 3-34.
- Weber**, Max; (1968). *Economy and Society* Vol. 1. Bedomoster Press, New York.
- Weldegebriel**, Daniel; (2012). *Land Rights in Ethiopia: Ownership, equity, and liberty in land use rights*.
- White**, Carmen; (2007) "Living in Zion: Rastafarian Repatriates in Ghana, West Africa" en *Journal of Black Studies* Vol. 37, No. 5. May, 2007. Pp. 677-709.

**Wimmer**, Andreas; (2008). "Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making" en *Ethnic and Racial Studies*. No. 31. Pp. 1025-1055.

**Yawney**, Carole; (1994). "Rasta Meke a Trod: Symbolic Ambiguity in a Globalizing Religion", en Turner, E. Terisa and Bryan J. Ferguson (eds); (1994). *Arise Ye Mighty People! Gender, Class and Race in Popular Struggles*. Africa World Press Inc. New Jersey.

**Yelvington**, Kevin; (2003). "Dislocando la Diáspora: La reacción al conflicto Italo-Etíope en el Caribe 1935-1941" en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 17, No. 52. Pp. 555-557.

**Zezeza**, Paul Tiyambe; (2010). "African Diasporas: Toward a Global History", in *African Studies Review* Vol. 53. Pp. 1-19.

**Zips**, Warner (ed.); (2006). *A Universal Philosophy, Rastafari in the third millennium*. Ian Randle Publishers; Kingston.

### *Documentos en línea.*

"**Babylon in Rastafari Discourse: Garvey, Rastafari and Marley**" documento en línea: <https://www.sbl-site.org/publications/article.aspx?ArticleId=496>, consultado el 10 de Octubre de 2017.

**Bartolomé**, Miguel; "Los pobladores del destierro", Documento en línea: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/03/279263.php> consultado el 5 de octubre de 2009).

**Belai**, Bathsabe H; (2007). "Enabling Diaspora Engagement in Africa: Resources, Mechanism and Gaps, Case Study Ethiopia", Documento en línea: [www.aheadonline.org/enablingdiasporaengagement-may2007.pdf](http://www.aheadonline.org/enablingdiasporaengagement-may2007.pdf), consultado el 21 de November de 2016.

"**Ethiopia to Give ID Cards to Rastafarians**" Documento en línea: <http://www.news24.com/Africa/News/ethiopia-to-give-id-cards-to-rastafarians-20170728>, consultado el 29 de Julio de 2017.

**Jalata**, Asafa; (2010). "Oromo Peoplehood: Historical and Cultural Overview" en *Sociology Publications and Pther Works*; documento en línea: [http://trace.tennessee.edu/utk\\_socopubs/6](http://trace.tennessee.edu/utk_socopubs/6); consultado el 8 de Junio de 2017).

**Napti**, P.; (1995). *Jamaicans of Ethiopian Origins and the Rastafarian Faith*; Documento en línea: <http://www.zhurnal.ru/music/rasta/napti.htm>, consultado el 13 de Septiembre de 2015).

**Skowera**. *Holy Zion! A Study of Ethiopianism in Rastafarianism with a Focus on the Concept Of Ethiopia as Zion*, Documento en línea: <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/skowera.html>, consultado el 20 de enero de 2014).

### *Periódicos.*

*The Daily Gleaner*, April 13, 1963; March 11, 1976; January 19, 1978; August 4, 1982; April 7, 2013.

*The Jamaica Daily News*, February 22, 1978.

*The Reporter*, Saturday 20, September 2014.

### *Videos.*

**Amati**, Giulia; (2016). *Shashamane on the Trial to the Promised Land*. Blik Blik Productions.

**Thomas**, Debora A., et al; (2011). *Bad Friday Rastafari after Coral Gardens*. Third World Newsreel.

### *Entrevistas.*

**Adam**, Mayo 19 de 2017, Shashemane, Kebele 010.

**Ann Marie Baugh**, Noviembre 9 de 2014; Shashemane, Kebele 010; Diciembre 8 de 2014, Shashemane, Kebele 010; Diciembre 12 de 2014, Shashemane, Kebele 010; Diciembre 17 de 2014; Shashemane, Kebele 010; Febrero 5 de 2015, Shashemane, Kebele 010; Febrero 13 de 2015, Shashemane, Kebele 019; Marzo 6 de 2015, Shashemane, Kebele 010.

**Ato Kassahun**, Agosto 5 de 2014; Shashemane, Kebele 010.

**Ato Mesfin**, Agosto 28 de 2014, Rio Malka Oda; Shashemane.

**Ato Nagwo**, Agosto 22 de 2014; JRDCS, Shashemane, Kebele 01.

**Bethlehem**, Febrero 21 de 2015, Shashemane, Kebele 010.

**Ernie Dread**, Febrero 23 de 2008, Ciudad de México, México.

Itabaruka, Mayo 24 de 2017, Shashemane, Kebele 01.

**Jonathan Dyer**, Febrero 12 de 2015, Shashemane Kebele 01; Mayo 14 de 2017; Shashemane Kebele 01; Agosto 29 de 2014, Shashemane, Kebele 010.

**Kes Abraham Gabrel Yohanes**, Marzo 27 de 2015, Iglesia Kidane Meheret, Malka Oda.

**Mama Askale Selassie**, Mayo 23 de 2017; Shashemane, Kebele 010.

**Mama Ital**, Abril 20 de 2015, Shashemane Kebele 01.

**Mama Mawhawha**, Octubre 18 de 2014; Shashemane, Kebele 010; Noviembre 18 de 2014, Shashemane, Kebele 010.

**Michael Smith**, Noviembre 3 de 2014, Shashemane, Kebele 010.

**Mohammed Sama**, Mayo 24 de 2017, Kebele 03.

**Paul Dragon**, Septiembre 10 de 2014, Shashemane, Kebele 010.

**Phil Leach**, Abril 19 de 2015, Shashemane, Kebele 01.

**Priest Paul**, 21 de Diciembre de 2014, Shashemane, Kebele 010.

**Priest Shaz**, Agosto 27 de 2014, cuartel general Bobo Ashanti, Melk Uda, Shashemane, Etiopía; Octubre 2 de 2014, Addis Ababa.

**Ras Alex**, Septiembre 16 de 2014; Shashemane *Kebele* 01; Octubre 21 de 2014, Shashemane, Kebele 01.

**Ras Dani**, Octubre 28 de 2014; Shashemane, Etiopía; Diciembre 18 de 2014, Shashemane Kebele 010.

**Ras Dlo Levi**, Julio 24 de 2014, Shashemane Kebele 01.

**Ras Ibi**, Julio 30 de 2014; Shashemane. Kebele 01; Agosto 16 de 2014; Shashemane, Kebele 01.

**Ras Kabinda**, Marzo 18 de 2015, Shashemane, Kebele 01.

**Ras Kawintseb**, Noviembre 11 de 2014, Shashemane Kebele 010; Noviembre 16 de 2014, Shashemane, Kebele 010; Febrero 16 de 2015; Shashemane, Kebele 010; Marzo 3 de 2015; Shashemane, *Kebele* 010; Marzo 9 de 2015, Shashemane, Etiopía; Marzo 10 de 2015, Shashemane, Kebele 010; Mayo 9 de 2015, Shashemane Kebele 010; Mayo 16 de 2017; Shashemane, Kebele 010; Mayo 21 de 2017; Shashemane, Kebele 010; Mayo 27 de 2017, Shashemane, Kebele 010.

**Ras Mark**, Octubre 24 de 2014, Shashemane, Kebele 01; Mayo 19 de 2015; Shashemane Kebele 01.

**Ras Mau Mau**, Octubre 10 de 2014, Shashemane, Kebele 01; Octubre 21 de 2014, Shashemane, Kebele 010; Febrero 12 de 2015, Shashemane, Kebele 01; Marzo 19 de 2015; Shashemane, Kebele 01.

**Ras Rusty**, Julio 17 de 2014, Shashemane, *Kebele* 010; Julio 26 de 2014, Shashemane, Kebele 010; Agosto 11 de 2014; Shashemane, Kebele 01; Marzo 26 de 2015, Shashemane, Kebele 010.

**Ras Trevor**, Marzo 12 de 2015, Shashemane, Kebele 010.

**Ras Trika**, Julio 11 de 2014, Shashemane, Kebele 01; Agosto 8 de 2014, Shashemane, Kebele 01; Marzo 12 de 2015, Shashemane, Kebele 01; vía WhatsApp Ciudad de México-Shashemane; Julio 31 de 2017.

**Ras Wantu**, 10 de Diciembre de 2014, Shashemane, Kebele 010; 12 de 2014, Shashemane, Kebele 10.

**Rasta Nini**, Junio 20 de 2007, Colón, Panamá.

**Remi**, Noviembre 25 de 2014, Addis Ababa, Etiopía.

**Samuel**, Agosto 23 de 2014, Shashemane, Kebele 01.  
**Sister Atsede Mariam**, Diciembre 2 de 2014, Centro de Shashemane.  
**Sista Bev**, Julio 15 de 2014, Shashemane, Kebele 01.  
**Sister Elizabeth**, Noviembre 28 de 2014, Addis Ababa, Etiopía.  
**Sister Fikerte Mariam**, Agosto 1 de 2014, Shashemane, Kebele 010; Octubre 17 de 2014, Shashemane, Kebele 010; Febrero 10 de 2015, Shashemane, Kebele 010; Febrero 17 de 2015; Shashemane, Kebele 010; Febrero 24 de 2015, Shashemane, Kebele 010.  
**Sister Ijahnyah**, Septiembre 18 de 2014, Shashemane, Kebele 01; Octubre 28 de 2014, Tabernáculo Nyahbinghi, Shashemane Kebele 01.  
**Sister Isheba Tafari**, Junio 16 de 2015, Vía Skype Austria-México; Junio 23 de 2015, Vía Skype Austria-México.  
**Sister Katia**, Febrero 2 de 2015, Piazza, Addis Ababa, Etiopía.  
**Sister Linda**, Agosto 21 de 2014, Shashemane Kebele 010.  
**Sister Saba**, Diciembre 1 de 2014, Shashemane, Kebele 01.  
**Teddy Dan**, Octubre 27 de 2014, Addis Ababa; Noviembre 27 de 2014, Addis Ababa, Etiopía; Mayo 15 de 2017, Shashemane, *Kebele* 010.