

REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Enero - Junio
Volumen 20, N 1
Caracas 2014

Rastas: ¿Entre mesianismo y revolución? Límites de las lecturas políticas sobre Rastafari. pp 105 - 118

Diego Larrique

TEMA CENTRAL
ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS SOBRE AFRODESCENDENCIA

Edición digital de la
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Coordinación Académica
Universidad Central de Venezuela

RASTAS: ¿ENTRE MESIANISMO Y REVOLUCIÓN? LÍMITES DE LAS LECTURAS POLÍTICAS SOBRE RASTAFARI

Diego Larrique

Introducción.

Desde su surgimiento en la década de los años treinta del siglo pasado, Rastafari ha pasado por diversos momentos, tanto en su propio desarrollo como en su relación con la historia moderna de Jamaica. La independencia de Gran Bretaña, lograda en 1962, se enmarca en un proceso conflictivo de descolonización inglesa en todo el Caribe, y justo a partir de ese momento, y al calor de las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos, la atención de algunos movimientos y organizaciones del Poder Negro miraron hacia Rastafari, y trataron –desde distintas visiones y con objetivos distintos también– de hacer coincidir su lucha con el espíritu antiimperialista que se vivió en todo el Caribe a partir de los años sesenta.

La imagen de Rastafari, habría que empezar por ahí, es difícil de asir. Tal vez una de las condiciones más interesantes de su estudio es que no hay ya un centro claro para definir, de una vez por todas, qué luchas se encuentran entre los Rastas, cuáles los límites de su cosmovisión del mundo, y sobre todo son evidentes las dificultades al forzar el encaje de la cosmovisión Rasta dentro de las disputas políticas propias del bipartidismo que se afianzaba en la Jamaica post independentista. La intención de las páginas que siguen es rastrear las relaciones que pudieron darse entre algunos representantes de la *intelligentsia* Caribeña y los hermanos Rastas de la Jamaica de finales de los años sesenta. Para ello, regresaremos sobre algunas claves históricas de la relación entre el Gobierno jamaicano y los Rastas, que a finales de los años 50 tuvo momentos álgidos con confrontaciones terribles, ya no sólo con las detenciones aleatorias de los Rastas, sino con la destrucción total del Pináculo de Leonard Howell en 1954.

En buena parte de la bibliografía reciente sobre Rastafari, la comparación entre el contexto sociopolítico de los años 30 del siglo pasado con el mundo de

hoy es una constante. Así, y de una vez, vamos entrando a lo que será la primera parte de este trabajo, se ha ido constituyendo alrededor de Rastafari una idea de desarrollo que se resume bien en la ecuación que el título de este trabajo interroga; los rastas estarían atrapados entre dos polos: el mesianismo y la revolución (Serbín, 1986)

Esa certeza es la que queremos interrogar en estas páginas: ¿están verdaderamente los rastas atrapados entre el mesianismo y la revolución? Sin duda el Poder Negro de los años sesenta logró acercar las posturas de los Rastas con las de grupos antiimperialistas que promulgaban, en el marco de la Guerra Fría y de la influencia flamante de la recién pintada Revolución Cubana, un mundo nuevo, liberado de las cadenas imperiales y del yugo colonial. No obstante esa cercanía, elementos fuertes de la cosmovisión Rasta no encajaban bien en los planes políticos de estos grupos; y ese pasaje que iría, afirman muchos, desde el mesianismo hasta la revolución, sería sólo uno de los caminos posibles para comprender a Rasta, pero de ninguna forma agotaría la discusión en torno a su desarrollo.

Ahora bien, ¿Qué nos ha hecho inclinar nuestro interés hacia la relación entre Rasta y los discursos políticos de los años sesenta? En el marco de mi investigación doctoral, tengo contactos frecuentes con algunos hermanos Rastas en Caracas, quienes no sólo a través de la palabra y el sonido, sino a través de sus propias acciones, van reconfigurando constantemente las interpretaciones más sedimentadas en nuestra conciencia colectiva alrededor de los Rastas, de África como horizonte hermenéutico, de Selassie como Dios viviente, entre otros. En el marco de esos contactos, hace algunos meses vi a una foto de un hermano Rasta en posición "firme" ante la imagen del Ché Guevara en la Plaza de la Revolución, en Cuba. Lo saludaba con el dedo índice sobre la frente, una posición que es más usual encontrar en Rastas frente a la imagen de Selassie, o frente a íconos indiscutidos como Marcus Garvey. ¿Qué nos dice esta imagen? Aquí nos moveremos en dos niveles intercalados: uno referido a la propia historia entre Rastafari y los movimientos o líderes políticos; y otro más epistemológico relacionado con los límites de las nociones de identidad y cultura, que a fin de cuentas –y aquí dejamos sentada ya nuestra posición- están en rene-gociaciones constantes sobre sus contenidos.

Cuba, Etiopía y las tradiciones (hoy).

La primera reacción que tuve ante la imagen antes descrita fue de asombro, y me encontré rápidamente enumerando los argumentos por los cuales una tradición como la de Rastafari no podía hacer buena miga con la Revolución Cubana. Es sabida la influencia de la Revolución Cubana en los movimientos independentistas africanos, con la particularidad del caso etíope, donde pasaron

de apoyar a los independentistas eritreos –que luchaban contra Selassie- a apoyar el derrocamiento del emperador por el llamado Negus Rojo: Mengistu Haile Mariam¹

La presencia de Selassie en Etiopía era vista por la Revolución Cubana como un resquicio de la dominación religiosa propia del Antiguo Régimen feudal y monárquico, y se convertía en un obstáculo claro –afirmaban- para el desarrollo de la conciencia independentista que era, a su vez, el telos en el que se proyectaban. Muy subsumidos en la literatura ortodoxa del Marxismo, sospechaban de ideologías y engaños metafísicos por todos lados, y valoraban el asunto religioso sólo en términos institucionales, sin mayor conciencia de la distinción entre ritos y creencias, o entre la Iglesia como comunidad moral y el destino de la fe allende los espacios institucionalizados. Hoy diríamos que era una lectura típicamente moderna del asunto religioso, tal vez representando a quienes hace algunos años David Lyon (2002) llamaba “los campeones de la secularización” para referirse a aquellos que vieron evidente el camino que iba desde el encanto tribal al desencanto de un mundo fetichizado por la racionalización.

El relato de Raúl Valdés Vivó –diplomático cubano por años- es revelador de la valoración de la Revolución Cubana hacia Selassie y en general hacia toda la lectura bíblica que centraba en la figura del Emperador la idea de un Dios vivo. En su conocido texto *Etiopía: la revolución desconocida* (1977), Valdés hace un recuento de los eventos que llevaron al derrocamiento del Emperador, y regresa –de forma implícita- sobre la dificultosa distinción entre ideólogos y revolucionarios, que ya está instalada en el propio Manifiesto del Partido Comunista, cuando Marx y Engels se refieren a los comunistas como miembros “de avanzada” del movimiento obrero. Este pasaje nos parece que ilustra bien el espíritu del momento:

Es fácil decir “conciencia”. Pero ¿cómo, más que llevarla al entendimiento de *gentes tan ignorantes como ignoradas*, era hacer que cada uno la inventara para sí mismo, la descubriera a pesar suyo, por entre la maleza de prejuicios y oscurantismos?

Yo tuve una experiencia muy aleccionadora. Le pregunté a un “sevañá”, de esos que cuidan edificios desde hace veinte, veinticinco años, tres décadas, quién le hizo creer en la Revolución cuando antes creía en el Emperador, y este sereno de piel tan negra y cuarteada como bota de campaña, me respondió: “nadie”

Pero después, al parecer por temor a que no confiara en la sinceridad de su evolución, rectificó y exclamó: ¡Todos!

Ese es el secreto. ¡Ese!

Es decir, el descreimiento en el mito, la desintoxicación, ocurrió como únicamente podía ocurrir. A la vez para todos” (Valdés, 1977: 83-84, cursivas propias).

¹ Mengistu estuvo en el poder en Etiopía desde el derrocamiento de Selassie y hasta 1991, cuando él mismo fue derrocado. Está exiliado en Zimbabwe bajo la protección de Robert Mugabe. Es indispensable un trabajo sobre las diferencias del África que se independizaba de las colonias en los años 70 y 80, y la situación actual.

En esta valoración del pueblo etíope resuenan los textos de Marx sobre una revolución mundial, con una suerte de despertar de la conciencia crítica, aunque esa gente, como la etíope que valora Valdés, sea tan "ignorante". Esa era la visión sobre el asunto del despertar del pueblo que tenía la revolución apenas un par de años después del golpe dado por Mengistu a Selassie. Las valoraciones sobre el Emperador son aún más reveladoras. En el texto de Valdés se lo trata como un "pequeño gran ladrón", "un verdadero demonio", "un Mussolini feudal, con aspiraciones a semidiós" entre tantas otras valoraciones por el mismo tenor. La misión de la Revolución Cubana era clara: debía liberarse al pueblo etíope de la última atadura ideológica que los mantenía presos del mundo feudal y monárquico. La promesa era modernizar a Etiopía liquidando los vestigios de ese poder, representado en Selassie. En todo el texto de Valdés no hay una sola referencia a Rastafari.

Por supuesto no hay aquí ningún elemento que no esté abierto a la interpretación. Las contradicciones y distintas lecturas del reinado de Selassie en Etiopía tienen bibliografía prolífica. En la misma línea del texto de Valdés, y escrito al fragor de los primeros años de Mengistu, debemos recordar "El Emperador" de R. Kapuscinszky (1978), así como la entrevista a Selassie que le realizara la escritora italiana Oriana Fallaci (1999), entre tantos otros. Lo que nos interesa resaltar aquí, es la potencia de la fuerza mítica de un Dios vivo y negro que, más allá de estas contradicciones, hizo que los Rastas "...continuaran considerándolo divino, quisieralo él o no..." (Furé Davis, 2011, 40-41)

Resumida la historia en estos términos, la foto de nuestro amigo parado en posición militar ante el Che nos abre a otros problemas, ya no sólo históricos, sino epistemológicos. Si bien es cierto que Gadamer aseguraba que un lugar medio entre la total familiaridad y la total extrañeza con la tradición, era el *topos* de la interpretación, también lo es que en nuestro mundo, las tradiciones nos siguen hablando, es cierto, ¡pero todas a la vez! Han sido múltiples las aproximaciones recientes de la teoría a este asunto: desde Giddens a mediados de los años noventa refiriéndose a una sociedad post-tradicional y a una modernidad reflexiva (Giddens, 1994); hasta Martín Barbero refiriéndose a la ausencia de parámetros para comprender nuestro tiempo en "La crisis del hermeneuta" (Martín – Barbero y H. Herlinghaus, 2000) y pasando por todas las categorías que de una forma u otra han problematizado el lugar de la tradición en los tiempos que corren. Estas categorías se refieren, al menos en el caso de Rastafari, a nociones como la de una religiosidad de "dogma abierto" y de "suma y absorbe" (Chevannes, 1994) o a otras propias de las "culturas de resistencia" en línea directa con las revueltas cimarronas (Campbell, 2001).

Lo que nos interesa resaltar aquí, es que al menos en el caso de Rasta, la tradición sigue hablando fuerte, pero convive con un conjunto de otros imaginarios no excluyentes que van amalgamando una forma más amplia y dinámica

que el concepto tradicional de identidad. En una lectura sobre las nuevas conexiones religiosas en tiempos posmodernos, Lyon valora de esta forma el asunto de la tradición en la conformación de identidades:

En un mundo despojado de tradición y con religión no regulada, apenas si cabe sorprenderse de que se formen nuevas alianzas o de que se busquen nuevas combinaciones a partir de fragmentos de formas culturales más antiguas y otrora coherentes. (Lyon, 2002, 38)

Esta postura, que podría resumir bien buena parte de la lógica de cierta posmodernidad, corre el riesgo de hallar encantos en cada esquina, pero tal como se construye, nos parece también más apropiada, como perspectiva teórica, para intentar una comprensión del desplazamiento de ideas fuerza de ciertas identidades que se van sedimentando sobre otros sentidos y otras interpretaciones. Esta podría ser una respuesta tentativa a mi primer impulso de enumerar las “contradicciones” entre Rasta y la Revolución Cubana

Los actores religiosos tienden a escoger la construcción de la identidad religiosa de una manera dinámica a partir de diferentes ofertas de grupos religiosos. De esta suerte (...) no se trata ya de saber quién es religioso, o de cómo son los religiosos, sino de <cómo se materializan en actos la retórica y las prácticas religiosas y cómo se sitúan en diversos contextos organizativos>. Si enfocamos las cosas de esta manera, podemos *esperar* lo que desde el punto de vista modernista se llamaría contradicciones entre creencia y práctica. (Lyon, 2002, 85)

No obstante, para que la tradición haya alcanzado ese nivel de porosidad en la conformación de nuevas configuraciones culturales (Grimson, 2012, 171-235) tenemos que regresar a lo que nos parece son señales progresivas de esta conexión mutua. Miremos, por ejemplo, el impulso que para esta apertura tuvo la influencia de Walter Rodney entre los Rastas de la Jamaica recién independizada.

Walter Rodney y el Poder Negro en Jamaica.

Historiador y figura prominente de los movimientos independentistas del Caribe anglófono, Walter Rodney (1942-1980) se convirtió en imagen renombrada después de que le fuera prohibido su reingreso a Jamaica a finales de 1968, luego de asistir a una Conferencia de escritores negros en Toronto. Rodney había estudiado en el Campus de la Universidad de las Indias Occidentales en Jamaica, y había pasado buena parte de ese año dando conferencias y charlas sobre la historia africana y la importancia de crear una conciencia favorable al establecimiento del Poder Negro. A su vez, desmontaba lo que le parecía eran ambigüedades del Gobierno jamaicano con las poblaciones negras y pobres de la isla.

Luego de las revueltas Rodney, como se las conoce, fue publicado un texto significativo para entender el camino que se ha transitado desde los primeros

discursos Rastas de los años 30 (centrados en la supremacía negra) hacia unos discursos con un acento racial importante, pero también entrelazado con la propia dinámica política de lucha antiimperialista e independentista del Caribe anglófono de hace ya medio siglo. En *The Grounding with my Brothers* (1969), Walter Rodney resume buena parte de los temas desarrollados con distintos grupos de la sociedad jamaicana en el período inmediatamente anterior a su prohibición de regresar a la isla. Aunque no tenemos espacio para desarrollar aquí los distintos temas del texto, sí queremos rescatar el sentido en el que se leía, en su momento, la tradición Rasta, y los desafíos que presentaba para la sociedad jamaicana, así como las potencialidades que podría prestar al Poder Negro, que se presentaba como una reivindicación hacia nuevos acuerdos políticos.

El Poder Negro ya no era presentado por Rodney en los términos fuertes en que estaban escritos los textos previos en la tradición Rasta, como en *The Promised Key* (1935) de Leonard Howell donde el asunto racial estaba planteado en términos de una confrontación máxima. Rodney reconoce que el Poder Negro no es igual a la Supremacía Negra proclamada antes, y cree en la coexistencia de una sociedad multirracial con derechos y poder compartidos entre todos. Esta utopía, claro, sólo se conseguía a través de la lucha política. En palabras de Rodney:

El Poder Negro como un slogan es nuevo, pero realmente es una ideología y un movimiento con profundidad histórica. Lo nuevo, tal como ha sucedido en los Estados Unidos es la advocación a la violencia. Antes, la gente negra rezaba, estábamos en nuestra mejor actitud, le pedíamos a los blancos "por favor", sonreíamos tanto que nuestros blancos dientes iluminaban nuestros rostros negros. Ahora es tiempo de mostrar nuestros dientes más allá de nuestras sonrisas. (Rodney, 1996, 21, traducción propia)

Este discurso incendiario calaba perfectamente con la situación de pobreza y marginalidad en la que vivía buena parte de la población jamaicana desde los años 30, y especialmente en los años posteriores a la declaración de independencia. Rodney establece una conexión entre Marcus Garvey y los líderes de los movimientos por derechos civiles asesinados en el Estados Unidos de esos años - Malcom X es asesinado en 1965 y Martin Luther King en 1968. Rodney correría la misma suerte, fue asesinado en Guyana en 1980.- pero no realza, apenas, la figura de Selassie. La única mención que hay a Selassie por parte de Rodney es formal, se refiere a él como Su Majestad Imperial, y realza el interés presentado por Selassie en adquirir aviones para una fuerza aérea que defendiera el territorio de Etiopía. (Rodney, 1996:40)

No obstante, esta ausencia de reflexiones sobre Selassie en tanto Dios vivo, es decir, la ausencia de reflexión sobre Rastafari, en 1969, no puede verse ya como una ausencia casual. Después de la destrucción del Pináculo de Leonard Howell en 1954 –contaba con más de 2 mil miembros esta primera comunidad

Rasta en Jamaica- muchos de esos Rastas desplazados del pináculo fueron a dar a los barrios de Kingston, y el trato recibido por las autoridades inglesas era tan fuerte como el esperado. Entre 1954 y 1958 los enfrentamientos entre Rastas y policías eran cada vez más intensos, y finalmente en 1958 se dio una Convención Rasta que aglutinó a miles de fieles, y que terminó en enfrentamientos con las autoridades. Esta situación obligó por primera vez al gobierno Inglés a encargarse de un estudio a un grupo de antropólogos de la Universidad de las Indias Occidentales, para recoger la situación de los Rastas en la isla, así como un conjunto de aclaraciones sobre el sentido de la figura de Selassie, el uso de Dreads, entre otros elementos. Este informe (Smith, Augier y Nettleford, 1960, 54) se convirtió en el primer documento oficial sobre Rastafari en Jamaica, y sentó las bases para una convivencia menos severa entre las autoridades británicas y un grupo cada vez más numeroso de Rastas que desafiaban los estatutos propios de la sociedad jamaicana para poner su centro de atención en África.

Es en el contexto antes descrito, y al calor de la decepción post independentista, que el discurso de Rodney se introdujo en distintos círculos jamaicanos, facilitando la apertura de la tradición Rasta hacia un interés político racial, pero mirándolos como fundamentales para uno de los dos polos que se interrogan en el título de este trabajo: la revolución. Para tal misión, la centralidad de Selassie entre los Rastas era un elemento a superar. De acuerdo a la visión de H. Campbell, había entre los Rastas cierto tono de idealización de África que estaba enfrentado al enfoque materialista con el que Rodney concebía la lucha de clases y el lugar de los Rastas en la lucha racial. Así, refiriéndose al impacto del texto de Rodney que utilizamos como pretexto para ver los intentos de lectura política sobre Rastafari, afirma Campbell que:

Walter Rodney elaboró estos temas en una sociedad donde el surco del neocolonialismo había engendrado el crecimiento de los "rude boys" y las armas, así como a los líderes políticos para explotar estas tendencias. Rodney rompió con la tradición de esos intelectuales que confinaban sus conocimientos a las librerías y a sus actividades sociales en los Salones de conversación de los Señores. El trajo la comprensión concreta de la importancia de Etiopía *sin construir nada del misticismo que rodeaba a Haile Selassie*. (Campbell, 2001, 129, traducción y cursivas propias)

Este nos ha parecido un antecedente fundamental para regresar a esas conexiones que han ido haciendo de Rasta un discurso permeado por los programas políticos de su tiempo. Luego, los eventos que ocurren en los dos primeros mandatos de Michael Manley en Jamaica (1972-1980) llevarían al extremo el intento de politizar a Rastafari en pro de objetivos políticos. La influencia de este pensamiento en las posibilidades de los "Socialismos Caribeños", así como en las nuevas izquierdas latinoamericanas, son trabajadas ampliamente en otros trabajos de Andrés Serbín (1982a, 1982b)

¿Mesianismo y Revolución?

El recorrido hecho hasta aquí busca explicar la urdimbre de relaciones que fueron permitiendo, paulatinamente, lo que Barrett llamó una “rutinización ambivalente” (Barrett, 1997, 146-166) Se reconocen ciertos patrones de secularización dentro del movimiento, pero sin el sentido trágico que le ha dado la teoría social al término. Aquí no hay jerarquías eclesiásticas que unifiquen a todos los Rastas, ni hay dogmas cerrados en términos doctrinarios con los que no se pueda conversar. Tampoco hay espacios institucionalizados en los que se objetivan prácticas rituales. Sin embargo, el proceso de politización propio de los años posteriores a la independencia de Jamaica, consolidó en su momento algunas interpretaciones que, como las que ponen los polos en el mesianismo o la revolución, hoy merecen ser revisitadas.

En un texto temprano sobre Rastafari, Andrés Serbín se hace eco de esa teoría secular, y por lo tanto, ve la emergencia de nuevas identidades de lucha política en Rasta como la consecuencia de una pérdida paulatina del sentido religioso. El camino de los campeones de la secularización –como los llamaba Lyon- está trazado: las relaciones sociales provienen de mundos encantados de dioses, tribales y comunitarios, pero poco a poco ese sentido religioso se va perdiendo, y en su lugar sólo el cálculo y el pensamiento mundano quedan. Es justamente esta linealidad la que nos gustaría discutir.

Serbín afirma en su trabajo que hay tres fases en Rasta: a) una primera que va desde los planteamientos de Howell en los años 30 hasta el informe realizado a encargo del Gobierno en 1960; b) una segunda fase que llama “...de politización y de ideologización particular de parte del movimiento en función de la confluencia con la ideología del *Black Power* y en relación con el impacto de la influencia de Rodney...” (Serbín, 1986, 184) y una tercera, c) que se abriría a partir de la derrota de Michael Manley en 1980 y la muerte de Marley en 1981. En este esquema de interpretación, que va desde las formas más tribales y religiosas hasta las más politizadas y fetichizadas de Rasta, el destino que quedaba al movimiento era incierto, y sobre todo parecía destinado –como todos los impulsos religiosos en la modernidad, dirían estos campeones de la secularización- a ser subsumidos en las aguas domesticadas de la cultura de masas. Las dos citas siguientes muestran bien cómo se leía el destino de Rastafari hace 30 años, y también nos dan algunas pistas de los límites de esas lecturas políticas:

Las aspiraciones de generar, por parte de una “intelligentsia” rasta, una “teoría social Rasta”, con un énfasis afrocéntrico y tercermundista, parecen estar superadas por la dilución de las apelaciones étnicas y raciales de las ideologías políticas de la región luego del auge del *Black Power* en la década del sesenta. En este sentido, la contribución original de los Rastas al despertar de una conciencia racial masiva entre los sectores populares y al desarrollo de un nacionalismo radical de base etnocultural parece haberse agotado o institucionalizado en el reconocimiento formal de los principales símbolos afrocéntricos del movimiento como elementos de las respectivas

culturas nacionales emergentes. (...) De hecho, una vez realizadas parcialmente algunas de las reivindicaciones raciales y étnicas del rastafarianismo de la década del cincuenta en el nacionalismo poscolonial de la década del sesenta, pese a su difusión y proyección regional e internacional, las características más revulsivas de sus planteamientos sociales y raciales quedan opacadas por sus componentes culturales, como parte de identidades y culturas consolidadas en el período poscolonial. De aquí su transformación de movimiento cultural que reivindica las bases africanas de las culturas Caribeñas, pero que ya no aspira a un apocalipsis que destruya a Babilonia, porque Babilonia ha dejado de ser blanca para convertirse en afroCaribeña. (Serbín, 1986, 184)

Sin duda el esfuerzo de Rodney estuvo enmarcado en un intento de despertar colectivo entre las poblaciones negras en el Caribe. Algunas marcas como la de Ras Sam Brown y su participación en las elecciones de 1961, con el *Suffering People Party* dejaron entrever la posibilidad de que Rasta se permitiera participar en términos de la conquista del poder, es decir, en términos de su integración política con la sociedad jamaicana. Aquí vale la pena recordar la resistencia que Brown tuvo que enfrentar del movimiento Rasta de su tiempo, así como el conjunto de elementos que recogía en su Plan de 21 puntos, que da su propia visión de lo que el movimiento Rastafari significaba. Este Plan incluía –y aquí buena parte de la disputa con los sectores más ortodoxos- la lucha por el poder político- a través de la creación de un movimiento originalmente llamado *Black Man's Party*. (Barrett, 1997, 146-166)

Esta sería una de las marcas de rutinización que Barrett ubica como centrales en la década que va de 1960 a 1970. Una segunda sería la destrucción de Black – O – Wall, barriada popular en Kingston que fue destruida una madrugada de 1965, dejando a cientos de personas en las calles. Recuerda Barrett que dos de los campamentos más grandes destruidos allí eran los de Sam Brown y El Príncipe Emmanuel. Este hecho avivó nuevamente la idea de la repatriación, y afirmó, al mismo tiempo, que los Rastas formaban parte de los “desafortunados” brutalizados por un recién estrenado gobierno democrático que desinflaba pronto las expectativas de una independencia feliz. Y la tercera marca de esta rutinización, fue la visita de Selassie a Jamaica en abril de 1966. De este hecho, nos recuerda Barrett, se desprenden dos consecuencias fundamentales: a) el mejoramiento de la imagen de Rasta en la isla, al ser invitados a la casa de Gobierno varios de los líderes Rastas; y b) en segundo lugar el surgimiento –aparentemente a través de comunicaciones privadas entre Selassie y algunos líderes Rastas- de una noción de “liberación antes de la repatriación”, que Barrett lee como una estrategia de adaptación del discurso Rasta a la realidad jamaicana.

Citando a Anthony Wallace, Barrett recuerda que las estrategias de adaptación de Rasta en el contexto jamaicano son variadas, y en distintos niveles: desde adaptaciones doctrinarias, formas diplomáticas y políticas, y también: la fuerza. Estos niveles ni serían excluyentes entre sí ni formarían necesariamente parte de un corpus doctrinal del movimiento, sino que serían “continuamente

modificadas por el profeta, quien responde a las críticas agregando, enfatizando, tumbando y eliminando elementos selectos de las visiones originales” (Barrett, 1988: 166, traducción propia)

Tal vez el desafío que presentan estas estrategias de rutinización es que aunque pueden explicar procesos de integración –como los descritos arriba- no tienen la fuerza para captar la atención total de un movimiento que no está organizado en torno a una institución central. Aquí vuelven los asuntos referidos al peso y porosidad de las tradiciones de nuestros tiempos. El regreso a las teorías sobre la secularización es fundamental para relativizar el camino de una sola vía que iría, como se discute aquí, del mesianismo a la revolución. Este camino –no obstante- nos llevaría a otras interpretaciones, que se resumirían en un tránsito “desde la resistencia cultural hasta la liberación cultural” (Campbell, 2001, 232-234). En el último capítulo de su texto *Rasta and Resistance* (2001) Campbell explica de esta forma la necesidad de que Rastafari se adhiera a las luchas del Caribe de su tiempo, en una línea de argumentación similar a la Rodney:

Rastafari en los próximos cincuenta años enfrenta un reto desde las villas Africanas, pero en el Caribe aquellos que mantienen que “Yo no me envuelvo en política” son enfrentados por las crisis de sus sociedades. A su alrededor la violencia y brutalidad de la depresión económica los llama a formar parte del cambio. (Campbell, 2001, 232, traducción propia)

Tal como se presenta en la cita previa y en la que viene, la demanda de movimientos del poder Negro para la participación de Rastafari en la lucha política, representó una demanda de quienes veían en la idealización africana un obstáculo para la creación de una conciencia racial Caribeña, que era el objetivo final:

Los rastas de Granada se identificaron con una fuerza que quería cambiar el viejo orden. Con la asistencia positiva de la victoriosa Revolución Cubana, la gente de Granada se ha ido abriendo a las posibilidades de una nueva política en el Caribe Anglparlante. Junto con Cuba, la Revolución de Granada formó el embrión del Caribe socialista, un Caribe socialista que tiene su futuro entrelazado con un hemisferio americano socialista. (Campbell, 2001, 233, traducción propia)

Es en este tono utópico de los años sesenta que se da el proceso de politización que describimos en las páginas anteriores. Tal como lo anuncia un militante, Campbell al recordar la Revolución de Granada de 1979, la integración de Rastafari se demanda en el contexto de una lucha mayor que ya no mira a Etiopía, ni a Selassie. O al menos no sólo a ellos.

Si hemos contextualizado así la década de los años sesenta, es para discutir que ella haya sido definitiva en términos del destino secular de Rastafari. El logro de un objetivo político como el descrito arriba, por muy porosas que sean las tradiciones, y por muy fuerte que nos hablen al mismo tiempo, y por muy

identificables entre sí que sean los motivos de la lucha Rasta y la de otros sectores también desfavorecidos en términos de integración socioeconómica, no se ha constituido en la meta explícita de Rastafari en los años recientes. Y sin embargo, tampoco parece haberse “agotado o institucionalizado en el reconocimiento formal de los principales símbolos afrocéntricos del movimiento como elementos de las respectivas culturas nacionales emergentes” tal como citábamos a Serbín antes.

Decimos esto pues en las revisiones contemporáneas de los imaginarios en Rastafari, esos elementos africanos no se experimentan de la misma forma que en los años sesenta, y la distinción entre los retornos físicos y simbólicos a África, o la concepción de Babilonia, no han perdido su sentido, sino que han ido incorporando otros nuevos. Suma y absorbe.

Rastafari más allá de construcciones polares.

El desafío que está implícito en estas páginas es el de construir un relato sobre la forma en que se reacomodan los imaginarios contemporáneos de Rastafari. Esa respuesta excede, lejos, nuestro espacio y nuestras capacidades ahora. No obstante, la perspectiva política de los años sesenta ha resultado ser un buen ejemplo de la radicalización de un momento de rutinización del movimiento a través del ejercicio del asunto político. Un asunto que, por cierto, no ha dejado de ser objeto de debate hasta hoy.²

La verdad es que nuestro amigo fotografiado ante el Che no es sino expresión de un proceso de asimilación que, aunque se radicalizó desde la década de los años sesenta, ha sido la marca distintiva de Rastafari desde los años 30; si bien en un sentido mucho más rico, amplio y diverso que el de las opciones dadas por la construcción polar que hemos discutido desde el título de este trabajo. Una revisión mínima de los elementos que los investigadores han encontrado asociados a Rastafari en los años recientes, da cuenta de un cambio constante en su configuración, así como del establecimiento de horizontes hermenéuticos diversos.

Para el caso de Cuba, por ejemplo, Furé Davis (2011) ha encontrado elementos interesantes. Tratando de identificar cuáles serían las especificidades del caso cubano, nos ha contado, a través de entrevistas a decenas de Rastas cubanos, que, por ejemplo, del total de entrevistados en su trabajo, aunque 93% tenía dreadlocks, y se identificaba positivamente como Rasta, sólo 43% creía en la divinidad de Selassie (2011, 93); se encontró con Rastas “santeros, católicos, y hasta masones” (2011, 91); ante la pregunta de si “usted se considera un verdadero Rasta” le respondieron que sí, “y con una actitud algo ecologista”

² Aquí un artículo del 2013 que expresa una línea de argumentación esencialista frente al asunto de las filiaciones políticas de Rastafari, en este caso pensando en la realidad venezolana. <http://www.rasjomanny.org/2013/04/rastanoeschavista.html>

(2011, 93); ante el asunto del consumo de marihuana, consiguió varios entrevistados que afirmaban no haberla probado nunca (2011, 116). También, en una de las lecturas que nos parece es punta de lanza de la asimilación del discurso Rasta después de la efervescencia política de los años sesenta, le aseguraron que “para ser Rasta no hace falta tener drellos ni usar símbolos ni nada de eso. Buscando la paz y sintiéndose positivo ya tú eres una persona que eres Rasta” (2011, 118).

Para el caso argentino, por ejemplo, Picech (2010) reconoce que la condición de Rasta en un país “donde no hay negros” es ya parte de un interesante debate sobre las configuraciones raciales implícitas en los proyectos nacionales; que en el caso argentino está claramente asociado a patrones europeos. Por lo tanto, “se concibe la negritud asociada a valores como la solidaridad, lo comunal, la fuerza, la destreza, lo natural y lo verdadero, así como a la representación de la divinidad –al ser el color de Dios: el Cristo Negro en Carne” (Picech, 2010, 10).

Estos ejemplos dan cuenta de la necesidad de pensar en términos abiertos a Rastafari, menos como una “cultura” definida que como una “configuración cultural” (Grimson, 2012, 171-235) Confrontándose con cierta positividad del término “cultura”, Grimson nos ofrece un concepto más modesto, que es el de configuraciones culturales. Esta noción, nos asegura Grimson, permitiría comprender “...la multiposicionalidad de las personas en los mundos contemporáneos” o lo que sería su equivalente, comprender que “...la pertenencia a un espacio simbólico nunca es excluyente” (Grimson, 2012, 197).

Refiriéndose a sus propias experiencias en Jamaica, Suart Hall sirve de excusa a Grimson para discutir la particular configuración cultural que definimos en el contexto político de lecturas sobre Rastafari.

Quando en la segunda mitad del siglo XX la elite nacional quiso articular una causa común con las masas por la independencia formal, la gente “reconoció y aceptó su herencia africana-esclava-negra y el punto de apoyo o el centro de gravedad de la sociedad pasó a “las raíces”, la vida, la experiencia común de las clases bajas urbanas y rurales, representando la esencia de la “jamaiquinidad” (...) ‘negro’ se reconstituyó como su opuesto” Es la época de la radicalización política, del *soul* y el *reggae*, de Bob Marley y el Rastafari; es el momento de constitución de un nuevo sujeto colectivo: las “masas negras sufrientes”. Según Hall, esta fue una de las maneras en que “aquellos nuevos sujetos fueron *constituidos*. Las personas –los individuos concretos- siempre estuvieron allí. Pero como sujetos-en-lucha por una nueva época en la historia, aparecieron por primera vez” (Hall, en Grimson, 2012, 220)

¿Qué configuraciones culturales están detrás del Rastafari de hoy? Aunque esta cuestión es la que queda como desafío de una investigación de mayor alcance, lo que es cierto es que Rasta en tanto sujeto-en-lucha, sigue estando presente no sólo en el Caribe, como en los años sesenta, sino en el mundo entero. Esto exige un registro aún más detallado de las conexiones a través de

las cuales diversas configuraciones culturales cristalizan en imaginarios que, cual rostro de Jano, miran con un ojo a África y con otro tienen los pies bien puestos en el aquí y el ahora.

Hemos creído que la definición de Rastafari como un movimiento que se debate entre mesianismos escapistas e idealizados, y una integración a la lucha política local, es una que simplifica la diversidad de mundos que siguen en ebullición constante. En todo caso, la radicalización del elemento político partidista en Rastafari se dio con mayor fuerza en la década de los años sesenta, y tal como hemos visto, a partir de intereses de una cierta *Intelligentsia* asociada al Poder Negro que veía como imprescindible sumar a los esquivos Rastas a las luchas materiales de nuestro tiempo.

Desde los discursos de la “Supremacía Negra” a los relatos de “Un amor” hay un proceso de desplazamiento de marcos referenciales que sigue siendo un desafío a estudiar. Que hay procesos racionalizadores allí no tenemos duda, lo que hemos querido debatir, a fin de cuentas, es que Rastafari se haya jugado su destino en las decisiones nacionales de sumarse o no a las luchas políticas por el poder en el Caribe de aquellos años; esto en un primer término. En segundo lugar, valoramos la noción de una “rutinización ambivalente” como desafío –vía relativización– al destino aparentemente ineludible del desencantamiento del mundo que se desarrolló en la teoría social clásica.

Bibliografía.

- Barrett, Leonard (1997) *The Rastafarians*, Beacon Press, EE.UU.
- Campbell, Horace (2001) *Rasta and Resistance. From Marcus Garvey to Walter Rodney*, Africa World Press, Canadá.
- Chevannes, Barry (1994) *Rastafari. Roots and ideology*. Syracuse University Press, NY.
- Fallaci, Oriana (1999) *Entrevista con la historia*, Editorial Ateneo, Buenos Aires.
- Furé Davis, Samuel (2011) *La cultura Rastafari en Cuba*, Editorial Oriente, Santiago de Cuba.
- Giddens, Anthony (1994) *Más allá de la izquierda y la derecha*. Cátedra, Madrid.
- Grimson, Alejandro (2012) *Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Kapuscinszky, R (1978) *El Emperador*, Anagrama, Barcelona.
- Lee, Hélène (2003) *The First Rasta. Leonard Howell and the Rise of Rastafarianism*, Lawrence Hill Books, Chicago.
- Lyon, David (2002) *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid.
- Martín-Barbero, J. y Herlinghaus, H. (2000) *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural. Conversaciones al encuentro de Walter Benjamin*, Iberoamericana, Madrid.
- Percival Howell, Leonard (1935) *The Promised Key*, Hogarth Blake, EE.UU.

- Picech, María (2010) "Apropiaciones del Movimiento Rastafari en un país donde "no hay negros", ponencia presentada en las *Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA*, Universidad de Buenos Aires, 29 y 30 de septiembre.
- Rodney, Walter (1996) *The Groundings with my Brothers*, Bogle L'Overture Publications, UK.
- Sánchez, Luis (2013) "¡Rasta no es Chavista!" Centro Cultural de Documentación Rastafari, Comunicado de Abril. Recuperado el 20/ 5/ 2015 de <http://www.rasjomanny.org/2013/04/rastanoeschavista.html>
- Serbín, Andrés (1986) "Rastafari: entre mesianismo y revolución" en *Revista Nueva Sociedad*, N° 82, Marzo – Abril, pp. 178-186)
- Serbín, Andrés (1982b) "Las experiencias recientes del socialismo Caribeño" en *Revista Nueva Sociedad*, N° 63, Noviembre – Diciembre, pp. 95-102.
- Serbín, Andrés (1982) "La evolución de la ideología de la izquierda Caribeña" en *Revista Nueva Sociedad*, N° 61, Julio – Agosto, pp. 55-65.
- Smith, M.G; Augier, R.; y Nettleford, R. (1960) *The Rastafari Movement in Kingston, Jamaica*, Institute of Economic and Social Research, University College of the West Indians, Jamaica, pp.54
- Valdés Vivó, Raúl (1977) *ETIOPIA. La revolución desconocida*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.