

**La Resistencia Cultura Rastafari:
De la dominación a la autoafirmación Colectiva**

Jeisson Camilo Avello Andrade

Tesis presentada para optar al grado
de Licenciatura en Filosofía

Tutor: Dr. Diego Silva Prada

Corporación Universitaria Minuto De Dios

Bogotá D.C.

2015

**La Resistencia Cultura Rastafari:
De la dominación a la autoafirmación Colectiva**

Jeisson Camilo Avello Andrade

Tutor: Diego Fernando Silva Prada
Dr. en Ciencias Sociales

**Corporación Universitaria Minuto De Dios
Programa de Licenciatura en Filosofía
Opción de Grado
Bogotá D.C.
2015**

Agradecimientos

A mis padres por su infinito apoyo en todos los ámbitos de la vida.

Al profesor Diego Silva, por sus constantes revisiones en el desarrollo del presente documento, sin su guía y conocimiento no hubiese sido posible esta monografía.

A Yeimy Rozo, por su paciencia y ánimo incondicionales.

A los docentes, maestros y compañeros que a lo largo de la carrera ofrecieron su ayuda y sus conocimientos.

Índice

Introducción	2
Capítulo I. Lo Político y la Resistencia Cultural.	11
1.1. <i>Lo político</i> , una actividad que trasciende al Estado.	11
1.2. La <i>Resistencia</i> como complemento del poder.	21
1.3. La cultura. Sentido, cotidianidad y coacción.	28
1.4. <i>Resistencia cultural</i> . De la macro-revolución a las micro-prácticas de <i>Resistencia</i> .	34
Capítulo II. Emergencia, Consolidación y Simbología de la Cultura Rastafari.	42
2.1. Contextualización y procedencia de la cultura <i>Rastafari</i> .	43
2.2. De cultura ancestral en África y Jamaica, a subcultura y producto de masas en Inglaterra y el mundo.	50
2.3. El mundo simbólico <i>Rastafari</i> .	55
2.3.1. Los Dreadlocks.	55
2.3.2. Las Banderas.	58
2.3.3. El León Conquistador.	59
2.3.4. La Ganjah.	60
Capítulo III. Prácticas de <i>Resistencia</i> en la cultura <i>Rasta</i>.	64
3.1. Prácticas de <i>Resistencia</i> en <i>Babilonia</i> .	65
3.2. <i>I-an-I</i> , Principio organizacional cultural en los Rastafari.	68
3.3. Comida Ital.	72
3.4. Salud <i>Rasta</i> .	75
3.5. La educación <i>Rasta</i> .	77
3.6. Otros aspectos de la cultura.	80
Conclusiones.	83
Referencias Bibliográficas.	88

Introducción

Herbert Marcuse en el hombre unidimensional nos planteaba una sociedad capitalista cerrada que intenta disciplinar e integrar todas las dimensiones de la existencia privada o pública, consolidando de esta forma un estilo específico de individuo (Marcuse, 1993, p.7). La dominación se da por diferentes medios, tales como la coacción militar, la educación, los mass medias etc. La consolidación de una hegemonía, en el contexto de Marcuse y aun ahora, busca que el hombre adopte unas formas de producción desenfrenadas, que terminan siendo destructoras, tanto del mismo hombre como del mundo que lo rodea.

El ser humano capitalista fundamenta su vida en el egoísmo y en la ambición económica, debido a este sistema cerrado que no reconoce formas de vida exteriores. Mediante la imposición, el sistema le inculca a los individuos cómo deben actuar, cómo deben vestirse e incluso como deben alimentarse; tiene tanto poder sobre ellos que les implanta una serie de necesidades que en realidad no son propias de sí (Marcuse, 1992, p. 26); hace creer a los hombres que necesitan cientos de productos, para así incitarlos a comprar y a consumir cosas que en realidad son simples apariencias y engaños. De esta forma se mueve el mercado y se construye capital. Aquel sistema no solo se conforma con esto, sino que las mercancías sufren el proceso que Karl Marx llama el fetichismo, en donde los frutos del trabajo del hombre pierden su verdadero valor, tomando significado propio, dándole importancia únicamente a su valor de cambio. El problema con dicha fetichización es que los objetos toman características humanas, son divinizados por la conciencia del hombre, junto al proceso de cosificación, en el que los hombres terminan siendo pensados como objetos. “Los objetos se vuelven sujetos y los sujetos se transmutan en objetos” (Muñoz, 2011, p.64). Es un proceso paralelo en donde se le traspasa el sentido del hombre, a las mercancías. Lo que implica al final un rompimiento de las relaciones

de los individuos, incluso consigo mismos, pensando que entre más posesiones materiales se posee, mayor reputación y superioridad se tendrá y entre más hombres se puedan controlar como simples mercancías, mayor prestigio se puede alcanzar.

El otro problema que desata la sociedad capitalista tiene que ver con el impacto en la naturaleza que implica la producción en masa. Esta se aprovecha totalmente de los recursos naturales como si fuesen simples materiales, sin tener en cuenta las diferentes repercusiones que esto acarrea. El producir más de lo que se necesita, la gran disminución de la biodiversidad, la privatización, la distribución de los recursos, esto es, que los recursos se queden en manos de unos pocos, todas estas consecuencias se presentan en la profundización del sistema de vida capitalista. Generando de tal forma una serie de problemas ambientales que no solo afectan al hombre, sino a las demás especies que habitan en el mundo, generando poco a poco una destrucción del planeta.

Es desde esta perspectiva que nace la motivación por llevar a cabo esta investigación, principalmente a partir del interés por las diferentes problemáticas encontradas por la Escuela de Frankfurt, en las teorías críticas y en el marxismo en general. Que se hacen evidentes con una mirada superficial de nuestra realidad. Lo que surge como motivación para hacer la pregunta por diferentes formas en las que los sujetos actuando, individual o colectivamente, puedan ejercer relaciones de *resistencia*. Este trabajo ha utilizado algunos conceptos filosóficos, en el análisis de realidades que componen la existencia concreta específicamente de los Rastafaris y que han permitido pensarse de manera filosófica algunas prácticas llevadas a cabo por estos sujetos. De modo que existen otras perspectivas que consolidan un entramado de conceptos interesantes para dicho análisis, como los dados por Foucault. Usualmente suele pensarse que el pensamiento de Marx y de los Marxistas es poco compatible con el de Foucault, pero en este trabajo no lo

concebimos de esta forma, puesto que entendemos los análisis realizados por dichos pensadores como complementarios entre sí. Incluso encontramos que para Foucault, Marx es un referente, en el *magazine bittéraire* publicado en Junio de 1975, Foucault le dice a J.J. Brochier:

Yo hago una especie de juego. A menudo cito conceptos, textos y frases de Marx, pero sin sentirme obligado a añadir la etiqueta identificadora de una nota al pie de página con una frase laudatoria para acompañar esa cita. Si uno hace eso, es considerado como alguien que conoce y reverencia a Marx, y es honrado en las así llamadas revistas marxistas. Pero yo cito a Marx sin decirlo; sin poner comillas, y como que la gente es incapaz de reconocer los textos de Marx, a mí se me considera como alguien que no cita a Marx. Cuando un físico escribe un texto de física, ¿acaso siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? (Acanda, s/f p, 82).

Esto refiriéndose a los análisis hechos previamente por Marx y los conceptos que había proporcionado para la comprensión de la sociedad. Esto se une también al momento en que en el artículo “Foucault le responde a Sartre” nombra a Marx para referirse a la historia crítica hecha a contracorriente de los discursos dominantes. Pero más importante aún, encontramos que en algunas de las concepciones más importantes de Foucault se le debe algo a Marx o a los Marxistas: “Marx asumió la sociedad no como un conjunto de cosas, sino como un conjunto de relaciones sociales. Cualquier fenómeno social, sea una mercancía... o el mismo hombre, no es más que la cristalización de un sistema de relaciones sociales” (Acanda, s/f p, 83). Cuando pensamos esto, podemos entender que al igual que todos los objetos en la sociedad, el poder también ha de entenderse en clave relacional. Otro concepto importante es el de producción, para poder entender la posibilidad de producir una conciencia, una idea y unas prácticas, no simplemente mercancías. De este modo, buscamos en el actual texto, comprender los análisis hechos de la sociedad por Marx y los Marxistas, como la hegemonía y las culturas de clases, complementándolos con el pensamiento de Foucault.

Los análisis sobre las clases sociales relacionados con el marxismo, pueden ser complementarios con el análisis hecho de las relaciones de poder de Foucault. Lo que no lleva a decir que entenderemos las clases sociales desde una perspectiva marxista, pero las relaciones que se dan en el interior de las clases y entre ellas, las trabajaremos desde Foucault, puesto que no nos limitaremos a entenderlas desde la forma de relacionarse con los medios materiales de producción.

Por otra parte, siempre me he inclinado a indagar sobre la posibilidad que existe en las culturas diferentes a la moderna, de poder presentar diferentes grados de *resistencia* a los intentos de alienación, homogenización, o control, que realiza la sociedad neoliberal. Por lo que he decidido tomar como objeto de estudio de esta investigación la cultura *Rastafari*, pues el *ethos* que compone la cultura desempeña un papel importante en mi identidad, lo que logra que exista un interés peculiar sobre si esta cultura pudiese someterse a un estudio relacionado al tema de las *resistencias* y salir airoso. Usualmente se cree que la cultura *Rastafari* está asociada a un fenómeno cultural de los que denominan juveniles o subculturales, sin tener en cuenta todo el entramado de pensamientos, concepciones, tradiciones y significados que en realidad la constituyen y la acercan más a la forma de las culturas indígenas o aborígenes, que a las culturas urbanas, juveniles o subculturas. Es de este modo que se hace importante dar a conocer un poco más de dicha cultura.

Desde esta perspectiva, el tratamiento que en muchas ocasiones se hace de la cultura *Rasta* es errado, puesto que al entenderse como subcultura, simplemente se le tiene en consideración desde la Antropología. Aunque no podemos pretender situarla en el ámbito de las culturas indígenas o campesinas, puesto que en esta se presenta un fenómeno que usualmente no se da en las otras dos y es la inclusión de sujetos que no nacieron en dichos contextos, pero que

desean adquirir esos conocimientos y ser parte de esas formas de vida. Esto constituye la novedad del asunto, pues usualmente el tratamiento efectuado a los dos temas es diferente.

El enfoque metodológico de la investigación está dirigido a la construcción de reflexiones de corte empírico-hermenéutico, sobre las prácticas desarrolladas con motivaciones culturales de los *Rastas*, que los sitúan como posibles formas de *resistencia* al mundo neoliberal. De esta manera, elegimos para nuestra investigación una perspectiva crítico-hermenéutica, por lo cual dividimos la construcción en varias fases. La primera consiste en el desarrollo de unos conceptos que constituirán el marco filosófico de nuestra indagación. Esta construcción se hará sobre la base de la interpretación hermenéutica de diferentes textos con respecto a *lo político*, la *resistencia* y la *cultura*. En un segundo momento, se realiza un rastreo de varias fuentes que trabajan sobre nuestro tema de investigación y que dan a conocer los pensamientos y prácticas de la cultura *Rastafari*. En tercera instancia, desarrollamos trabajo de campo de carácter antropológico, en donde buscamos por medio de entrevistas semiestructuradas realizadas a los miembros de la EABIC¹ y a otros sujetos que siguen las consignas *Rastas*, que nos mostraran sus formas de vida y sus cosmovisiones, para posteriormente realizar un análisis de dicho trabajo y llevar a cabo la construcción del escrito que se está presentando.

Para desarrollar un orden preciso del texto se decidió estructurarlo en forma de capítulos, que a su vez están constituidos por varias subsecciones, con el fin de permitir mayor facilidad analítica al lector. Teniendo en cuenta esto, podríamos decir que el primer capítulo, siendo el más denso filosóficamente hablando, tiene cuatro subdivisiones, *lo político*, una actividad que trasciende al Estado, es el primero de ellos, en donde buscamos separar dos conceptos, *la política* como actividad que se centra en el Estado y *lo político* como la capacidad que tienen los seres

¹ Congreso Internacional Negro Etíope Africano, por sus siglas en ingles.

humanos de asociarse, de realizar acciones concertadas que miran a lo público (Arendt, 1997). Este apartado lo trabajaremos principalmente desde las concepciones de Hannah Arendt, para pensarnos el nacimiento de *lo político*, no internamente en los hombres, ni en un espacio físico fuera de ellos, sino en sus relaciones. Esta idea la reforzaremos con el pensamiento de Charles Taylor, Diego Silva y Enrique Serrano. En un segundo momento de este apartado introduciremos la idea de relaciones del poder, con motivo de explicar las relaciones que se dan entre *la política* y *lo político*, como enfrentamientos entre intentos de represión y *resistencias*.

De esta concepción nace la necesidad de explicar el concepto de *resistencia*, lo que constituirá el segundo apartado del primer capítulo, teniendo como referente teórico a Michel Foucault y a Michael Randle; el primero para explicar que toda intención de coacción o de ejercer una fuerza sobre unos sujetos repercute en una acción opuesta o una *resistencia*, en otras palabras, la imposibilidad de que exista un poder sin que se lleve a cabo una *resistencia* (Foucault, 2002). El pensamiento de Randle servirá como complemento y herramienta para mostrar que son las comunidades organizadas o los individuos agrupados los que posibilitan las *resistencias*, precisamente en la posibilidad que existe en estos grupos de organizarse y determinar sus acciones dependiendo de las concepciones o consideraciones que tengan (1998).

El tercer subtítulo de este capítulo irá enfocado a la concepción de la cultura desde tres perspectivas, el primero como una trama de significaciones que a su vez son las encargadas de darle sentido a las existencias de los sujetos, para ello tendremos en cuenta las consideraciones de Clifford Geertz (2003). Posteriormente con Blanca Muñoz intentaremos entender que la cultura se trasmite por medio de una tradición y de unos hábitos heredados, con los cuales los sujetos adquieren unas ciertas determinaciones al nacer en ciertos territorios. Lo que abre paso a la tercera consideración, en la que podremos analizar ciertas intenciones de dominio de unas

culturas sobre otras, si bien las culturas son rasgos característicos de una comunidad, esa identidad no es estática, sino que muta con respecto a los enfrentamientos que tiene con otras comunidades, o con miembros internos que intenten cambiarla por algún tipo de interés.

Con lo que entramos a la cuarta sección del primer capítulo, buscando entender cómo dicha relación de dominación intenta darse por medio de la hegemonía; utilizaremos principalmente las concepciones de Antonio Gramsci, para posteriormente construir una definición entre Stuart Hall, Foucault, Geertz y Muñoz, del concepto de *resistencia cultural*, el cual será el punto central de nuestra investigación. Este será de gran importancia, pues nos permitirá entrar a analizar si es posible que un grupo, motivado por sus pensamientos y tradiciones, pueda transformar sus prácticas, en una *resistencia* que dé respuesta a unas intenciones de homogenización y una ejecución vertical del *Poder* por parte del Estado y de las clases altas.

En el segundo capítulo llamado origen, consolidación y simbología de la cultura *Rastafari*, trabajaremos primeramente el nacimiento, los movimientos de los que éstos heredan parte de su pensamiento y las principales consignas que construyeron en un primer momento la ideología *Rasta*, teniendo en cuenta los movimientos negros nacidos en épocas de esclavitud y de post-esclavismo de reivindicación de las razas y de las costumbres africanas, teniendo en cuenta varios autores que han trabajado sobre la cultura *Rastafari*, junto a las entrevistas realizadas a los diferentes miembros contactados, pertenecientes a ella para indagar sobre sus hábitos y concepciones.

El segundo apartado de este capítulo nos muestra cómo la cultura *Rasta*, se consolida en Jamaica, y posteriormente, se esparce en el mundo, gracias a la música reggae. Evidenciando en una primera instancia la consolidación de la música, y posteriormente la unión que hace con la

cultura. El Reggae, que si bien no tiene una profunda relación con la esencia de la cultura, si toma sus consignas y las pone en sus canciones, teniendo como máximo referente a Bob Marley, quien llevo el éxito de esta música a tal de hacerlas incursionar, tanto a la cultura como a la música, en el mercado de masas de Gran Bretaña.

Lo que conlleva al tema del tercer apartado de este capítulo. En este encontramos cómo los símbolos y significados específicos de la cultura *Rasta* pierden sentido al ser tomados a la ligera por los jóvenes que ansiosos por consumir y por adquirir cualquier cosa que salga al mercado, toman como suyos un montón de formas de ser y de expresarse que no entienden, como los *Dreadlocks*, los colores de la bandera de Etiopia, los diferentes símbolos como el león y el uso de la marihuana. Perdiendo así, en cierto modo, todo el potencial político y social que contienen los *Rastafaris*, transformándolo en una simple moda pasajera, en un producto para el consumo.

En el tercer capítulo mostraremos algunas de las prácticas de vida que llevan a cabo los *Rastas* y que desde nuestra forma de ver constituyen las *resistencias* que se dan en los enfrentamientos con diferentes expresiones del poder que intentan determinarlos. Transformando así dichas prácticas en un intento por preservar la cultura africana que nosotros conocemos como *Rastafari*, dándoles la posibilidad de esta forma de auto determinarse al interior de sus comunidades, tomando sus propias decisiones.

Las posibles conclusiones a las que queremos llegar son primero responder a la pregunta sobre si ¿es posible que un movimiento cultural represente una *resistencia* a la cultura occidental?, es decir, poner en análisis el concepto de *resistencia cultural* que queremos construir, y posteriormente pensar si los *Rastafaris* encajan en dicho concepto de *resistencia cultural* y si lo hacen en qué medida ocurre, hasta dónde se transforman en una alternativa al

sistema, cuáles son sus limitaciones y cuáles sus fortalezas, es decir, intentar pensarnos la potencialidad de la cultura *Rastafari* como una *resistencia cultural*.

CAPITULO I

Lo político, la resistencia cultural

Este primer capítulo conceptual de nuestra investigación estará guiado por la presentación de cuatro conceptos, los cuales constituirán el referente teórico de nuestra investigación. La primera sección consistirá en explicación de *lo político*, como capacidad de los seres humanos de asociarse y crear un orden social, es decir, como potencia de generar consenso en pro de su supervivencia y bienestar colectivo. Este apartado tendrá como objetivo mostrar que *lo político* es posible fuera del aparato de *la política* tradicional. La segunda sección estará direccionada a la presentación de la *resistencia* como complemento de las relaciones de poder y cómo estos espacios de *resistencia* se transforman en oportunidades de autodeterminación de los individuos. En tercer momento analizaremos la cultura, principalmente desde dos teorías, la primera de corte neo-marxista, la escuela de Birmingham, y la segunda de carácter hermenéutico, desde el antropólogo norteamericano Clifford Geertz. Para de esta manera decantar de la segunda y tercera parte en el concepto de *resistencia cultural*.

1.1. *Lo político, una actividad que trasciende al Estado*

En este apartado nos interesa hacer hincapié en la diferenciación entre dos conceptos, el de *la política* y el de *lo político*. En donde por el primero entendemos todas las acciones institucionales del Estado y la actividad de los profesionales en política; y el segundo alude a la condición general que hay en los seres humanos de asociación, esto entrará en comprensión para nosotros como una práctica comunitaria, que va más allá del discurso gubernamental del Estado, centrándose en las dinámicas de las comunidades y colectivos. Seguidamente trabajaremos las

relaciones que se dan entre los dos conceptos, lo que nos obligara a trabajar el poder, más específicamente las relaciones de poder que se ejercen desde *la política* frente a *lo político*.

Con la intención de intentar buscar una forma de entender el concepto de *lo político* o incluso de *la política*, cabe tener en cuenta la salvedad que hacen muchos autores, entre ellos el profesor Diego Silva, a la hora de intentar trabajar dichos conceptos, y es la imposibilidad y el absurdo de intentar desarrollar un concepto absoluto o de forma a priori, puesto que, dichos conceptos son variables, dependen de las acciones y las significaciones que los individuos de cada época les den. Además, la imposibilidad radica de igual forma en que: “se refiere a un nivel de la realidad altamente contingente: la sociabilidad de los seres humanos y la constitutiva fragilidad de las acciones” (Silva, D. 2004, p. 2). Es decir, que existe la obligación de contextualizar el análisis a partir del momento histórico y de la sociedad en la que se encuentre el autor, ya que dichos acontecimientos no están determinados en absoluto, sino que dependiendo del contexto, puede que los acontecimientos desemboquen en resultados diferentes y, por ende, en un análisis distinto.

Ahora bien, Enrique Serrano intenta hacer una claridad conceptual que nos sirve para dar desarrollo al concepto de *lo político* que nos interesa trabajar. En su afán por explicar cómo entender el concepto nos propone distinguir entre *lo político* y lo gubernativo. El primer concepto que trabajaremos será el de lo gubernativo, para referirnos a “la actividad de crear y administrar un orden público, el cual permite realizar los fines colectivos.” (Serrano, 2001, p. 32) y en segundo lugar el concepto de *lo político*, que es referente a la construcción y administración del *consensus iuris*: “su creación, mantenimiento, y/o transformación de su contenido” (Serrano, 2001, p. 32). De esta forma nos adentraremos en explicar estos dos conceptos, empezando por el de lo gubernativo.

En primera instancia, asociaremos el término gubernativo con el de *la política*. Pues al hablar de estos términos nos enfrentamos a la concepción que el sentido común de las personas maneja cuando se les habla de algo político, y este se encuentra referido al Estado. En dicha concepción se evidencian las ramas de gobierno como único agente que está inmiscuido en el ejercicio de *la política*, o más bien, como el espacio ideal del desarrollo de la actividad política. Silva profundiza en dicha concepción del Estado como único lugar de desenvolvimiento político, llevándolo a colación como uno de los tres grandes supuestos que se tienen a la hora de hablar sobre política. Más específicamente es la concepción clásica, la que entiende “el Estado como centro único y definitivo de acción que caracteriza el ejercicio de *la política*” (Silva, 2004, p. 5). Dicha concepción del Estado como un lugar culmen de *la política* implica que no se tenga en cuenta la constitución histórica que ha tenido el Estado, ni la actividad de los particulares (sin ser políticos) que han transformado su rumbo.

Encontramos que dicha concepción de *la política* se puede rastrear desde tres perspectivas diferentes. Silva resalta que: el primer planteamiento es de Hobbes, en cuya teoría se da un movimiento en el que los individuos ceden su poder de matar al otro a una figura superior que es llamada Leviatán, quien limita y regula las relaciones con el fin de lograr su supervivencia. La figura del Leviatán no es más que la representación de la sumisión de los hombres al Estado absoluto. El segundo autor en el que rastrea el término es en Weber; en este se encuentra que el poder es limitado a la coacción política del Estado frente a las personas, es decir, en la capacidad que tiene el Estado de coaccionar las prácticas de los individuos e imponer una conducta. La tercera y última corriente filosófica política en la que se evidencia dicho concepto es en la marxista, más específicamente en la vertiente leninista, en donde el Estado

posee las “acciones institucionales y unilaterales de una fuerza organizativa única del espacio social” (Silva, 2004, p. 4).

Desde estas tres perspectivas podríamos hablar de una actividad monopólica del Estado frente al fenómeno de *la política*, en donde solo él se ve capacitado para llevar a cabo todo tipo de actividad organizativa de los individuos. Esta actividad es restringida y no permite la organización autónoma de las comunidades, sino que es el Estado quien las organiza y les determina ciertos roles, comportamientos y pensamientos; debido a que busca entender la actividad política como una técnica administrativa de lo público, de tal forma que solo puede ser llevada a cabo, en cuanto se es profesional en política o político; excluyendo así a las comunidades y sus organizaciones internas.

Una de los sustentos que tiene esta concepción de *la política* y que posibilita su existencia es la que podemos encontrar en Max Weber con su idea del monopolio de la violencia legítima, es decir, la dominación que hacen unos individuos sobre otros por medio del monopolio de la violencia que bajo leyes y consignas racionales se constituye como legítima. En donde quienes están en el Estado intentan ejercer una dominación frente a otros individuos por medio de la legitimidad que le brindan a su violencia, impidiendo que quienes la sufren crean que dicha violencia es para su propio bienestar:

El Estado, como todas las asociaciones o entidades políticas que históricamente lo han precedido, es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima (es decir, de la que es considerada como tal). Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan (Weber, s/f, 3).

Esta concepción de la legitimidad de la violencia tiene sus raíces en tres justificaciones internas, la primera de ellas es la tradicional, la segunda la carismática y la tercera, que será en la que nos centraremos, es la racional. Se intenta por medio de “la creencia en la validez de preceptos legales y en la competencia objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas” (Weber, s/f, 4) lo que indica que se puede hacer pensar que el uso de la violencia puede estar justificado bajo cierto tipo de leyes. Estas creaciones racionales se sintetizan en la ley o en las leyes de convivencia, y se expresan cuando una de estas leyes es irrespetada por los individuos debe hacerse uso de la violencia, por ellos es que “la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor” (Weber, s/f 5). Se utiliza el miedo a la represalia para poder ejercer un dominio o una coacción en las acciones de los individuos, hasta el punto en que se piense que el incumplimiento de la norma puede llegar a una represalia merecida.

La dificultad que implica esta concepción clásica de *la política* es que no tiene en cuenta todas las relaciones de poder que se pueden vincular o establecer en el Estado, es decir, que no tienen en cuenta otras estructuras políticas desvinculadas de éste. Aquí cabe resaltar la posibilidad y la aclaración de que, si bien una parte de *la política* tiene que ver y se limita a las acciones del Estado, no toda *la política* puede encerrarse en dicho accionar, de tal forma que existen otras posibilidades de política, ubicadas fuera del aparato y de las instituciones estatales. Dichas prácticas se hacen explícitas en las comunidades, o grupos que deciden, llevados por la exclusión, la marginación o la falta de reconocimiento por parte del Estado, a desarrollar otras formas organizativas y otras relaciones de poder, brindándose a sí mismo un estatus diferente. Por lo tanto, habría que definir *lo político* como un tipo de acción que se lleva a cabo con el fin de desarrollar o construir un orden social diferente. Cuando Charles Taylor explica aquel

fenómeno, le da el nombre de sociedad civil, y entiende por éste: “una red de acciones autónomas, independientes del Estado, que vinculan estrechamente a los ciudadanos en asuntos de interés común, y que por su mera existencia o acción podrían tener un efecto en *la política*” (Taylor, 1997, p. 206).

De allí el tránsito al segundo concepto que trabajaremos, el de *lo político*, en el cual intentaremos entenderlo como un espacio abierto a la hora de tomar decisiones en las relaciones sociales, anterior a la institucionalización y administración de dicha toma de decisiones, este espacio es específico de los hombres y se encuentra enmarcado en el ámbito de lo colectivo y de lo comunitario, que va más allá del ámbito jurídico formal, es decir, que no se limita a las prácticas legislativas, centrándose mejor en el accionar de los colectivos. Hannah Arendt entiende que el lugar en el que se desenvuelve el fenómeno de *lo político* se da en dicha relación de los individuos: “*la política* nace en el Entre–los–hombres, por lo tanto completamente fuera del hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. *La política* surge en el entre y se establece como relación” (Arendt, 1997, p. 46). Por esta razón podríamos hablar de toda una configuración de *lo político*, fuera de las instituciones del Estado, anclada a todas las relaciones que se dan entre los individuos. Este espacio en el que se da *lo político* es facilitado por la posibilidad del lenguaje, puesto que, por medio de éste, el hombre adquiere la distinción de que existe un lugar en común con otros individuos, que a su vez tienen diferentes perspectivas frente a algún objeto en común, lo que permite la vinculación de sujetos diversos y, como los llama Arendt, plurales.

Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición

en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es «realmente» al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas (Arendt, 1997, p. 79).

Ahora bien, como ya habíamos nombrado, el espacio en el que se da *lo político* es “entre los hombres”, y entre estos hombres a su vez existe una intención por comprender el mundo que los rodea desde el diálogo con el otro, desde otras perspectivas para lograr una total comprensión. Dicho esfuerzo implica una construcción de sentido del mundo, el cual se da por medio del colectivo, y es dicho colectivo quien puede significar todos los objetos, y a su vez las prácticas mismas, o sea, que se da un sentido colectivo de la acción y de una forma específica de vivir en el mundo. Estas relaciones con los demás le posibilita a los hombres generar respuestas a problemas de su comunidad, por medio del diálogo y de la multiplicidad de alternativas que este podría generar.

Desde esta perspectiva, los seres humanos, al enfrentarse a algún tipo de problema o circunstancia nueva, entrarían por medio del diálogo con los otros a buscar soluciones o intentar entenderlo, de tal forma que se da en los sujetos la posibilidad de generar acuerdos o consensos sociales. Cuando se dan dichos acuerdos en una sociedad establecida, los hombres empiezan a guiarse por dichos acuerdos a la hora de convivir entre ellos, habitualmente dichos acuerdos son llamados *Consensus iuris*. En *la política* actual se interpreta como un consenso aceptado por todos. Además es comprensible éste como un contrato, pero, no un contrato estático en el que nada se puede cambiar, sino, mutable, cambiante o transformable. Para entender lo anteriormente dicho hay que resaltar que el *consensus iuris* es una construcción de un grupo de individuos, que

a diferencia de la familia se encuentran en dicho lugar, no por rasgos sanguíneos, sino por una serie de intereses comunes con los que intentan formar una comunidad. Estos, sobre la base de sus intereses, construyen una serie de leyes internas², de reglas, fines y valores, las cuales lo conforman. Al mismo tiempo, estas concepciones cambian si las necesidades, los objetivos o la forma de alcanzarlos que se tienen en la comunidad cambian, de ahí que se diga que no es algo estático o ya dado sino que está en transformación. Aunque una de las obligaciones de lo gubernativo o de *la política* sea intentar preservar dichas costumbres en el tiempo de forma que se consoliden como una verdad.

Ahora bien, hemos analizado hasta aquí varias cuestiones, las primeras relacionadas al Estado como único lugar de desenvolvimiento de *la política*, y en segunda instancia que *lo político* extralimita las instituciones del Estado, ubicándose en la organización comunitaria de los individuos, resaltando la posibilidad de existencia de comunidades que por medio de acuerdos internos intenten desarrollar soluciones frente a los diferentes problemas que se les presentan en su comunidad, esto por medio de acuerdos que para llegar a un orden social. Esta confrontación entre dinámicas estatales que buscan la coacción de los individuos con la intención de delimitar sus acciones se contrasta con la intención de dichas comunidades por auto-determinarse a sí mismas, es decir, tomar sus propias decisiones frente a las vicisitudes que se le presenten.

De esta perspectiva, intentaremos trabajar la definición de *lo político* como una práctica de autogobierno, entendiéndola como la posibilidad que tienen los miembros de una comunidad para desarrollar, en ella misma, diferentes consensos que les permitan alcanzar ciertos fines trazados con anterioridad. Dicha práctica de autogobierno implica un cambio en las relaciones de

² En este caso diferentes a las leyes jurídicas.

poder ejercidas por el Estado, transformando así un espacio de coacción en un espacio de libertad.

Con esta perspectiva de autodeterminación entra en cuestión un concepto de vital importancia, y es el de poder, o más específicamente las relaciones de poder que trabaja el filósofo francés Michel Foucault, anclándolas al poder político y al gobierno, puesto que para la perspectiva que trabajamos, el poder se presenta como: “un modo de acción de algunos sujetos sobre otros sujetos” (Foucault, 1988, p. 14), es decir, una intención de coacción, entre unos y otros. Para ser más claros y coherentes con el pensamiento de dicho autor, cabe resaltar y especificar que en realidad es una intención de controlar y determinar las acciones de los sujetos, es decir, realizar una acción, que busque conducir las acciones de los demás con el fin de que se haga lo que busque quien implementa la fuerza.

En efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras (Foucault, 1988, p. 14).

De tal forma lo que se busca con los ejercicios de poder en realidad es gobernar las prácticas del individuo, de dirigir su conducta, de tal forma que se comporte, realice y piense de la forma en que se pide, esto se hace por medio de la manipulación del entorno, se: “incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía, o limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes” (Foucault, 1988, p. 15). Esto trae implícita la concepción de que no existe simplemente el poder, grande y universal que contiene y busca controlarlo todo, sino que dicho poder se da en formas de relaciones, al existir solo el poder que

ejercen unos sobre los otros, estas relaciones de poder son específicas y no universales, por lo cual es más acorde hablar de las relaciones de poder que de él poder.

Estas perspectivas junto a las de la soberanía del Estado y la forma de la ley son para Foucault formas posteriores del poder, por lo que intenta entender como poder en primera instancia “la multiplicidad de las relaciones de fuerza immanentes y propias del dominio en que se ejercen que son constitutivas de su organización” (Foucault, 2002, p. 112). De modo que el poder en un principio es una relación de fuerza, constante e inestable que tiene lugar en todos los puntos sociales. Por lo tanto, cabe aclarar que el poder no es algo estable que alguien posea, o una institución o una simple relación, sino por el contrario, un conjunto de relaciones móviles que inician y terminan, así como se dan en todas partes.

Otras de las características que nos ofrece Foucault frente al poder es que no es algo que se adquiera o se entregue, así sin más, más bien se ejerce desde múltiples relaciones no igualitarias. Es algo immanente al hombre que lo posibilita y lo constituye, no se haya en el papel de la superestructura, sino en el escenario de micro-prácticas. Las relaciones de poder son de orden intencional y no subjetivas, es decir, que es un acto deliberado y que por ende tiene unos objetivos, aunque hay que resaltar que no se puede buscar en las personas del Estado el responsable de dicha relación, pues estas se dan en primera instancia en un ámbito local, específico, “que encadenándose unas con otras solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibuja finalmente dispositivos de conjunto”(Foucault, 2002, 115). De lo anteriormente dicho podemos deducir que las relaciones de poder se dan en lugares específicos, y es en el anclaje y en el enlace con otras formas de poder que se generan las formas de coacción.

1.2. La *Resistencia* como complemento del poder

En este apartado realizaremos la exploración del concepto de *resistencia*, iniciando por la perspectiva que entrega Foucault, asignándola como la contraparte necesaria en el proceso relacional que tiene el poder. Posterior a ello mostraremos la *resistencia* civil como uno de esos tipos de *resistencia*, resaltando principalmente que quienes hacen dicha posibilidad son las comunidades de carácter político. Para al final resaltar la *resistencia* como posible constituyente de aquellos grupos que la ejercen.

Una de las concepciones más significativas del concepto de *resistencia* que se puede encontrar es la que da Foucault a la hora de entenderla como requisito fundamental en las relaciones de poder, ya que “toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha” (Foucault, 1988, p. 19) Es decir, que en todos los puntos donde se da una relación de poder debe existir allí una *resistencia* que le haga frente, ubicada de igual forma que el poder en una red llena de nudos y puntos.

No pueden existir (las relaciones de poder) más que en función de una multiplicidad de puntos de *resistencia*: estos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de *resistencia* están en todas partes dentro de la red de poder (Foucault, 2002, p. 116).

Con el fin de esclarecer que son, y no limitarlas a simples luchas contra la autoridad, propone definir que tienen en común y dice que: en primer lugar que son luchas transversales, es decir, que se desarrollan en todos los países, y se dan con mayor o menor intensidad, conforme a las condiciones materiales y políticas del entorno. Segundo. “El objetivo de estas luchas son los efectos del poder como tales” (Foucault, 1988, p. 6), es decir, que no se critican ni las

profesiones ni las organizaciones por lo que son, sino por el poder que ejercen sobre su respectivo objeto de dominación. Tercero. Son luchas inmediatas, es decir, que actúan frente a la instancia de dominación más cercana a ellos, o responder a la relación de poder que más intenta ejercer coacción sobre ellos. Cuarto. “Son luchas que cuestionan el estado del individuo” (Foucault, 1988, p. 6) Intentan sostener dos cosas, la primera es mantener el derecho a ser diferentes e individuales pero a su vez repele todo lo que intente separarlo de su comunidad, es decir de romper sus lazos con los otros, encerrándolo en sí mismo. Quinto. A su vez se oponen a el poder vinculado con el saber, aunque también, a la demagogia e intentar ocultar el conocimiento. Más específicamente se cuestiona el modo como circula y funciona el saber. Sexto. Finalmente, todas estas luchas actuales se mueven en torno a la cuestión: ¿quiénes somos? (Foucault, 1988, p. 7) Además de presentar un rechazo frente a la violencia estatal y la lógica económica e ideológica, que ignora quién es el hombre individualmente, y frente a las formas de coacción que intentan determinar quién es uno.

A su vez Foucault resalta tres tipos de lucha, el primero que podríamos denominar político, que se resiste a todo tipo de dominación, en este se rechaza todo tipo de determinación, tanto étnica, social o religiosa a la que se enfrente el grupo que resiste, esta se hace evidente en la sociedad feudal, en donde “prevalecen las luchas contra las formas de dominación étnica o social” (Foucault, 1988, p. 7). En segunda instancia existen las luchas que podríamos llamar de orden económico, donde se rechaza la explotación de la fuerza de trabajo, la relación entre fuerza de trabajo y producto de dicha fuerza, la sujeción, la subjetividad y la sumisión; esta lucha se hace evidente en el siglo XIX con el proletariado como el grupo *resistencia*. En última instancia, encontramos el tercer tipo de lucha que es la que se ejerce actualmente y que podríamos llamarla como lucha por la identidad, en ella se busca ir en contra de la sujeción y en contra de la

sumisión de la subjetividad impuesta por la modernidad a los sujetos. Es decir, ir en contra de los prototipos de sujeto que a través de la historia se le ha impuesto al hombre que sea.

El mismo Foucault hace una salvedad que implica que a pesar de que en cada una de estas épocas se haga más latente la lucha por una o por otra forma de dominación, no es necesario que las otras luchas y que las otras relaciones de poder dejen de existir. Es decir, que a pesar de que en nuestro siglo las luchas por la identidad sean más fuertes, no implica que no existan luchas políticas ni económicas, por el contrario, pueden estar unidas o articuladas unas con las otras.

Aunque hay que tener en cuenta que la *resistencia* no es simplemente lo que queda cuando el poder desaparece o el lugar donde la coacción de la economía, *la política* o la identidad, no llegan, es decir que no es “la marca en hueco de un vaciado del poder” (Foucault, 2002, p. 116) ellas constituyen la otra parte del poder, el elemento siempre enfrentador, que se enmarca algunas veces en grandes hazañas de grupos o individuos, pero que en la mayoría de los casos y más habitualmente, se muestra en focos de *resistencia* “móviles y transitorios”. Por lo que se podría decir que las *resistencias* que evidenciamos, son de un orden distinto que se emplean en contra de algo específico e intentan cambiarlo o forzar su transformación. Frente a esto Foucault dice:

¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias y masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos encontramos a puntos de *resistencia* móviles y transitorios, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupaciones, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, contándolos en trozos y remodelándolos, trazando en ellos, en su cuerpo y en su alma, regiones irreducibles (Foucault, 2002, p. 117).

Ahora bien, es de importancia abrir un paréntesis en este momento de la argumentación, puesto que frente al concepto de *resistencia* se presenta como primordial realizar salvedades en tres conceptos o distinciones, para intentar evitar confusiones frente a dicho concepto. Lo primero que se debe evitar según Eduardo Restrepo es:

Que se reduzca el concepto a englobar todas las acciones de quienes son objeto de dominación, ya que se supone son respuestas a ésta, lo que significaría que estarían de cualquier forma interpelados por el poder al cual se pliegan o reaccionan (Restrepo. s/f. p. 42)

Esto quiere decir que se debe evitar consentir o celebrar como *resistencia* cualquier acción de cualquier organización o individuos, que siendo dominados hagan acciones sin finalidad alguna, puesto que estas pueden estar enfocadas no en hacer una *resistencia* a cierto tipo de poder, sino que sin darse cuenta lo esté reproduciendo. Es decir, que las estructuras de la dominación actúan de forma tan estructurante, que no les permiten ni hacer ni pensar nada fuera del acto o de la lucha contra el poder mismo, por lo cual, a pesar de su intento de *resistencia* y de autogobernar sus acciones, de tener un *consensus iuris* diferente; si estos solo van a responder a las coacciones del poder estarían siendo insignificantes.

La segunda concepción que hay que evitar, según Restrepo, es la *resistencia* como poder, o como después del poder o más allá del poder, debido a que se entendería la *resistencia* como una posibilidad de salir del poder, de eliminarlo; lo que es en gran medida errado, dado que la *resistencia* implica una disminución de las fuerzas o grados de coacción ejercidos, para que el individuo pueda intentar auto-determinarse en su comunidad. Aclarando que se puede hablar de una disminución de los grados de coacción, pero nunca de la negación, ni la eliminación de dichas fuerzas.

La otra forma que se debe evitar es la de comprender la *resistencia* en una dicotomía moralista, en donde todo lo que tenga que ver con *resistencia* es bueno y las herramientas de dominación tiene un carácter maligno. Esto transforma el concepto de *resistencia* en caricatura, pues no todo lo que tiene que ver con *resistencia* es necesariamente bueno, ni las herramientas de dominación son malignas. Desde este ejercicio se perdería la capacidad de análisis e interpretación de la *resistencia*, ya que el prejuicio llevará siempre a la conclusión de que una *resistencia* es justa sin mayor análisis.

Siguiendo la perspectiva de Foucault, podríamos decir que uno de los grandes ejes en el que se centran las fuerzas de coacción generando las relaciones de poder es el Estado y que el eje en el que se centran las diferentes *resistencias* es la sociedad civil. En este momento nos enfocaremos en una relación de poder particular y es en este ámbito que se da entre el poder que intenta ejercer el Estado, enfocándonos en la *resistencia* que proviene de los grupos, para ello utilizaremos la perspectiva de Michael Randle, en torno a la *resistencia* civil, para rescatar el papel que juegan los colectivos y las comunidades:

La *resistencia* civil es un método de lucha política colectiva basada en la idea básica de que los gobiernos dependen en último término de la colaboración, o por lo menos de la obediencia de la mayoría de la población y de la lealtad de los militares, la policía y de los servicios de seguridad (Randle, 1998, p. 25).

Si analizamos detenidamente la cita anterior podemos ver varios aspectos de la *resistencia* civil; la primera es que es de carácter colectivo, esto es, que no es una lucha privada, ni individual, sino de grupos organizados, con fines y formas de *resistencia* establecidos. El segundo punto es el reconocer que los gobiernos tienen una fuerte base en la colaboración de las fuerzas armadas de un país. El mismo Randle menciona que en una lucha civil, el objetivo de

ambas partes, tanto la que busca dejar de ser oprimida como de la que oprime, es quitar las bases de sus contrincantes, por lo cual el poder militar, es uno de los objetivos a convencer de los sectores de lucha, si se logra convencer a los sectores militares de abandonar el Estado, la lucha llegaría a su fin, o por lo menos eso es lo que muestra la historia.

Los métodos de *resistencia* civil son la protesta, la persuasión, la no cooperación social, económica y política, hasta la intervención no violenta. Estos métodos no son simplemente una reacción frente al poder, sino la petición o la lucha de acciones o intervenciones, que si bien alteran el poder, buscan generar un cambio hacia unas políticas e ideas propias de los subyugados, bien sea guiada por consignas políticas o espirituales diferentes.

Dos características de la *resistencia* civil se encuentran en que como ya habíamos dicho y resaltamos por su importancia, son una acción llevada a cabo por una colectividad y la segunda que renuncia a cualquier forma de violencia. Sin querer decir que exige una lógica pacifista, lo que sucede es que no permite ninguna insurrección ni militar ni paramilitar, en sus filas, es decir, que no es una *resistencia* armada o más bien no hacen un uso sistemático de la violencia como arma política, pues como vimos anteriormente sus métodos son más de ejercer presión por medio de la movilización, que por la lucha armada.

La *resistencia* civil puede ser entendida como un sistema de defensa, preparada y planeada, frente a sistemas totalitarios que buscan colonizar de forma armada o por medio de la manipulación, para tomar control o dominio político, frente al territorio, las instituciones políticas, sociales y las costumbres. En este punto es necesaria la intervención de los hombres en forma de *resistencia* organizada, para evitar que dichos sistemas tomen el control total de las relaciones de poder y lleguen a una coacción total del individuo.

De este modo existen dos modos de *resistencia* civil, el primero es la desobediencia defensiva, caracterizada principalmente por la objeción de conciencia, que opta por no acatar las normas o leyes cuando estas van en contra de su conciencia, el no pago de impuestos que sean destinados para la guerra, la objeción de conciencia al servicio militar, al sentirse inhabilitado para tomar un arma en contra de otras personas. Esto se da si el Estado hace exigencias inaceptables, pero existe otro tipo de desobediencia civil propositivo, en donde se desarrollan o se crean proyectos para generar alternativas o cambios frente a las diferentes intenciones de coacción, en este punto se necesita una visión amplia de los problemas y de las intenciones de limitar al sujeto por parte de quien intenta ejercerla dominación.

En Foucault encontramos la misma relación al hablar no de un antagonismo esencial entre la relación de poder y su *resistencia*, sino de “una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente” (Foucault, 1988, p. 16) es decir que frente a la acción del Estado, los individuos o las comunidades, realizan una acción propositiva, que muestra de una u otra forma su intención de auto-determinarse, de mostrar su voluntad o de ser libres, llegando a soluciones propias de los problemas que se les presentan.

Si bien Randle es optimista con la posibilidad del derrocamiento por medio de la *resistencia* civil, de los medios de control, también es consiente cuando el sistema está muy firme y lleva muchos años en el poder se hace difícil, puesto que se han implementado nuevas tecnologías de disuasión, además de la creación de nuevas leyes que debilitan las posibilidades de que los individuos se auto-determinen.

Aunque es posible imaginar cómo las huelgas y manifestaciones derriban un gobierno débil en una democracia recién instaurada, ello es mucho menos probable en las

democracias industrializadas más estables de Occidente. En éstas, lo que ocurre es que el poder de los sindicatos se ha debilitado en todas partes debido al elevado desempleo, a la introducción de tecnologías nuevas, y a unas leyes que restringen el poder de los sindicatos y limitan el derecho de huelga. (Randle. 1998. P. 209)

Dicha imposibilidad en una época en la que los sistemas democráticos están tan afianzados, y se presenta la dificultad por medio de la *resistencia* civil, de generar un cambio, debido a la manipulación. Es necesario pensarnos otro tipo de *resistencia*, en el que la lucha cultural, por no perder la identidad, sea constante, es decir una *resistencia* que tenga como base la educación de los individuos con el fin de quitar la venda de los ojos que intentan poner los sistemas de opresión.

Esta lucha a diferencia de la civil que está enmarcada en un ámbito grupal o comunal, es de carácter colectivo que se puede situar en lo ético del sujeto, ya que está relacionado con la formación del carácter y de la forma en la que el individuo actúa, sacándose a sí mismo de las limitaciones y de la alienación que intentan ejercer sobre él, los mecanismos de control. De la misma forma ya no son aquellas técnicas de la dominación las que intentan limitar al individuo sino que el mismo individuo se construye.

1.3. La cultura. Sentido, cotidianidad y coacción

La definición de cultura que trabajaremos en este texto ira asociada a dos perspectivas, la primera estará enmarcada en la escuela de estudios culturales de Birmingham, de corte neo-marxista, por lo cual se habla de unas culturas de clase, en la que cada clase genera desde sus condiciones materiales un tipo específico de cultura. Junto a la anterior, trabajaremos la visión de

Clifford Geertz que se encuentra en un marco hermenéutico-simbólico, en donde evidenciamos la cultura como un entramado de significaciones que un grupo de sujetos toma para darle sentidos a su vida. Desde el primero de estos autores.

Entendemos la palabra «cultura» como aquel nivel en el cual los grupos sociales desarrollan distintos patrones de vida y dan forma expresiva a su experiencia de vida social y material. Cultura es el modo, las formas en las que los grupos «manejan» la materia prima de su existencia social y material (Hall, 2014, p. 62)

Blanca Muñoz afirma que la transmisión de una cultura y su orientación autónoma se dan mediante “una tradición de normas y hábitos heredados. La tradición se nutre entonces de procesos cognitivos que organizan los órdenes espontáneos de las fuerzas cognitivas” (2005, p. 106). Por lo tanto, hay que entender también por cultura un proceso de transmisión y de costumbre (Muñoz, s/f), en donde, en la mayoría de casos los hábitos y normas son transmitidos por medio de la imposición en la forma de hacer las cosas. Es decir, que por medio de la cotidianidad se refuerzan las creencias culturales.

De este modo, la cultura es una pieza fundamental de la vida en sociedad, dado que por medio de la tradición, se posibilita la estabilidad y el orden social que se ha llevado hasta el momento, del mismo modo hace parte esencial de todo el entramado de pensamiento y organizaciones que se dan en el entorno. “La cultura es la práctica que comprende u objetiva la vida grupal de forma significativa” (Hall, 2014, p.63). Por lo tanto, permite que en el momento en el que los sujetos empiezan a desarrollarse en dicha comunidad adquieran los rituales, los significados y los comportamientos propios de dicho esquema cultural. De esta forma la cultura es parte esencial en la construcción del sujeto. Puesto que “la cultura quedaría (entonces)

enmarcada dentro del orden... en el que los individuos reciben el sustrato básico de su comportamiento” (Muñoz, 2005, p.106)

De la definición anterior podemos extraer dos conceptos de cultura, el primero es cultura como un entramado de signos y símbolos entrelazados que el hombre construye para vivir en sociedad y que a su vez dan sentido a su existencia. Con esta definición en la cultura hay todo un mundo de signos y símbolos que se encuentra superpuestos, entrelazados y en algunos casos invisibilizados, llenos de valores y significados. En la cultura también se encuentran todas las acciones que se deben llevar a cabo con el fin de obrar en forma correcta en determinada comunidad. Con respecto a lo anterior Hall nos dice que “Un individuo social, nacido en un escenario particular de instituciones y relaciones, nace a la vez en una configuración peculiar de significados que le brindan acceso y lo localizan dentro de una cultura” (Hall, 2014, p. 63). Pero Geertz plantea a su vez que la cultura no hay que entenderla como “una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa.” (2003. P. 27). Entonces, debemos entender la cultura, no como un encuentro de causalidades, sino como un espacio de significaciones que nos permite entender los fenómenos sociales y el entramado social.

El segundo concepto es que a su vez, la cultura es un sistema de control que regula la conducta conforme esté estipulado en la sociedad en la que se encuentra el individuo. Geertz propone entenderla como: “una serie de mecanismos de control planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (lo que los ingenieros de computación llaman "programas") que gobiernan la conducta.” Y que “el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su

conducta.” (Geertz, 2003, p.51). Se hace imposible no pensar, desde la definición de Geertz, en una de las claves que nos dio Foucault a la hora de hablar sobre las relaciones de poder, “una acción sobre la acción” (Foucault, 1988, p.14). Por lo que cabe plantearnos la pregunta sobre si ¿la cultura puede ser una relación de poder que ejercen unos sobre otros? Más específicamente una sociedad sobre un individuo o adentrándonos en la concepción de Hall, una relación de poder entre clases.

Por consiguiente, podemos entender la cultura como un sistema complejo de programación que modela, objetiva, mide y calcula, la forma de actuar y de ser de los individuos, de tal forma que dicho programa es la única forma en que los sujetos adquieran una conducta. Es decir, que por medio de la cultura es posible moldear a los individuos y sus comportamientos, con la posibilidad de generar obediencia y dominación. En este apartado también encontramos fragmentos que se asemejan a Foucault, puesto que, en la relación de poder, se busca regular, medir y cohibir o prohibir, el rango de acción de los hombres.

Volviendo a Geertz, la cultura además de ser la parte constituyente de los individuos, también es parte limitante, ya que en ella se determinan las posibilidades de desarrollo que los individuos tienen en el mundo, es decir, que en la cultura se abarcan los rasgos de posibilidad que los individuos pueden lograr y determina hasta donde llegarán. Pues los hombres se moldean dependiendo de la cultura del lugar en el que habitan. La cultura que es impartida por la clase dominante, haciendo uso de su capacidad de moldear a los individuos puede llegar a restringirlos por medio del control. “Hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen, que nunca existieron y, lo que es más importante, que no podrían existir por la naturaleza misma del caso” (2003, p.44-45)

No hay que mal interpretar esto y decir que la cultura tiene la capacidad para hacer que todos los hombres sean iguales, ya que los hombres son una construcción que se puede modificar y aún más importante auto-modificar, es decir, que no es definitiva; además del hecho de que esto eliminaría la posibilidad de generar contra-conductas o *resistencias*, lo que impediría que se diera el desarrollo de este texto. Igualmente, si continuamos con la pretensión de entender la cultura como una posible relación de poder, tiene que existir la posibilidad de una *resistencia*.

Ahora bien, como ya habíamos mencionado anteriormente, la concepción que trabaja Hall sobre las culturas es de corte marxista, por lo cual es evidente que su tratamiento será desde una perspectiva de lucha de clases. De esta forma, podemos entender que cada clase maneja su propia cultura, es decir, la cultura de la clase burguesa y la cultura de la clase proletaria, de esta manera ocurre una especie de estratificación en dichas culturas, dependiendo de la clase social a la que pertenezca, estando en mayor consideración desde la perspectiva de la clase burguesa, su propia cultura.

En modelos culturales, Muñoz afirma frente a la cultura de elite³ que: “el término de «masa» tendrá un evidente matiz despectivo. De esta forma, el Conservadurismo manifestará un sentido de elitismo excluyente frente a lo popular y lo colectivo” (2005, p. 65), por lo tanto, entenderemos que la cultura de la clase burguesa piense en una supuesta superioridad cultural frente a las clases obreras o populares. De igual forma esta brecha se hace más creciente cuando después de que Locke fundamentara sobre la propiedad el derecho al sufragio político y que dicho sufragio a su vez fuese dado a todos en el siglo XX⁴, el neoliberalismo centrara la

³ En esta parte del texto Muñoz se refiere como la clase elite, al conservadurismo.

⁴ Aquí nos referimos a que, en un primer momento, Locke pensaba que la posibilidad de votar era para quienes tenían propiedad privada, lo que generaba una segregación. Después de que se dio el sufragio universal, la segregación por el capital entro en esferas diferentes como la moral y valorativa del individuo, generando afirmaciones que relacionan el poder adquisitivo con el valor de los sujetos.

segmentación y la exclusión, en el consumo cultural de las masas. Es decir que desde ese punto la discriminación sería determinada por la capacidad de adquisición de la cultura que los neoliberales ofrecieran. Podemos argumentar que la cultura de la clase dominante, por medio de la cultura de masas, ejerce una delimitación y un dominio sobre la cultura de la clase obrera, con el fin de hacerlos interiorizar un pensamiento y una forma de actuar diferentes. Sobre esto Stuart Hall dice que:

La clase que tiene los medios de producción material a su disposición tiene el control, al mismo tiempo, de los medios de la producción mental, de modo que, hablando en términos generales, las ideas de aquellos que no poseen los medios de producción mental quedan sujetas a ella [...] En la medida en la que ellos dominan como clase y determinan la extensión y compás de una época [...] lo hacen en su rango completo, por lo tanto, entre otras cosas, dominan también como pensadores, como productores de ideas, y regulan la producción y la distribución de las ideas de su tiempo: por consiguiente, sus ideas son las ideas dominantes de la época (Hall 2014, p. 27).

Desde esta perspectiva, la cultura dominante si bien no elimina las otras culturas, si las limita y las incluye haciéndose ver de la forma más natural posible, fomentando que fuera de ella no hay posibilidad de existencia. Por lo cual empieza a generar cambios en los diferentes sujetos, haciéndolos pasivos y transformándolos, de tal forma que empiecen a aceptar y a reproducir, el abuso, el control, la coacción, las ideas y los valores de la clase opresora. Aunque las clases sociales que no están en la posición de dominantes, desde su propia condición, al tener una voz propia y una identidad definida, encontraran por medio de su cultura, la forma de manifestar su posición de subordinados u oprimidos y desde esta condición, es normal que surjan nuevas experiencias artísticas y simbólicas en las que se intenta expresar dicho sentimiento de opresión.

1.4. Resistencia cultural. De la macro-revolución a las micro-prácticas de Resistencia

Stuart Hall argumenta que las dinámicas esenciales con las que se mueven las sociedades modernas son las clases sociales, y las configuraciones de las significaciones que se dan en ellas son las culturas de clase. En estas culturas de clases se dan subculturas, las cuales son configuraciones más pequeñas que se encuentran de forma distinta y diferenciada dentro de redes culturales más grandes. Si bien estas subculturas se diferencian de las culturas de las que provienen⁵ en asuntos como las actividades, los valores que promulgan, el uso de ciertos artefactos materiales o espacios. También comparten con ellas rasgos similares que los unen y los articulan como ciertas preocupaciones o costumbres.

Además de analizar dichas subculturas en relación con la cultura parental, deben verse también en la totalidad del sistema, es decir, con la cultura dominante, como ya hemos mencionado anteriormente existe un control o una subordinación de las clases subalternas frente a la clase burguesa o clase alta y al ser las subculturas en su mayoría expresiones nacidas de la cultura trabajadora y que comparten con ellas los lugares en los que habitan, son a su vez culturas subordinadas o segregadas por la cultura dominante, es decir, que comparten la materialidad del mundo y, por ende, los mismos problemas. Las subculturas intentan por medio de las costumbres, los pasatiempos, los rituales, la vestimenta y sus simbolismos, proyectar las diferentes respuestas, a los problemas que enfrentan por su condición de cultura subyugada.

Este análisis hace necesario que se aclare y se separe la subcultura, de las relaciones entre ella y la industria del mercado de masas, que la hace ver como una simple moda pasajera. Si bien

⁵ A las que Hall llama parentales. ver Hall, 2014, p. 67.

hay muchas que no pasan de este aspecto, existen otras tantas que tienen compromisos sociales y políticos de diversas índoles, al igual que una fuerte influencia en las relaciones de clase. De esta forma es normal que la subcultura, se haga cargo de una forma diferenciada de las necesidades existentes en su clase social.⁶

Ahora bien, las clases dominantes se hacen de las relaciones de poder para hegemonizar a las otras clases, para ejercer una autoridad social total, lo que implica un tipo de poder específico, “el poder de formular alternativas y contener oportunidades, ganar y moldear el consentimiento, de tal manera que la garantía de legitimidad de la clase dominante no aparece solo de manera «espontánea», sino también natural y normalizadora” (Hall. 2014. P 99), lo que hace ver que la clase dominante se hace con el poder de forma que puede, por medio del mito de la prosperidad, dominar a las clases subordinadas, al proyectar un escenario ideológico, el mito del progreso promete dar igualdad a la clase trabajadora, bajo la promesa de un futuro próspero que aún no llega, dicho mito logra atar a la clase trabajadora al orden hegemónico, de tal forma que poca gente se dé cuenta en realidad de su situación social. El mito funciona a través de los medios de comunicación, la publicidad, los discursos políticos y la educación. En este momento, para entender mejor como se da la legitimación del poder de las clases altas y para seguir con nuestra argumentación, es necesario explicar el concepto de hegemonía, por lo cual acudiremos a uno de los autores que mejor ha trabajado el tema.

⁶ En este punto cabe hacer una aclaración y es básicamente, que la cultura Rasta no la trabajaremos como subcultura, si bien en algunos momentos, la podemos entender como tal, puesto que en su contacto con el mundo neoliberal ha tomado esos tintes. Podríamos decir que es una cultura, que se ha transformado y se ha apoderado de las dinámicas que Hall le proporciona a las subculturas. Por ello proponemos en un primer momento una separación entre las subculturas y el mercado, pues si nos anclamos a entenderla como una moda pasajera de la industria de masas, limitaríamos el horizonte y terminaríamos haciendo un trabajo sobre subculturas urbanas, sin entender todo el aparato de creencias y de prácticas ancestrales *Rastafaris*, cosa que no es nuestra intención.

Para Gramsci la hegemonía es entendida en primera instancia como una relación de poder, en la que en un extremo se encuentra la fuerza bruta y en el otro un consentimiento voluntario. De esta forma la hegemonía se da, en cuanto se presenta una aprobación en los sujetos de las clases subordinadas frente a las decisiones y creencias de las clases dominantes. Dicho asentimiento se da en formas, de argumento de autoridad o prestigio.

El consentimiento «espontáneo» que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante, consentimiento que «históricamente» nace del prestigio (y, por lo tanto, de la confianza) de que goza el grupo dominante gracias a su posición y a su función en el mundo de la producción (Gramsci, 1981, p. 12).

De esta forma podríamos especificar la hegemonía como el consentimiento que dan los individuos a las formas en las que se justifica y se perpetua la dominación, esto se da por medio de diferentes dinámicas, una de ellas es el prestigio, el cual recurre al argumento de la clase social y de la posición como rasgo de autenticidad, lo que implica que las clases dominantes se muestren a sí mismas como la forma más adecuada para llevar la vida. La hegemonía tiene tres fases para su consolidación, basadas en una especie de simpatía. La primera fase, es el elemento económico corporativo, en el cual “un comerciante se siente obligado a ser solidario con otro comerciante, un fabricante con otro fabricante” (Gramsci, 1981, p. 181). En esta primera fase los hombres de los mismos gremios sienten la necesidad de ayudar a sus semejantes, pero no a personas de otros gremios, lo que genera ya una idea de identidad compartida en el gremio, teniendo raíces en los fines económicos. El segundo momento es cuando se da “la consciencia de la solidaridad de intereses entre todos los miembros del grupo social, pero todavía en el campo meramente económico” (Gramsci, 1981, p. 182). En este punto se da una igualdad legislativa y

de igualdad político-jurídica, en la que los sujetos se identifican con su participación, en los asuntos del Estado. Y un tercer momento, y en especial en el que se desarrolla la fase final de la hegemonía es cuando:

Se logra la consciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación de un grupo puramente económico y pueden y deben convertirse también en los intereses de otros grupos subordinados... es la fase en la que las ideologías que han ido germinando se transforman en «partido», se enfrentan y luchan hasta que una sola de ellas, o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a propagarse por toda la sociedad, propiciando no solo la unidad de los fines económicos y políticos, sino también la unidad intelectual y moral (Gramsci, 1981, p.182).

En esta tercera fase vemos cómo los ideales de un grupo empiezan a tomar fuerza en la lucha y en la combinación con otros ideales, hasta el punto en que uno de ellos “prevalece” o se “impone” sobre los otros, tomando fuerza y creando así una unidad o afinidad no solo en los aspectos económicos, sino en aspectos éticos e intelectuales, generando así la hegemonía de un grupo de social sobre todos, no simplemente en la economía, sino en la generalidad cultural. En nuestro caso, encontramos el triunfo del sistema neoliberal, con su paradigma de la modernidad, que se hace inclusivo y de esa forma se hace más fuerte. Al hacerse inclusivo, nos dice Kate Crehan, intenta aparentar un interés en el conjunto de la sociedad, presentándose no solo como representante de sus intereses sino de la generalidad (2002 p. 116). Debido a que la hegemonía es algo que se construye, podemos decir que:

La hegemonía no es universal ni «ésta dada» en relación con el dominio de una clase particular. Esta debe ser conquistada, trabajada, reproducida, sostenida. La hegemonía es,

como dijo Gramsci, un «equilibrio dinámico» que contiene «relaciones de fuerza favorables o desfavorables a una u otra tendencia» (Hall. 2014. P.101).

Aunque, la conformación de la hegemonía de una clase social sobre otras, no quiere decir que la clase dominante está dada de por sí, es decir, no es inmutable y mucho menos quiere decir que se le puede cerrar las puertas a la transformación de la lucha de clases o de culturas, debido a que las culturas subyugadas o las subculturas que se desprenden de ellas trabajan constantemente de forma que las relaciones existentes entre la cultura dominante y la subordinada se expresen en diferentes relaciones de negociación, de lucha y de *resistencia*.

El mismo Hall expone en *resistencia* a través de Rituales un problema central que nos importa trabajar, y que va muy ligado a la pregunta sobre si es posible que una subcultura pueda hacer *resistencia* o no a los procesos de enajenación y de homogenización de las clases o culturas dominantes; a lo que él responde que no, puesto que para él, “no hay «solución subcultural» para el desempleo ni para la compulsiva desventaja educacional” (Hall. 2014. P. 109), es decir, que las subculturas no resuelven de una forma total, sino, momentánea y particular el problema de la cultura parental a la que están ligadas. Y esto nos parece estupendo, pues nos libera del plano de la gran revolución marxista y nos pone en la incansable lucha de diversos contrapuestos que nos propone Foucault y que a su vez posibilita la generación de un cambio no en la macro-estructura del Estado sino en la microestructura de las comunidades o los colectivos.

Así como la red de las relaciones de poder concluyen por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de *resistencia* surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de

resistencia lo que torna posibles una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder (Foucault, 2002, p.117).

Es así como podríamos decir que la agrupación de puntos de *resistencia* es a la revolución, lo que el conglomerado de las relaciones de poder es al Estado. Pensando la *resistencia cultural* como la capacidad de respuesta de un colectivo o comunidad específico, frente al intento de condicionamiento hegemónico de la sociedad o de un contexto que busca un tipo específico de comportamiento, bien sea capitalista o industrial, que va en contra de las tradiciones de algunos grupos que buscan mantener por medio de sus prácticas unas raíces que han sido heredadas por medio de una tradición rica en historia, en costumbres, en simbologías y en creencias; entrando en contraposición a las prácticas de la sociedad neoliberal, generándose así el choque entre unas fuerzas que buscan la coacción y su acción recíproca en forma de *resistencia*; mostrándose a sí mismos como micro-prácticas de *resistencia*. Por ello pensamos que:

No existe, pues, un lugar del gran rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero (si) hay varias *resistencias* que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastroseras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales (Foucault, 2002, 116).

De esta forma, podríamos decir que la *resistencia cultural* busca en las prácticas y en los rituales culturales, evadir y contrarrestar la intención de hegemonía del sistema capitalista, de tal forma que los individuos se resisten a la intención de inculcarles diferentes pensamientos ajenos a ellos, es decir, que intentan cambiar una determinación externa, por una búsqueda de identidad que los haga reconocerse a sí mismos, a su condición material y espiritual en el mundo, por lo

cual una *resistencia cultural* parte de un arraigo por lo propio, por lo que se considera verdadero y de una intención por decidir sobre sí, fuera de toda intención de pérdida de identidad que se intente hacer en los mass media.

De este capítulo podríamos sintetizar varios aspectos de gran importancia como parte fundamental de nuestra argumentación. El primero es que al preferir el concepto de *lo político* por encima del de *la política*, nos permite situar el ejercicio de determinación de los sujetos en el campo de sus comunidades y no en el campo del Estado. Además, estas comunidades en su intención de autodeterminación ejercen una *resistencia* frente al intento de delimitación que intenta hacer el Estado y el sistema neoliberal, estas *resistencias* se dan en forma de prácticas, pues siguiendo la concepción de Foucault, entendemos que la *resistencia* como contraparte del poder debe manejar su misma naturaleza, es decir, una red de puntos.

Lo importante del concepto de cultura es que este nos permite entender las dinámicas que se dan a través de un grupo, por lo cual entendemos como cultura todo un entramado de costumbres, de simbologías y pensamientos que se ubican en el interior de una comunidad y que a su vez le da sentido a sus prácticas. Por lo tanto, hemos de entender, que la *resistencia cultural*, es precisamente, todo ese entramado de costumbres, simbologías y prácticas, que se enfrentan a las impuestas por el sistema neoliberal, intentando que su *ethos*⁷ se situé como una alternativa propia a las necesidades políticas, sociales y económicas que plantea la modernidad. Situando así la *resistencia* en un plano micro, es decir, en las prácticas que buscan impedir que se lleve a cabo una determinación en la vida del individuo. Ahora bien, intentaremos dar a conocer cómo desde nuestra perspectiva se puede llegar a dar en la cultura *Rastafari* dicha *resistencia* a la

⁷ Lo entenderemos en la concepción aristotélica de carácter o modo de ser derivado de las costumbres.

determinación del sistema neoliberal. Aunque, antes de ello conoceremos primero los fundamentos de la cultura, su nacimiento, su consolidación y su simbología.

CAPITULO II

Emergencia, Consolidación y Simbología de la Cultura *Rastafari*

*Hasta que la filosofía que sostiene que una raza es superior
y otra inferior, sea final y permanentemente
desacreditada y abandonada, en todos lados abra guerra,
y hasta que ya no haya una primera y segunda clase
de ciudadanos en cualquier nación... abra guerra.*

*Rey Haile Selassie (discurso ante la ONU en 1963) y
Difundido por Bob Marley en la canción War.*

En este capítulo intentaremos hacer una contextualización de cómo se desarrolló la cultura *Rastafari*, pero no tomaremos una perspectiva cronológica, por la dificultad que ello presentaría, al contrario lo desarrollaremos en un orden anacrónico, empezando por el hecho que dio nombre a la cultura, para después mostrar sus raíces o primeras bases y después como punto final, el reconocimiento de ciertos acontecimientos que le dieron fuerza al movimiento y como dicha fuerza lo consolidó en el mundo. Posteriormente mostraremos en un segundo apartado, como la cultura *Rastafari* tuvo ingreso en el mundo por medio de la música, lo que hace necesario primero, dar evidencia de como dicha música en Jamaica, le abrió la puerta de un mercado mundial al reggae, y por ello llegaremos al último apartado, en donde hablaremos de como la cultura *Rastafari* entro al mercado de masas, lo que se tradujo con el tiempo, en la transformación, mercantilización y mediatización del valor de sus símbolos.

2.1. Contextualización y procedencia de la cultura *Rastafari*

Plantear que la cultura *Rastafari* se generó en una fecha exacta presenta dificultades por todo el entramado de tradiciones que la componen, pero quizás dichos acontecimientos podrían entenderse de mejor forma como unos momentos significativos en los que emerge la cultura y que encuentra uno de sus puntos culmen cuando en 1931, Ras Tafari Makonnen⁸ fue coronado como emperador de Etiopia y llamado Haile Selassie (Poder de la santísima trinidad). Dicho acontecimiento cumple con dos profecías que el pueblo negro esclavizado en Jamaica mientras era colonia inglesa, estuvo esperando. La primera escrita en el Kebra Nagast, libro sagrado etíope que narra la historia de los reyes de etiopia, empezando por Menelik I, fruto del encuentro entre el Rey Salomón y la Reina de Saba, situando el resto de descendientes en Etiopia, marcando 225 generaciones después el nacimiento de Haile Selassie.

Uno de los postulados que sostiene la creencia en Jah *Rastafari* como hijo de Dios se encuentra en el Kebra Nagast, libro histórico etíope que cuenta cómo la línea de descendencias salomónicas se extendió a Etiopia, fruto de una relación amorosa entre el Rey Salomón y la Reina de Saba con la llegada de su hijo Menelik I., en el año 1000 A.C. aproximadamente. Dios eligió a Etiopía, para que allí 225 generaciones desde entonces, se encarnara en Haile Selassie I, emperador de Etiopia entre los años 1931 a 1974 (Picech, 2011, 21).

Pero lo que más impacta en el pueblo negro jamaicano no es como tal la profecía, pues reyes negros se han coronado en Etiopia desde siempre, lo verdaderamente importante es que es el primero en expresarse al mundo, en aras de la liberación del pueblo negro y en luchar por los

⁸ Ras, (título otorgado a príncipes en Etiopia) Cabeza en amárico, Tafari, (nombre que significa creación) componen el nombre de la cultura *Rastafari*, traduciendo así cabeza de la creación.

derechos de todos los africanos sacados de sus tierras en épocas de colonización. En las tres intervenciones más recordadas del emperador etíope; la primera frente a la liga de las naciones en 1936, posteriormente en 1963 ante las Naciones Unidas y ante el parlamento de Jamaica, se destacan sus aportes y peticiones frente a la reivindicación de los pueblos esclavos y de la libertad de las naciones que aún seguían oprimidas frente al yugo esclavizador.

La segunda profecía que encarna un enfoque socio-político mucho más fuerte, aunque, preservando lo religioso es dicha por Marcus Garvey, quien fue el representante del Panafricanismo en Jamaica más influyente, asociado a la lucha por los derechos civiles y la concientización racial, fundador de la UNIA (Asociación Universal para la mejora del hombre negro). Quien en 1924 proclamó ante más de seis mil negros “Miren a África, pues un Rey negro será coronado y el será el redentor de toda la gente en diáspora”. (Contreras, 2014) Aunque este último apartado del discurso varía dependiendo de la traducción, pues otras dicen “el día de la redención estará cerca” (Velasco, E, comunicación personal, 29/10/15). Si bien Marcus no se refería a ninguna persona en concreto, su dios era en esencia diferente al dios blanco cristiano.

En el caso de los negros, ellos habían encontrado un nuevo ideal. Su Dios no tenía color y podía observar todo, recién ellos empezaban a verlo a través de su propia lente. Se refería al Dios de Etiopía, el Dios eterno de todas las edades. Ese era el Dios en el que ellos creían y al que adorarían a través de la imagen de Etiopía (Herrera, 1995, p.113)

Lo importante es que las multitudes más pobres de Jamaica identificaron la coronación del Rey Haile Selassie y los múltiples títulos que se le otorgaron en su coronación como: “Rey de Reyes, Señor de Señores, León Conquistador de la Tribu de Judá, Elegido de Dios y La luz de este Mundo. Su Majestad Divina Emperador Haile Selassie I” (Acuña, 2010, 16), además, de la

inclinación de los representantes de 72 países⁹, entre ellos el Duque de Gloucester, heredero al trono británico¹⁰, que cumplía otra profecía, esta vez escrita en la biblia, en el salmo 68:31 “Vendrán Príncipes de Egipto; Etiopia se apresurara a extender sus manos hacia Dios”; como la hora en la que los esclavos una vez sacados de África obtuvieran la libertad.

Ahora bien, con todo lo dicho anteriormente cabe hacer una aclaración que abrirá una duda de gran importancia en lo que nos compete, pues en su mayoría, por no decir que en su totalidad, los negros esclavos que habitaban Jamaica, es más, los negros esclavos repartidos en el mundo, no eran procedentes de Etiopia. Pues no es hasta 1935 que el territorio etíope es invadido por la Italia de Mussolini, esto debido a la dificultad que presentaba enfrentar a sus guerreros en combate terrestre. (Picech, 2011, 3). Entonces, ¿qué motivaba a los esclavos africanos de Jamaica adquirir como propias creencia etíopes como el Kebra Nagast y el cristianismo ortodoxo de esas tierras? Ya lo hemos nombrado anteriormente, Etiopia era el único país de África que nunca había sido conquistado por ninguna de las potencias europeas, lo que implicaba que para los esclavos se constituyese en un símbolo de la libertad, el orgullo y la identidad que habían perdido en épocas de esclavitud, junto a un anhelo de volver a sentir sus tierras, su África, la que les habían obligado a abandonar.

En toda esta construcción, la identidad juega un papel muy importante, los esclavos habían sufrido unos procesos de someter sus identidades al hombre blanco, y todos estos fenómenos representan por un lado una reivindicación de la identidad negra, de ya no someterse al hombre blanco, de recobrar su identidad como pueblo, como nación y como continente, por lo cual Etiopia toma el rol del lugar donde dicha forma de ser no se ha sometido, donde los

⁹ Ver Acuña, 2010, p. 14.

¹⁰ Ver Campbell, 1987, p.70

Africanos siguen siendo Africanos. Y eso es lo que buscan todos los movimientos de sublevación, la reivindicación de las identidades negras.

Jamaica, primero como colonia española y posteriormente como colonia británica, se caracterizó por tener una jerarquización racial marcada en todos los ámbitos de la vida. Nos cuenta Maria del Socorro Herrera que en la época esclavista “Jamaica era reconocida entre las colonias inglesas... porque era el área con mayores revueltas esclavas en el Caribe colonial entre las que se cuentan más de 400” (1995, p. 109). Además, las revueltas no eran las únicas formas de sublevación, Jorge Giovannetti nos cuenta, en *Sonidos de condena*, que entre las otras formas en las que se manifestaban se encontraba la negación al trabajo, el suicidio, el cimarronaje (escape a las montañas) y algunas muestras culturales como el canto, en muestra de la inconformidad que sentían o como llamado y recuerdo de África, alimentados por los rumores de una tierra libre que nunca fue conquistada por sus victimarios, Etiopía. (2001, p 30). Todo esto, pese a la intención de los capataces por cortar los lazos de la comunicación entre esclavos, para hacerlos perder sus raíces africanas (Hebdige, 2014), posibilitó que el nexo con su tierra se hiciera más fuerte por medio del desprecio que se sentía por los esclavistas y por Jamaica. Generando así unas transacciones simbólicas de las condiciones materiales en esclavitud y espirituales en libertad.

Solo fue hasta 1834 que se abolió la esclavitud en las colonias británicas, pero, la libertad en sí se dio solo cuatro años después en 1838 (Giovannetti, 2001). Sin embargo, dicha abolición no fue garantía de que las dinámicas jerárquicas raciales se disiparan, pues el sistema ideológico de la esclavitud continuó así el dominio hubiese acabado. Por ello, el hombre blanco seguía en posesión de los bienes materiales y los esclavos en la pobreza total. Estas dinámicas posibilitaron que en Jamaica evolucionaran con muchos cambios, las distintas formas de *resistencia* que

existían anteriormente. Aquellas inconformidades se muestran en todas las revueltas trabajadoras y sociales, que se dieron en Jamaica, y que nos menciona Giovannetti¹¹. De esta forma se consolidaron movimientos religiosos radicales como el «etiopianismo», tanto el “militante de las mujeres ex-esclavas jamaicanas en defensa de la tierra” (Herrera, 1995, p. 110) como el movimiento de Marcus Garvey y el Panafricanismo, que posteriormente conformarían la base de todo el entramado de creencias para el *Rastafari*. Todo esto enfocado en lo que ya habíamos mencionado anteriormente, la espera de un mesías que desde las escrituras etíopes y sagradas llegara a liberar a los hombres negros; pero además de ellos, también le dio un tinte social y político a la cultura *Rastafari*, pues existía una preocupación por las condiciones sociales de Jamaica (Larenas, s/f, p. 3)

Una de las concepciones de la congregación ortodoxa Boboshanti EABIC¹², nos hace ver que en sí, el movimiento *Rastafari* debe ser rastreado no desde la coronación de Haile Selassie, ya que en este momento es simplemente cuando la cultura adquiere un nombre. Pues ellos incluyen en su concepción una serie de momentos históricos de carácter bíblico, como el expresado en el Kebra Nagast, cuando Menelik I, lleva sin permiso de su padre el arca de la alianza a Etiopia y con ella el judaísmo (Acuña, 2010). Andrés Peña, miembro de la congregación EABIC, nos dice: “*Rastafari* es una tradición que viene de generaciones, que viene de miles de generaciones, desde el principio de la creación. El nombre *Rastafari* ya proviene de 1931 de la coronación de Haile Selassie, pero la tradición, la tradición que nosotros llevamos es una ceremonia que viene desde el principio de la creación” (Peña, A. comunicación personal, 05/10/15). De acuerdo a esto, podríamos decir que esta orden sitúa el origen de la cultura *Rastafari* en Etiopia, en el inicio de los tiempos.

¹¹ Ver Sonidos de Condena, p. 39-42.

¹²Ethiopia África Black International Congress, EABIC por sus siglas en ingles.

A esta búsqueda de la emergencia de la cultura hay que sumarle también, todas las circunstancias que vivieron los esclavos, pues para ellos expresan parte importante del surgimiento de las concepciones que tienen ahora. De este modo, podríamos afirmar, la cultura *Rastafari* como unión y como condensación de la gran mayoría de los movimientos antiesclavistas previos a ella. Por lo que podríamos decir que en sus principios tenía una mirada “antiimperialistas, anticolonialistas, antirracistas, antirrepretores y antiexplotadores.” (Herrera, 1995, 110). Que encontraron en la lucha por los derechos africanos que expresaban Marcus Garvey, Haile Selassie y posteriormente Emmanuel Charles Edwards, símbolos de sus deseos de libertad.

Dick Hebdige nos expone en *Resistencia* a través de rituales, una visión diferente de este proceso, pues desde su perspectiva, los negros africanos, al ser segregados por la iglesia blanca, adquirieron la doctrina cristiana y la combinaron en ciertos grados con los rituales paganos que se traían (2014, p. 219). Desde esta perspectiva, el cristianismo no se dio en ningún momento en África, sino que fue en Jamaica, cuando excluidos por los capataces y en búsqueda de una identidad, adquirieron el cristianismo como solución. El problema con dicha concepción es que no tiene en cuenta, en ningún momento, a Etiopía. Esta argumentación no se percató del entramado rico en significaciones que emana dicho país frente a los esclavos; además no tiene en cuenta cosas como el Kebra Nagast o las iglesias de Lalibela, que son muestras arqueológicas de la existencia del cristianismo en África desde mucho tiempo atrás. E incluso no tiene en cuenta las argumentaciones recientes de los *Rastas*, que sitúan su forma de vida como una tradición. Nos cuenta el Sacerdote Yesid Téllez¹³ al preguntarle por la concepción que se debe tener del

¹³ El Boboshanti con mejor posicionamiento en la EABIC de Colombia, único en viajar a ser nombrado Sacerdote oficial.

Rastafari nos responde: “Esto viene de África, y es una tradición que se ha venido pasando de generación en generación” (Téllez, Y. conversación personal, 05/10/15).

Otro de los acontecimientos importantes, pero que los *Rastas* no tienen muy en cuenta lo encabezan, Leonard Howell, Archibald Dunkley y Joseph Hibbert, quienes al salir de su país a causa del desempleo, evidenciaron “historias de *resistencias* en el mundo africano vinculándolas a las suyas propias” (Herrera, 1995, p.114) por lo que enriquecieron los pensamientos de la isla. Howell, el más importante de los tres viajó por África y Estados Unidos, y tiempo después de su llegada, en 1940 fundó la primera comunidad *Rasta*, Pínchale (Contreras, 2014).

El último acontecimiento importante, que podemos rastrear sobre la cultura *Rasta*, en su consolidación inicial y en lo que concierne a uno de los estamentos más fuertes de todos los *Rastas*, fue la llegada de Haile Selassie a Jamaica, pues en ella se da una reunión entre los 32 líderes *Rastas* hasta el momento y Selassie, quien les da una misión específica: liberación, antes que repatriación. Con lo que los líderes de las diferentes congregaciones, entienden que primero está la reivindicación de la dignidad del hombre negro y posteriormente la repatriación a su tierra natal: África. Con ello, los grupos se enfocaron esencialmente a la lucha contra el racismo y la igualdad de todos los pueblos. Uno de los líderes que más fuerte impacto tuvo en esa reunión fue Emmanuel Charles Edwards, quien bajo la consigna libertad, redención y repatriación internacional, fundó en la orden Boboshanti la EABIC, que es quizás la organización internacional más fuerte y ortodoxa de los *Rastas*.

El 21 de abril es celebrado como Groundation Day debido a la visita de Haile Selassie I a Jamaica en 1966. Miles de personas lo recibieron en el aeropuerto, era ya un héroe de la liberación y la emancipación, y fue durante esta visita cuando Selassie I dijo a los líderes

de la comunidad *Rastafari* que no debían emigrar a Etiopía hasta que hubieran liberado al pueblo de Jamaica. Liberación antes de la repatriación. (Contreras, 2014)

Pero la libertad del pueblo negro a la que se referían después de estos encuentros no era simplemente la liberación de las cadenas esclavistas y de pobreza que hasta ese momento se les habían impuesto, era algo diferente. Se buscaba que el pueblo negro, tuviese la posibilidad y la capacidad de vivir en su forma ancestral, de vivir negro, de vivir africano. Estas maneras de libertad por las que se luchaba, implicaban que los negros pudiesen escoger su forma de vida, su empleo, que pudiesen preservar sus estilos, sus rituales y tradiciones; que no fuesen más, las dinámicas del sistema capitalista y de consumo las que los limitasen y les dijera las diferentes formas en las que hay que vivir, sino que ellos mismos las pudiesen escoger como desarrollar sus vidas. Era una libertad en las micro-prácticas de la vida, que intentaba preservar, todo un legado cultural africano, que determinase, una forma propia y distinta de los individuos.

2.2. De cultura ancestral en África y Jamaica, a subcultura y producto de masas en Inglaterra y el mundo

En este apartado trabajaremos cómo la cultura *Rasta* ha sufrido una transmutación de sus símbolos y sus ideologías con el transcurso del tiempo. Hablaremos de cómo todo su *ethos* entró en la dinámica de consumo, lo que ha de-significado su valor ancestral y ha mediatizado todo un entramado de simbolismos, inscribiéndolos en el ámbito de la moda y el mercado. Esta pérdida de sentido que se le ha dado a la cultura *Rasta* se debe a la misma cosa que la ha hecho conocer y expandirse a través del mundo: el Reggae. Como primer paso daremos unas cuantas ideas de

carácter histórico sobre la evolución de la música en Jamaica para entender cómo los antecesores del reggae le abrieron el paso al mercado mundial.

Los años 50 en Jamaica fueron de riqueza cultural debido al acercamiento con su vecino país Estados Unidos. En ese entonces los sound system¹⁴ empezaron a sonar canciones del riddim and blues que eran programadas en las emisoras Estadounidenses a tan solo 150 km, en Nueva Orleans. Posteriormente cuando los locales empezaron a intentar reproducir los sonidos que escuchaban; al no salirles igual, decidieron hacerlo con su propio estilo, de esa forma nació el Ska. Con esta música el pueblo jamaicano se sentía identificado y fue el ritmo que sonó el 5 de agosto de 1962, el día en que celebraron su independencia: el Ska. Este era un ritmo dinámico y alegre, que fusionado a la música africana, expresaba la alegría del pueblo de Jamaica en ese entonces. The Skatalites, la banda de Ska más icónica de todos los tiempos, evidenció en los dos años posteriores a la independencia, que para ganar dinero era necesario migrar a Gran Bretaña (Historia de la música en Jamaica, 2002).

Para 1966 la población caribeña en Gran Bretaña estaba en aumento, Cambell cuenta que de Jamaica emigraron más de 126.000 trabajadores, en mayor medida a dicho país (Cambell, 1987, p.66). Por lo que la música que llegaba de la isla era bien recibida, tanto por ellos como por las discográficas como la de Chris Blackwell, Island Records, quienes vieron en el Ska el producto que el mercado de la cultura de masas estaba esperando, unos jóvenes ansiosos de diversión dada por una música tan alegre, dinámica yailable. Pero mientras este ritmo ganaba acogida en el mundo, las dinámicas de vida en Jamaica cambiaban, la independencia tampoco significó un cambio en la vida económica de los trabajadores, por lo que años después cuenta Jimmy Cliff: “la gente empezó a reparar la realidad y empezó a decir, esta independencia no sé

¹⁴ Discotecas callejeras que se empezaron a dar en Jamaica.

qué tan independiente es¹⁵, la música se ralentizó” (Historia de la música en Jamaica, 2002). Naciendo así el Rock Steady en 1966, una música que si bien duró poco tiempo en auge, se transformó en la música predilecta de los Rude Boys, los chicos malos, jóvenes delincuentes, frutos de la pobreza. Aunque llegando de igual forma a Gran Bretaña y generando otro estallido comercial.

Pero las cosas para los descendientes de esclavos en Jamaica se tornaban más duras, ya los ritmos de Rock Steady no expresaban lo que se sentía en las calles de Kingston, por lo que la música se hizo más lenta, la batería y el bajo cambiaron y de igual forma los contenidos de las canciones; ya no se hablaba de relaciones de amor, lo que importaba era expresar lo que sucedía en la ciudad. Allí nació el Reggae¹⁶, sonaba en toda la isla, en cada rincón y en cada Sound System, por lo que pronto se pusieron los ojos en Gran Bretaña, las corrientes culturales isleñas que se había situado allí, se hacían cada vez más grandes y ya no eran solo los isleños, ahora también eran los jóvenes blancos, los que hacían parte del público adquisidor de los productos u “objetos negros”, como los llama Livio Sansone¹⁷.

La cogida en Inglaterra fue tan grande que cuentan en el documental la historia de la música de Jamaica, que Desmond Dekker, uno de los primeros cantantes de reggae, llenaba el estadio de Wembley sin ningún esfuerzo. Aunque este reggae era pensado exclusivamente para el mercado internacional, es decir, que ya no representaba a Jamaica. Por lo tanto, en la Isla se estaban dando diferentes giros, muchos de ellos enfocados en los nuevos acontecimientos y las nuevas corrientes de pensamiento que se tomaban el mundo desde principios de la década, como el Black Power. Ahora los mensajes de los compositores del reggae de la isla tenían mensajes

¹⁵ Refiriéndose a la nueva dependencia económica de Estados Unidos.

¹⁶ A mediados de la década de los 60.

¹⁷ Ver Sansone, L. 2000. *Os Objetos da Identidade Negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de Culturas Negras no Brasil*.

revolucionarios inspirados en el Black Power. Hasta el momento en que, como cuenta Mutabaruka, se dieron cuenta que la lucha del Black Power era una lucha política y que incitaba más que a la reivindicación del pueblo negro, a la inclusión de este en la sociedad occidental. Por lo cual se dio una búsqueda de algo que los representara más a fondo, lo que los llevo a encontrar personas que les dieron a conocer el mundo de *Rastafari*. Este momento es crucial, pues es cuando la música reggae y la cultura *Rastafari* se encuentran, una unión que el mundo no sabría desligar de aquí en adelante. Los músicos *Rastas* cantaban a la rebelión, mientras que el partido que se oponía a quienes mandaban en el país, el Partido Nacional del Pueblo encabezado por Michael Manley tomaba fuerza, debido a sus propuestas de erradicar la corrupción de la derecha en la isla y mejorar las condiciones de las clases bajas.

En 1972 sucedió un hecho muy significativo en el mundo del reggae, se filmó la película *Caiga quien caiga*, que narra la historia de un joven interpretado por Jimmy Cliff, que llegaba a Kingstown a intentar triunfar. Dicha película tuvo gran acogida en el mundo del entretenimiento, y al tener como banda sonora el reggae, fue uno de los principales precursores para que esta música se tomara el mundo (Historia de la música en Jamaica, 2002). Por lo que Cris Blackwell y su sello, pensaron en Cliff como la primera y gran estrella de la música reggae; esto no pasó por ciertas discusiones, entre Island Records y Jimmy Cliff, lo que llevo a la ruptura de su contrato. Blackwell en la entrevista que le hacen en el documental *Historia de la música en Jamaica* dice:

La marcha de Jimmy me dejó consternado, porque verdaderamente creía saber qué clase de disco, que tipo de imagen, que campaña publicitaria podría funcionar. Sencilla y básicamente, yo iba a transponer el personaje que encarnaba en la película (caiga quien

caiga), directamente al escenario... sin embargo justamente dos semanas después, Bob Marley entró por la puerta. (2002).

Marley había abierto una puerta que nadie imaginaba fuera a darse para la música de Jamaica. La industria de masas tenía su producto y la sociedad del ocio su adquisición. Un artículo, una imagen, una apariencia estética de ritmo suave y tranquilo; un legado reducido a producto, a campaña publicitaria. Bob tuvo la mejor intención: ser un profeta, llevar el mensaje de Marcus Garvey, de Haile Selassie y de Emmanuel Charles al mundo, muestra de ellos es la canción *War*, que no es más que una interpretación musical del discurso que Haile Selassie dio ante las Naciones Unidas en 1963, aunque no tuvo éxito, pues todo lo que tenía significado para los *Rastas* lo perdió rotundamente en la sociedad de masas. Los símbolos se transmutaron y lo que antes tenía significado sacro, ahora son simples representaciones estéticas de lo que los *Rastas* conocen como reggae-man.

El mercado percibirá la Cultura de Masas como un foco privilegiado de inversión. Para los economistas y sociólogos neoliberales, el marketing permite llegar a un gran público ansioso de un mercado dedicado al ocio y al entretenimiento. En esta situación, la sociedad de Masas es la sociedad de la inversión (Muñoz, 2005, p. 103).

Lo anterior nos habla de la posibilidad que existe, de transformar las culturas emergentes y que pueden llegar a ser de agrado para los jóvenes en productos y en inversiones. El marketing adecuado, el “tipo de imagen” y la “campaña publicitaria” de las que habla Blackwell, permitieron que el reggae tuviera acogida en los jóvenes ingleses y posteriormente en el mundo, lo que a su vez posibilitó y generó que los *Dreadlocks*, la bandera de Etiopia (los colores verde,

amarillo, rojo y negro), el león conquistador de la tribu de Juda, el consumo de Ganjah¹⁸ y una forma característica de hablar y de vestir, se transformaron en productos, para la adquisición. A continuación hablaremos de dicha simbología perdida.

2.3. El mundo simbólico *Rastafari*

2.3.1. Los *Dreadlocks*

Quizás lo que más impresionó estéticamente en ese entonces a la cultura de masas y que incluso hoy en día sigue impresionando, bien sea para el agrado o desagrado de quienes los observan son los *Dreadlocks*, su emergencia se sitúa en diferentes partes tanto temporal como territorialmente. Muchos lo asocian con un origen espiritual, otros con un origen religioso, y otros con un origen de intimidación bélica. Herrera rastrea los dreads hasta Etiopia, y nos dice que los *Rastas* empezaron a usarlos al ver fotos del pueblo etíope y de los guerreros MauMau¹⁹, además nos dice Edwin Velasco que:

Esto (los *Dreadlocks*) tiene su origen... en los guerreros africanos donde ellos tenían que recorrer grandes recorridos, largos tramos de kilómetros, y tenían que caminar al solo y al agua, y pues uno puede entender que no había muchas posibilidades de llegar todos los días y estar haciendo su higiene al cabello... digamos que eso ocasionó precisamente lo que son los *Dreadlocks* o el look enredado, porque estaban expuestos al sol y al agua. (Velasco, E, comunicación personal, 29/10/15).

¹⁸ Nombre que los *Rastas* le dan a la marihuana, relacionado al lugar de donde viene, el río Ganges.

¹⁹ Guerreros keniatas importantes en las luchas de independencia de su país.

Este origen representado en los guerreros africanos que en tiempos de guerra recorrían grandes kilómetros, lo que imposibilitaba estar arreglándose sus cabellos y sus barbas, está ligado a la intimidación que generaba en las guerras tribales y posteriormente en las guerras con Italia en 1896, ver al contrincante con el cabello largo y enredado como si fuese un animal salvaje. Su uso, en los primeros momentos de los *Rastas* podría asociarse a querer preservar una forma estética del guerrero africano que resistía las invasiones, así como ellos buscaban resistir

Otra de las concepciones que se tiene de los dreads es la espiritual, que asocia el tenerlos a una significación de fuerza interior en base al voto de los nazareos, “Los *Dreadlocks* son el sinónimo de fuerza del guerrero, porque nosotros tenemos prácticamente como máxima el voto del nazareno y pues esto nos dice que no debemos cortarnos el cabello” (Gómez E. Comunicación personal, 29/09/15). A esta interpretación también se le une la historia de Sansón narrada en los Jueces del 13-16 en donde Dalila le corta 7 guedejas o mechones de pelo, y este pierde toda su fuerza dada por Dios. Y junto a esta significación podemos encontrar también, una relacionada a que los dreads son una representación de la cabeza de un león en honor al león conquistador, y que de los mechones en los mechones de cabellos se le hace un tributo a Haile Selassie, para que guie y prime el camino del bien. La concepción más ortodoxa de los Boboshanti no habla de dreads, pues para ellos es una tradición que ha sido heredada por los sacerdotes africanos, el no cortarse el cabello y mantenerlo cubierto con un turbante. De esa forma se forman una lanas en el cabello, las cuales son en consagración a Dios.

Los dreads, ese nombre es en realidad jamaicano, pero como la cultura *Rastafari* como no es jamaicana, ni de América, sino que *Rastafari* es de África, entonces es una tradición en África, en los sacerdotes coptos de Etiopía. En el orden Boboshanti, no cortamos nuestro pelo ni nuestra barba, es nuestra tradición, entonces al no cortarlo y

mantenerlo guardado en el turbante, naturalmente se va a ir enredando, pero pues tampoco es que nosotros nos andemos haciendo peinados, porque *Rasta* como te digo no es eso, es una tradición... se conoce como el uso de lo que nosotros los *Rastafaris* llamamos lanas, y estas se diferencian de lo que llaman dreads, porque las lanas son las que tu separaste, las que tu guardaste para Jah²⁰, las que tú dices: esto es una lana porque yo soy una oveja de Jah. (Peña, A. comunicación personal, 05/10/15)

Aunque Herrera, muestra un fenómeno de los dreads en Jamaica que es rico en contenido político, ya que representa una *resistencia* a la imposición de la estética occidental, más específicamente nos dice que en Jamaica, al ser un país de influencia europea que buscaba homogenizar a sus individuos, mostrándoles el ideal de cómo debía ser “él” hombre, los individuos negros utilizaban su color de piel y su aspecto marginal para diferenciarse, pero los jóvenes de piel más clara no tenían como, por lo que los dreads empezaron a usarse en aras de que se les concibiese como en contra de la hegemonía dominante.

Pero los dreads, en su contacto con la mediatización y la industria de masas, se enfrentan a una pérdida de sentido. Hasta el momento hemos evidenciado cuatro concepciones de carácter significativo que dependiendo de la orden o de la forma como entienden los *Rastafaris* su cultura su concepción oscilar entre los cuatro y porque no, podría tomar aspectos y generar nuevos significados. Por medio de ellos, muchas personas se acercan al movimiento, lo conocen e incluso empiezan a investigar más a fondo qué significa. Pero otros tantos, quitan el significado de los dreads y mediatizan su valor, otorgándoles el carácter de una moda un tanto isleña, controvertida y relajada, “Este tipo de mediatización ha caído dentro de la industria cultural transnacional que busca apropiarse de las tradiciones simbólicas de las distintas culturas para

²⁰Hansing y Owens coinciden en que es una abreviatura de Jahweh (Jehová).

insertarlas en el mercado, desvalorizando su significado” (Contreras, 2014). Por esta mediatización, los *Rastas* dejaron de concebirlos como una medida esencial de su apariencia, por lo que ahora es muy común escucharlos decir, “no todo *Rasta* lleva dreads, ni el dreadlock es un *Rasta*”. (Gómez, E. comunicación personal, 29/09/15)

2.3.2. Las Banderas

Otro de los símbolos más fuertes de los *Rastas* son las banderas de Etiopia, las cuales tienen tres significados básicos y un entramado de significaciones sacros para los Boboshanti de gran importancia dependiendo de qué figura tenga en el medio y en qué orden estén los colores. La significación más común entiende el color verde como la fertilidad y la naturaleza africana; el dorado o amarillo representa la riqueza tanto material como espiritual de África y el rojo la sangre de los guerreros que han caído cumpliendo la misión de *Rastafari* y de los africanos que murieron en épocas de esclavitud y de colonización. “Los colores son el rojo por la sangre de los mártires que murieron, el amarillo es la riqueza espiritual que tienen las tierras Etíopes y el verde pues representa lo mismo, la naturaleza como tal, la creación de Jah” (Gomez, comunicación personal, 29/09/15). La siguiente significación es la totalidad de la bandera como un clamor constante de las ansias y el anhelo por la repatriación del pueblo negro a África, o a Etiopia.

Como ya habíamos mencionado para los Boboshanti las banderas tienen significaciones sacras más fuertes, para ellos son las predecesoras de todo acto santo como entrar al tabernáculo, la celebración del Sabbath o los aniversarios de su congregación, la bandera de etiopia es usada junto a otra que tiene en la parte superior el rojo, en la mitad el negro y en la parte inferior el verde, y entre las dos tienen los símbolos del león, la corona, la R (de rectitud) y las estrellas

negras de cinco puntas²¹. Tras la transmutación de la cultura *Rasta* en producto, la bandera se asocia únicamente al mundo del reggae, pierde el sentido de revalorización de África y se transforma en algo para llevar a los conciertos o una forma de vestir de manera relajada y un tanto hippie.

2.3.3. El León Conquistador

El tercer símbolo de los *Rastas* es el león conquistador de la tribu de Juda, este se encuentra situado en la iconografía *Rasta* por una simple razón, linaje real. El Rey David, padre del Rey Salomón, era perteneciente a la tribu de Juda, tribu a la que Jacob le entregó como símbolo el león, y a su vez sabemos ya la relación que se encuentra expresa en el *Kebrá Nagast* sobre Salomón, Menelik I, y Haile Selassie, como dinastía. Además de esto, el león se muestra iconográficamente como el poseedor de la fuerza, símbolo de dignidad, de victoria, de lucha perpetua y de exaltación de la virilidad (Cirlot, 1993, p. 189-190).

Se hace referencia al león desde Génesis hasta salmos pasando por las Revelaciones sin dejar de lado que éste, fue el sello oficial utilizado por Selassie y sus predecesores y había sido el emblema del pueblo de David. Dennis Forsythe señala que de los doce sellos registrados hasta ahora en la familia imperial etíope, varios muestran al león con una cruz colgada al cuello o con una bandera de Etiopía. Curiosamente este emblema se repite constantemente entre los simbolismos *Rastafari*. Y curiosamente también el emperador Selassie se hacía llamar «El León Conquistador de Judá» o «El Hombre-León del Monte Sión». Por todo lo anterior el león simboliza el regreso a Etiopía. (Herrera, 1995, 117).

²¹ Cabe hacer la aclaración de que la estrella de 5 puntas es diferente al pentagrama invertido que da muestra de los rituales satánicos, pues esta representa la verdad y los 5 libros del pentateuco, además del sello de Salomón.

Por lo cual el león conquistador, tiene en los Ratas una significación profunda, debido a la asociación que se hace con los reyes de Etiopia, entre ellos, Haile Selassie. Mientras que en la cultura de masas se ve simplemente como un símbolo de la música reggae, de algo que suena en sus canciones y que no tiene ningún contenido o significado, sin tener en cuenta que para los *Rastas* de verdad, este símbolo entabla una relación con quien ha venido a reivindicar su papel en el mundo; transformándose de esta forma, en un símbolo de identidad africana.

2.3.4. La Ganjah

El ultimo símbolo que trabajaremos es quizás el ámbito más controversial y con el que más recelo tienen los *Rastas*, el uso de la Ganjah (marihuana), tiene esta denominación principalmente por el lugar de donde se suponen viene la planta, Ganges, un rio en la India. Aunque por lo regular se asocia en consumo de esta sustancia con los *Rastas*, no son extraños los estudios que ubican el uso de la planta medicinal, hace más de 5mil años, en la china y en la India con un uso religioso²², de igual forma tras la llegada de los esclavos a Jamaica llego la planta medicinal y fue utilizada de diferentes maneras, Herrera nos dice: “ya ha sido (la Ganjah) utilizada por el común del pueblo jamaicano desde hace mucho tiempo para la cura de diversas enfermedades” (1995, p. 120) refiriéndose a tratamientos simples que se hacen en la isla para el dolor de cabeza, sarpullidos, reumatismos, trastornos estomacales, asma, y más recientemente para el cáncer.

La significación que el *Rastafari* le da a la Ganjah es de carácter espiritual, pues lo induce en un Estado de meditación que lo puede llevar a alcanzar una relación con Dios, el cual llaman

²² Ver: Ramos, J. & Fernández, R. *Uso de los cannabinoides a través de la historia*, p. 19-30.

I-an-I. Sin embargo no es este el único uso que le dan a la planta, esta es utilizada también como alimento, bebida y como aceite, por lo que para los *Rastas* no es simplemente una droga, sino que es una planta santa al servicio del hombre. Además esta significación tiene también una justificación en sus escrituras situada en el Génesis 1:29, donde Jah, le da al hombre toda planta sobre la tierra que dé semilla, para su uso, como la Ganjah crece del suelo y es natural, es enviada por Jah para su beneficio. “La Ganjah es como el aceite que prende la lámpara en un momento de oscuridad, es esa luz que ilumina un camino en un momento oscuro, o de tribulación” (Peña, A. comunicación personal, 05/10/15) De este modo cabe entender dicha planta como algo constitutivo de la cultura *Rastafari*, no simplemente como droga, pues como nos dice Andrés Peña, la entienden como una ayuda espiritual, no es simplemente algo para divertirse, ni un producto que se vende o se compra. Sin importar que para las personas de la cultura occidental, pueda parecer un vicio. Edwin Velasco nos ayuda a entender esto cuando nos dice:

La Ganjah es una planta sagrada que precisamente ayuda a establecer un contacto espiritual y si para nosotros, digamos para quienes viven fuera de esa cultura, claro lo ven como una droga porque no es natural el consumo de la Marihuana, pero para quienes están dentro de la cultura es algo autóctono, es como si fuéramos a decir entonces que vamos a juzgar a los indígenas porque consumen Yagé, cuando es un vehículo precisamente también de contacto espiritual, es igual. La Ayahuasca es un vehículo también de contacto espiritual, la Marihuana del *Rastafarismo* también ahí no hay posibilidad de hablar de la Marihuana como una droga, ahí no hay posibilidad de entonces fumar Marihuana para consumir o inyectarse, todo ese tipo de cosas no... Ahí no hay posibilidad de eso porque precisamente ya está muy arraigado a la cultura y

entendido como algo muy natural, cuando se ve con otros lentes y con otros ojos se convierte en una droga, pero desde la cultura no hay posibilidad de entenderlo de esa manera (Velasco, E. Comunicación personal. 28/09/15).

Esta argumentación nos trae al recelo de dicha planta por parte de los *Rastas*, pues el consumo ilícito, por ocio y diversión de esta, se ha dado en todas partes del mundo, derivando e incentivándolas persecuciones a ella, a quien la consume y a quien la cultiva, de tal forma que el uso sacro de la Ganjah se ve limitado por la intención de coacción de la policía. De igual forma la simbología de esta planta se ha transformado en los jóvenes, pues usan la hoja del cannabis en su ropa o en accesorios, como símbolo controversial que los identifique con el consumo y hacerse una imagen de lo que los *Rastas* llaman Bad Boys, o chicos malos.

Si bien argumentamos que Hebdige (2014), incurre en error al mantener su pensamiento sobre la cultura *Rasta*, pues primero la trabaja simplemente como una subcultura y segundo porque no profundiza en el entramado de concepciones y de creencia de la cultura; hay que reconocer que tiene algo a favor y es que, si bien, nosotros solo hemos mencionado la pérdida de sentido que ocurre con la introducción de los símbolos *Rastas* en los mass media. Esto no solo implica la pérdida de los símbolos Africano y jamaquinos, sino que, como lo muestran los estudios culturales de la escuela de Birmingham, se da también la pérdida de identidad de las clases trabajadoras, ya que la vida del sujeto se centra en reforzar una realidad banal, un algo que no entiende.

Ahora bien, el objetivo de este capítulo, era en una primera instancia demostrar en qué consistía la cultura *Rastafari*, sus simbologías, su creencia más fuerte y su paso a una cultura de masas por medio del Reggae. Pero existía un objetivo oculto, este era sacarla del estigma de una simple subcultura o cultura juvenil en el que ha vivido, puesto que si bien, en su introducción en

el mercado, tomo esa forma²³, no es su transfondo. Pues como ya lo hemos demostrado anteriormente, nace de una lucha social, dándole forma y siendo la consolidación de varios fenómenos de inconformidad negra. Trayendo en ella misma, todas unas formas de vida, que se sintetizan en el ser *Rastafari*.

²³ A ese sujeto que adopta la apariencia de *Rastafari*, escucha reggae y utiliza sus símbolos, optaremos por llamarlo Reggae-man.

CAPITULO III

Prácticas de *Resistencia* en la cultura *Rasta*

*Hasta que los derechos humanos no sean garantizados por igual
a todos sin excepción de razas esto es la guerra
Hasta ese día el sueño de paz duradera la ciudadanía mundial
y las leyes de la moralidad internacional
seguirán siendo nada más que una efímera ilusión
para pedir pero nunca obtener...*
*Rey Haile Selassie (Discurso ante la ONU en 1963) y
difundido por Bob Marley en la canción War.*

En este capítulo trabajaremos cuatro apartados concretos, en el primero identificaremos la concepción que los *Rastas* tienen de la cultura occidental, para de esta forma entender las concepciones del mundo que se manejan dentro de la cultura y de igual forma entender las practicas que intentan llevar a cabo, en un intento por auto-determinar su estilo de vida. La segunda consideración, que llevaremos a cabo tendrá que ver con la forma de organización que manejan las culturas *Rastafari* y en general todo el movimiento. En un tercer momento, indagaremos sobre los hábitos alimenticios de los *Rastas* y la importancia que la cultura le adjudica a dicha práctica. En cuarto y último momento, encontraremos como los *Rastas* por medio de la educación de sus hijos intentan preservar su cultura, sus costumbres y sus pensamientos, diferenciando la educación *Rasta* de la de Occidente

3.1. Prácticas de *Resistencia* en *Babilonia*.

Ya en el primer capítulo de este texto, buscábamos dar cuenta de que las culturas, por medio de sus prácticas, de su simbología y de sus creencias podían generar procesos de *resistencia* en oposición a diferentes formas del poder que se le presentaran como coercitivas de su acción y de su autodeterminación. En este texto hemos decidido centrar nuestra atención en la cultura *Rastafari*, para dar cuenta, como un grupo de personas, guiadas por un aparato de creencias y de simbologías, engendran en sí mismas, en sus hábitos, en sus pensamientos y en su *ethos*, unas concepciones que buscan resistirse al sistema capitalista. Siguiendo este punto de vista, podríamos decir que la *resistencia* en la cultura *Rasta* surge, principalmente de la lucha que se da en los esclavos por su libertad. Como ya lo hemos mencionado antes, la cultura *Rastafari* tiene sus raíces en los esclavos africanos, que empezaron a luchar en Jamaica por su liberación, corriendo entre ellos el rumor sobre la tierra africana que no había sido colonizada. Alejandra Larenas, citando a Clinton y Murrel, nos dice:

El *Rastafari* surge con una herencia histórica en la que cientos de miles de descendientes de africanos fueron sometidos bajo una cultura y tradición de docilidad y servidumbre. Por lo cual resulta plausible enunciar que el movimiento emerge de la conciencia social, política y religiosa de quienes encuentran su autoafirmación e identidad cultural en África (Larenas, s/f, p.2)

Además Herrera plantea que “desde el inicio de sus manifestaciones más claramente definidas, a fines de los años cincuenta, los *Rastafari* han sido genuinamente antiimperialistas, anticolonialistas, antirracistas, antirrepretores y antiexplotadores” (1995, p. 110) Una de las creencias de mayor significación que se da en la cultura, para esta época, es la creación de una de

las metáforas que más nos interesa expresar, pues nos muestra el culmen de la separación entre los *Rastas* y los sistemas tanto políticos como culturales de Occidente, uniendo así, todo su desprecio a los hombres blancos y a los sistemas que los mantuvieron cautivos, con la referencia de *Babilonia*, de esta forma, el concepto bíblico, encarnara todo a lo que los *Rastas* se oponen. Esta representación la utilizan los *Rastas* para entender su entorno, para diferenciar lo que desde su perspectiva, le hace daño al mundo.

Esta es quizás una de las concepciones más unificadas de los *Rastas*, pero que más facetas muestra, pues a través de ella expresan la maldad y creen que es experimentada en el mundo en diferentes aspectos. Una de las expresiones culturales para referirse a las fuerzas que actúan en contra de los hombres de Jah o *Rastas*, lo que implica un rechazo a los valores e instituciones que intenten limitar, desacreditar o falsear, la vida que intentan llevar. Desde esta concepción, encontramos que “el mal” no es una fuerza metafísica, sino que se da en el mundo a través de las acciones humanas que buscan controlar o dominar a los demás. “*Babilonia* es cualquier sistema de ideas e instituciones que constituya una cultura en la cual las personas estén oprimidas y alienadas de Jah y de la realidad vitalizante y autoafirmativa del *Rastafari*” (Larenas, s/f, p. 6). Por lo cual, podríamos decir que cualquier sistema que pretenda hacer del hombre, un algo que no es, que lo obligue a seguir unas formas estructurantes de vida por medio de la hegemonización de los valores y pensamientos de una sociedad, entra a ser *Babilonia*.

Si bien *Babilonia* en una primera instancia, se entiende como la manifestación del mal en contra del *Rasta*, este concepto entra en mayor exaltación cuando se habla de algunas “instituciones o regímenes políticos, cualquier individuo o cualquier sistema social que resulta una amenaza para las personas en sentido general” (Larenas, s/f p.14). Por lo que el *Rasta* encuentra la mayor expresión de *Babilonia* en los Estados que, en su búsqueda por hacerse con

los diferentes monopolios, tanto naturales como económicos, destruyen o invaden cualquier otra nación. De esta forma, Inglaterra por su dominio sobre los esclavos en Jamaica, y Estados Unidos por su dominación económica después de la independencia, se muestran para el *Rasta* como la mayor representación de *Babilonia*. Otra significación del término se da en la vida comunicativa, en el manejo de la información, pues para el *Rasta* la historia de la biblia occidental es una historia tergiversada, cambiada y hurtada, por parte del Babilón. Frente a esto el sacerdote Yesid nos cuenta:

La biblia que la iglesia occidental, la iglesia blanca leen, en realidad fue robada de África, fue tomada de nuestros antiguos escritos y fue tergiversada y cambiada, es decir, la historia africana fue convertida en europea, la historia negra se convirtió en blanca, ellos tomaron a todos esos patriarcas, Isaac, Jacob y todas su generaciones venideras, los pusieron blancos y los ubicaron en otro lugar, y les cambiaron sus tradiciones, para acomodar esa tradición africana a sus intereses. (Comunicación personal, 05/10/15)

Aunque no solo entra este aspecto, pues podemos encontrar también un desagrado en la forma como los mass medias han mostrado la cultura *Rasta* y la han desprestigiado por el mundo, con diferentes técnicas de manipulación, tergiversación y bloqueos, lo que impediría que los hombres y en especial los hombres negros conocieran sus raíces africanas y ancestrales, de tal forma que posibilitaran la pérdida de las identidades negras. De esta forma encontramos que para los *Rastas* un tipo de *resistencia* también es “no dejar que (la cultura *Rastafari*) sea permeado por todo ese tipo de cosas que como lo llama el mismo movimiento, *Babilonia*, que quiere venir a imponer sistema políticos, formas de ser, cambiar percepciones” (Velasco, E. comunicación personal, 28/09/15). De tal modo que también entra a ser una *Resistencia* el impedir que los valores, costumbres y pensamientos *Rastas* sean remplazados o transformados por *Babilonia*.

El uso despectivo del término *Babilonia* en los *Rastas* implica a su vez un intento por neutralizar dichas fuerzas alienantes, lo que no simplemente implica una deslegitimación de las entidades del Estado, sino también de los valores que intentan promulgar, la competencia económica, las practicas individualizadoras y el antropocentrismo contemporáneo, e impedir su intento por controlar al hombre en toda la diáspora africana²⁴. En consecuencia el estar en contra de *Babilonia* implica, para el *Rastafari*, enfrentarse o separarse de las múltiples formas en las que se expresan las relaciones de poder en la sociedad occidental, evidenciando como representación de su *resistencia* distintas prácticas en cuanto a organización, alimentación, salud, educación, economía y estética, que trabajaremos seguidamente.

3.2. I-an-I²⁵, Principio organizacional cultural en los *Rastafari*

Una pregunta común cuando hablamos de *resistencia* es preguntarnos por las formas en las que se organizan los sujetos en el interior de su grupo. Si tienen líderes o voceros que funcionen como representantes. Imaginamos dinámicas jerárquicas en las que unos sujetos escogen a otros para tomar sus decisiones o para que tomen la voz en las discusiones más frecuentes. Cosa que habitualmente no sucede en la comunidad *Rastafari*, esto debido a una concepción arraigada en las bases del pensamiento *Rasta*, el vocablo: I-an-I.

Herrera sitúa el origen del vocablo en la intención de los *Rastas* en Jamaica para retornar su identidad como africanos. (1995, p.119). En lugar de aprender el inglés tal cual, en Jamaica se desarrolló el criollo Jamaicano, el cual debido a las intenciones de los *Rastas* sufrió varias intervenciones. El pronombre usado en esa época era el *Mí*, derivado de la pronunciación inglesa

²⁴ La diáspora africana hace referencia a todo el mundo fuera de África.

²⁵ Para los *Rast* significa yo y yo, es utilizado para referirse a que *Jah* está en cada uno de los hombres.

Me, en lugar del Yo como primera persona. Un ejemplo que Herrera nos da es: “Mi tengo un libro”. Esta forma de expresarse daba muestra para los *Rastas* que aun habían rasgos de servilismo, de sumisión y de autodegradación, en los descendientes de esclavos, por lo que se empezó a dar, en aras de afianzamiento propio, el uso del Yo, en los *Rastas*.

El deseo de asumirse como sujetos ha llevado a una amplia utilización de la primera persona del pronombre personal y a la invención de varias palabras a partir de ella en donde la primera persona del plural pasa a ser yo-y-yo (I and I)... El sonido de la palabra I (yo) es utilizado en una infinidad de maneras que constantemente recuerdan al *Rastafari* su individualidad y su identidad con la divinidad. Así, *Rastafari* es pronunciado *Rastafari I* (Cavalcanti: 1985: 127).

Esta concepción simplemente denota la parte inicial del vocablo, la expresión del I como un intento de auto-reconocimiento como ser que no estaba ni subyugado ni alienado. Sin embargo, la otra parte, es de una concepción más religiosa, el an-I implica una estadía de lo divino en el hombre. Jah está en todos los hombres, por lo cual todos los hombres tienen algo de divino en sí. Esto conlleva a que el hombre, en todo momento tenga una relación entre lo divino y su persona.

Ese dios que mora en lo celeste, pero que viene a manifestarse en uno, porque por allá no se puede ver, por allá como habla como lo escuchan, entonces tiene que venir aquí a morar en nosotros, para que nosotros hablemos y así lo puedan escuchar. Entonces es un dios vivo, eso es I-an-I (Peña, A. comunicación personal, 05/10/15).

Lo que realmente nos importa de la concepción de I-an-I es el contenido de igualdad que trae intrínseco, pues todos los hombres al tener una conexión interna con Jah y al estar este con

cada uno de los hombres, da origen a una igualdad física, y moral entre todos. Lo que conlleva al final a que no exista la necesidad de la centralización del poder, sino que en esa unión entre el hombre y su Dios, cada uno pueda tomar sus decisiones, pues tiene lo que los *Rastas* llaman una guía divina en ellos mismos. Sin obstáculos ni intermediarios, lo que posibilita que cada hombre tenga la verdad, en el mismo, para guiar su camino, simplemente teniendo en cuenta los valores e ideales *Rastas*. “Toda orden obedecida por los *Rastas* viene de ellos mismos y su interacción con Jah. “Es por eso que “I-an-I” es expresión de la unidad entre dos o más personas y entre cada persona con Jah” (Larenas, s/f, p. 6-7). Lo que a su vez genera en los pensamientos *Rastas* una idea de unidad, y no simplemente entre ellos, sino con los otros individuos de la sociedad, no argumentando que todos deban ser *Rastas*, sino una preocupación por que el hombre sea libre y recupere el sentido comunitario, que le ha hecho perder la individualidad que propone el mundo occidental.

Si se recurre al significado del I-an-I, no será difícil visualizar que la unidad entre el sujeto y Dios, que no es más que decir que en cada persona hay parte de Dios, es una manera también de plantear la necesidad de unidad de la Humanidad que será dada a través del amor, el respeto, la libertad, etc. Es decir, cada uno de estos conceptos gira en torno al eje central de la doctrina del *Rastafari*. Al reclamar estos valores para todas las personas el *Rastafari* funciona como un símbolo social, pues va más allá de lo puramente individual. No sólo se trata de lograr la unión dentro del movimiento, que está de más decir es un objetivo necesario para llegar a otro más abarcador, sino de unir a todas las personas (Larenas, s/f, p. 13).

Con todo lo anterior podríamos decir que la organización en las comunidades *Rastas* se da desde la individualidad, las decisiones de la vida privada son tomadas por el hombre en lo que

llaman razonamiento interno con Jah (Sacerdote Yesid, comunicación personal, 05/10/15). De esta forma, las decisiones que se toman en torno a las diferentes comunidades establecidas entran en la misma dinámica, un razonamiento entre los hombres que hacen parte de la comunidad, todos desde el mismo lugar, haciéndose un ejercicio totalmente horizontal, con la intención, primero, de respetar los lineamientos de las escrituras sagradas, y posteriormente dar solución a los problemas sociales.

De este modo, los hombres *Rastas* no acuden a ningún representante, ni a ninguna elección para darle el poder de decidir sobre sus vidas a otros. Por eso los *Rastas* deciden no participar en *la política*, actuando simplemente en la organización interna de sus comunidades o lo que llamamos anteriormente *lo político*, pues para ellos tiene más significación esa actividad que los representa a ellos mismos en su comunidad, que sufragar en la sociedad occidental, en donde su forma de pensar y sus necesidades no son tomados en cuenta. Entendiendo de igual forma que el Estado social de derecho, no es más que otra faceta de la *Babilonia* que oprime y no los deja desarrollar su forma de vida africana.

En sentido general se manifiesta un distanciamiento con respecto a las estructuras sociales y políticas establecidas, las cuales no reconocen como vías válidas para ser representados. Este suceso se debe, entre otros elementos, a las ideas fundacionales del movimiento, vinculadas a los dogmas de la doctrina *Rastafari*, los cuales dificultan la participación del individuo *Rasta* en instituciones de esta índole. (Larenas, s/f, p.17).

Por ende podemos encontrar en los *Rastas* un gran desapego, a todas las figuras de autoridad que instaaura el sistema, desde los políticos hasta los docentes autoritarios en el aula, pasando por los policías y militares. El *Rasta* asocia todas estas figuras de autoridad coercitivas

como extremidades de *Babilonia* que tiene como primer objetivo, controlarlos y manipularlos, de tal forma que no puedan llevar a cabo su intención de vivir de forma africana.

3.3. Comida Ital

Uno de los mayores fundamentos que intentan cuidar los *Rastas* en sus vidas y que los diferencia de la vida occidental, es la concepción de una vida sana y de carácter natural, en oposición a la vida artificial y dañina de *Babilonia*. Por lo cual sus prácticas van todas enfocadas a la sanidad del cuerpo, pues este, es casa del espíritu y donde Dios hace contacto con ellos; “es de cuidar el templo, cuidar el cuerpo de uno, porque realmente dicen que para que Dios habite en uno debe ser un cuerpo digno” (Honorable profeta John, comunicación personal, 05/10/15). Los *Rastas* entienden que una de las bases de ese cuerpo limpio es la alimentación.

Las principales equivocaciones que se genera al hablar de los hábitos alimenticios de los *Rastas* es asociarlos al vegetarianismo o veganismo, pero ellos argumentan que no son nada de esto, que su alimentación es *Rasta*, con unas concepciones y unas justificaciones propias: “la gente piensa que los *Rastas* somos vegetarianos o veganos, o somos esto y lo otro, nosotros no, nosotros lo que somos es *Rastafari*, en general” (Peña, A. Comunicación personal, 05/10/15). La dieta *Rasta* la han nombrado Ital food o comida natural. Esta varía en pequeños detalles, dependiendo de lo ortodoxo o no, que pueda llegar a ser el grupo. En una primera instancia consta de una dieta totalmente libre de carne de cerdo, de mariscos, de frutos de la vid, y el vino de sidra, esto como requerimiento esencial en todos los *Rastas*. Posteriormente, la congregación Nyabingi, al dar sus estatutos, determina que tampoco mancharán sus alimentos con sangre, por lo que eliminan así de su dieta los animales, preservando únicamente el pescado, el único

requerimiento es que la cabeza del pez no sea más grande que la palma de la mano, pues los peces más grandes son relacionados con los babilonios, que se alimentan de sus iguales. Esto junto con la eliminación de productos manufacturados o industriales, con químicos y preservantes, para intentar evitar que el cuerpo se contamine y empiece a llevar una dieta autodestructiva para el organismo y para el cuerpo.

Algunos de los alimentos que se encuentran en la dieta *Rasta*, si bien no son generales en la cultura, pues en parte, dicha dieta depende del lugar donde este situada la comunidad, son: el plátano, el coco, algunas plantas y otros granos enteros (Sánchez, 2014). Otro de los componentes de la cocina *Rasta* es la Ganjah, la cual es utilizada, como té o como especia, para lograr que las comidas tengan un sabor propio y diferente, este uso viene desde Jamaica (Herrera, 1995), por lo que hay que apartar su uso, en los hábitos alimenticios *Rastas*, de la nueva corriente culinaria de cocinar con cannabis, con fines de ocio.

Esta dieta tiene dos justificaciones, una de ellas de ámbito netamente religioso y el otro relacionado a las condiciones sociales de Jamaica en el siglo XX, en la cual los *Rastas* de la isla transformaron su desventaja económica y su imposibilidad de acceder a ciertos productos en una dieta que los alimentara y diera salud a sus cuerpos para, de ese modo, romper con la cadena que había en las poblaciones pobres en Jamaica: “mala alimentación-desnutrición-enfermedad-hospitales” (Cavalcanti, 1985, p.127). Mientras que las personas de bajos recursos que no eran *Rastas* morían, los pertenecientes a la cultura tomaron lo que tenían a la mano y lo transformaron en una dieta a base de frutas y vegetales que los mantuvieron sanos. Por lo tanto, en la actualidad el *Rasta* intenta preservar la costumbre de alimentarse primero con bajos ingresos y segundo de forma natural y nutritiva.

En oposición a *Babilonia*, los *Rastas* deciden no comprar comida proveniente de grandes multinacionales, ni productos con concentración de químicos; por el contrario, buscan apoyar los productores locales cuando no tienen la posibilidad de cosechar su propio alimento, de tal forma que ayudan a los campesinos de la zona, mientras procuran que su dieta siga siendo de carácter orgánico (Sánchez, Y. 2014). La justificación bíblica es en base al bato del nazareo, en donde se le impide al hombre, como ya lo habíamos mencionado, manchar su cuerpo con sangre, o beber frutos de la vid. Además de ello, varias referencias bíblicas que impiden que los hombres causen daño sobre la obra de Dios, de tal forma que preserven las tierras y los animales que él les ha encomendado. Entre ellos están: Romanos 3; 19-25, Números 6; 1-21, Isaías 1; 16-17 y Proverbios 15-17, entre otros.

El cuidado es una máxima en la cocina *Rastafari*, un sagrado don que ha de estar presente desde que prepara hasta que se sirve la comida. Los *Rastafaris* se enorgullecen de la pulcritud de sus cocinas, utensilios y alimentos durante la preparación de la comida. Antes de cocinar, es un signo de pureza y acercamiento a Jah lavarse por completo como vía de purificación del cuerpo y el espíritu. Las verduras usadas también deben quedar limpias, sobre todo de seres orgánicos. (Sanguino, J. 2010).

Esto nos muestra que para el *Rasta* la comida no es simplemente un alimento que provee energía al cuerpo, como se ve en la sociedad occidental, sino que es una forma de purificar y de trabajar el cuerpo, además ya sabemos la importancia que tiene un cuerpo sano como templo de Jah en la vida de los *Rastas*. Lo más importante desde nuestra perspectiva en la dieta *Rasta*, es que intenta evadir, bajo sus doctrinas religiosas y sus tradiciones construidas en Jamaica, las dinámicas de mala alimentación que se han dado en la cultura occidental, en donde, por el consumo y la propaganda, se ha descuidado la salud, sin contar con los daños que generan los

alimentos alterados genéticamente, o los químicos que se utilizan para la producción; primando desde la perspectiva neoliberal, la producción en masa, en vez de la calidad de sus productos y la degradación de la salud que puedan generar en quienes los consumen. Los *Rastas* intentan romper con ese paradigma en su vida, transformando así las formas de alimentación en prácticas de *resistencia*, en donde se plantea no apoyar, desde un consumo consiente y responsable, las grandes industrias que intentan monopolizar el mercado, dejando por fuera a los pequeños productores, sacándolos del mercado con una producción llena de químicos y preservantes dañinos. De esta manera, los hábitos de alimentación que usa la cultura, son un intento por permanecer fuera del *Babilonia*, mantenerse sanos, no dejarse llevar por la propaganda ni por los nuevos productos que salen al mercado, atacar la desnutrición y la mala alimentación, de quienes están a su alrededor.

3.4. Salud *Rasta*

Si bien este tema tiene bastante que ver con el anterior, pues gran parte de la salud *Rasta* depende de su alimentación y ambas tienen un complemento importante en el uso de la Ganjah, sufren de igual forma un impedimento por la ilegalidad de dicha planta. En nuestro encuentro con los miembros de la cultura, pudimos evidenciar dos cosas con respecto al tema, la primera sobre la concepción herrada y doble moralista de la sociedad occidental en cuanto al uso de la marihuana y la segunda, el uso medicinal de la Ganjah en su vida diaria, como son los procedimientos y para que enfermedades o dolores la utilizan.

Los *Rastas* sienten que *Babilonia* ejerce una coacción contra la Ganjah sin argumentos válidos, pues para ellos, al permitir que se consuman varios productos altamente químicos que

destruyen a las personas, como el alcohol o el cigarrillo; y que se prohíba el consumo de una planta que crece de la tierra y que es medicinal. No tiene otra explicación que la ignorancia o el querer mantener ciegas a las personas, para que sigan por un camino de vida artificial y no encuentren un camino más armónico con la naturaleza. Andrés Peña nos cuenta su punto de vista:

Entonces hay algo que es importante y es que el mundo tiene doble moral con la Ganjah, porque permite el consumo de alcohol y de cigarrillo que son productos químicos que te matan, pero la santa planta sí la prohíben siendo natural. (Peña, A. comunicación personal, 05/10/15).

El segundo concepto es el uso de la Ganjah en la salud, esta se da por medio de ungüentos, cremas, lociones, aceites y bebidas, con las que los *Rastas* intentan trabajar internamente sus dolencias y las de los niños, para de esta forma evitar ir a un hospital a ser tratados con productos químicos. Si bien la marihuana no es el único componente de la medicina *Rasta*, pues usan diferentes plantas naturales, como el anís, el apio, el diente de león, el hinojo, la sábila, la canela, entre otros; si compone la base esencial.

Aquí hay ciertas bases, ciertos conocimientos que han sido heredados... hoy en día cuando mi hijo se enferma, digamos, le da fiebre, gripe o algo, yo ya puedo manejar eso en casa, en otros lugares hay unos *Rastas* que realmente a través de la alimentación saludable, a través del extracto de plantas y de otras cosas naturales, tiene medicina, tienen centros de curación, tienen centros para tratar el cáncer y ese tipo de cosas, esas personas están en Jamaica y llegado el caso, uno puede ir allá con ayuda de la comunidad. (Roa, J. comunicación personal, 05/10/15).

Hay un tercer aspecto en la salud *Rasta* y tiene que ver con la salud mental de los hombres, esta se logra en armonía con el mundo llegando a un Estado de meditación llamado Irie, en el que se entra a una triple comunión entre el hombre, Jah y la creación de Jah (Iration). Esta meditación es importante para el *Rasta*, pues preserva su comunión con el todo, de tal forma que el *Rasta* esté libre de las tensiones que le propone el Babilón. No es un secreto que la mala alimentación a la que lleva la comida basura y los transgénicos tienen repercusiones en la salud del hombre, es por ello que la primera *resistencia* en cuanto a la salud *Rasta*, es una buena alimentación “*Rastafari*, sabe que una dieta balanceada mantiene un cuerpo balanceado, así se obtiene un sistema inmunológico apto y una mayor fortaleza para combatir” (O.R.CH. 2007.). El segundo aspecto lo podemos encontrar en la prohibición interna de medicamentos y de tratamientos de la medicina occidental, remplazándolo con medicina ancestral en pequeñas dolencias comunes, como los sarpullidos, los dolores de cabeza, las fiebres, los dolores de estómago o las gripes.

3.5. La educación *Rasta*

En cuanto a educación, encontramos en la cultura *Rasta* dos aspectos en los que se trabaja dicho tema. El primero y que no trabajaremos a fondo es la educación de quienes desean ser sacerdotes en las diferentes congregaciones, esto no lo llevaremos a cabo ya que en su gran mayoría todas las congregaciones tienen su forma propia para dicho propósito, en algunas hay que ir a Jamaica; otras simplemente se educa en el país en el que se habita y se va a su coronación como sacerdote en la Isla. El ejemplo que trabajaremos en este aspecto es la EABIC, quienes tienen las puertas abiertas a todo aquel que quiera aprender sobre la doctrina,

posteriormente deben tomar sus estudios como sacerdotes para al finalizar ir a Jamaica para ser reconocidos como sacerdotes (Sacerdote Yesid, Peña, A. Roa, J. comunicación personal, 05/10/15). Este aspecto es reconocido simplemente en su comunidad, pero no tiene implicaciones en su forma de auto-determinarse, simplemente es cuanto conocimiento de las escrituras y de los rituales se posee.

El segundo aspecto, que sí interviene fuertemente en la autodeterminación de los *Rastas* es la educación de los niños. Si bien es de libre elección, lo que los *Rastas* intentan desarrollar es una educación propia que posibilita la preservación de las concepciones y tradiciones de la cultura. En este punto hay dos consideraciones importantes, la primera es si se decide que el niño sea educado exclusivamente en los pensamientos *Rastas*, enseñándosele a leer y escribir para que pueda hacer sus razonamientos sobre la cultura

Dentro de lo general, nosotros y nuestros hijos aprendemos de la misma forma a leer, a escribir, porque en nuestro reino manejemos un orden ceremonial de la lectura de los salmos, de la lectura de la biblia dentro de esta escuela (Roa, J. comunicación personal, 05/10/15).

En esta concepción existe la posibilidad de que cuando el niño crezca, decida no ser parte de la congregación, lo que significaría que no tiene las bases para competir en el sistema, pues su educación no está avalada, por los ministerios de educación, ni por ninguna escuela oficial. El otro aspecto, que generaría problemas, es la incursión de los jóvenes en los colegios, de esta forma, se corre el riesgo de que los niños aprendan simplemente las doctrinas y conocimientos de Occidente, dejando de lado los conocimientos y las tradiciones de la cultura propia.

Desde esta perspectiva, en el congreso que se desarrolló en Chile²⁶ con los vicepresidentes de la Orden Nyabingi y de la EABIC Boboshanti, se estipula la creación de una escuela *Rastafari*, o por lo menos una escuela para la comunidad que sea avalada por la constitución del país: “Si deseamos establecer un centro educativo con principios *Rastafari*, debemos hacer un estudio de las libertades que nos ofrece la constitución del país en que vivimos. Para asegurar un buen presente y futuro de los niños *Rastafari*” (Cuaderno de cultura e informativo, O.R.CH). De este modo, se busca desarrollar dos cosas, primero que el niño *Rasta* aprenda el conocimiento que se supone debe adquirir en una escuela, con los ojos de su comunidad y en segundo momento pueda preservar su cultura, las tradiciones africanas y la lucha por los derechos y la reivindicación de las razas, de los textos resultantes de dicha reunión, podemos definir que la mujer es la encargada de la educación de los niños, pero el cuidado en sí es por parte de toda la comunidad, una de las mujeres que acude a la reunión, la Empress Esther, dice: “Sabemos que todas nosotras somos madres de los niños, porque en un pueblo todos los hijos son de todos nosotros” (Cuaderno de educación *Rastafari*, O.R.CH. p. 23), para denotar que todos son los encargados de la educación, de los niños por medio del ejemplo.

Volvemos sobre el primer punto que podría trabajar una escuela *Rasta*: la educación de los niños en conocimientos occidentales desde una perspectiva africana, con esto se busca que los niños aprendan el conocimiento del componente educativo, que se supone deben aprender en los colegios, pero desde una perspectiva que busca cuidar a los niños de entender el mundo como lo entiende el hombre de Occidente, pues para los *Rastas* por medio de la educación también se dan las figuras hegemónicas y alienantes de *Babilonia*. Por lo cual se especula que la educación

²⁶ En Mayo del 2006.

Rastafari debe ser una educación crítica, que limite las intenciones alienantes que se encuentran en lo que se enseña en la escuela.

Nosotros no somos tontos como para llevar a nuestros hijos a que los eduque el enemigo, porque nos damos cuenta que el mundo blanco a través de su educación está trayendo mucha de la corrupción que se manifiesta sobre la tierra, nosotros realmente nos preocupamos por la rectitud de la salvación principalmente, que nuestros hijos aprendan la rectitud en la que debe vivir el *Rasta*. (Roa, J. comunicación personal, 05/10/15).

Aunque en nuestro país no existe dicha escuela, los miembros de la EABIC siguen una idea similar, “algunos de nosotros somos profesores y podemos educarlos en casa, y rendir exámenes libres en los colegios” (Sacerdote Yesid Téllez, comunicación personal, 05/10/15) con esto se busca que los niños sean educados en los conocimientos occidentales, bajo las consignas y pensamientos *Rastas*, y que posteriormente ese conocimiento sea validado en exámenes libres en algunos colegios. Con lo que se asegura la educación de los jóvenes y niños, mientras se les instruye en sus conocimientos ancestrales.

3.6. Otros aspectos de la cultura

En este apartado incluiremos una serie de razonamientos y de testimonios encontrados tanto en las entrevistas como en otros textos, que no son suficientes para formar un apartado propio, pero que tampoco nos animamos a dejar fuera, pues en algunos casos muestra asuntos interesantes de la cultura y en otros explica la relación que toman los *Rastas* frente al sistema.

En muchas de las entrevistas, encontramos que el ingreso a la cultura *Rasta* de alguien que fue criado en la cultura Occidental, se da por medio de una búsqueda de identidad y

posteriormente de un reconocimiento de unas raíces que no se conocían, Edwin nos cuenta que: “finalmente como a la edad de unos 18 – 19 años, encontré lo que estaba buscando y fue interesante porque lo que estaba buscando era algo que yo no sabía que era parte de mi” (Velasco, E. comunicación personal. 28/09/15). Desde esta perspectiva, podemos entender que la inclusión en la cultura *Rasta* implica una identificación con la cultura africana, con la forma de ser africano, la identificación con uno tipo de pensamiento que cuando es llevado por un camino específico repercute en el cambio o la transformación del individuo hacia su propia determinación.

Otro aspecto importante que encontramos, hace referencia a la preparación profesional de los *Rastas*, pues en las entrevistas entendimos, que no habían impedimentos para que los miembros de las comunidades estuviesen estudiando diferentes carreras, lo que era realmente importante es la consolidación y la disposición de dicha carrera para el bien de la comunidad. “Si tú eres abogado, tu puedes dar ese conocimiento y aportar con ello... de ese modo nos repartimos el trabajo en la sabiduría de cada uno, no podemos ir todos a hablar con el gobierno, es mejor cada uno tener su misión” (Peña, A. comunicación personal, 05/10/15). De esta forma, se busca que cada persona adquiriera una función dependiendo del conocimiento que hubiese adquirido, ponerlo al servicio de la comunidad y de esa forma, no asumir que al estar en la cultura, se debe abstener de algún saber o algún conocimiento. Por el contrario, se busca que dicho conocimiento adquirido en el mundo occidental, sirva para defender los derechos propios. Aunque también hay que tener en cuenta la forma en la que se usa dicho conocimiento, si se usa para engañar y manipular a los demás. Algo similar ocurre con la propiedad privada, la cual adquiere significado no por lo que es, ni por lo que implique tener ciertas cosas, ni por el prestigio que representan en *Babilonia*, sino por la forma en la que se utilice dicha propiedad:

Si yo tengo una casa para vivir dentro de la corrupción, dentro de la inequidad del mundo blanco, pues ahí es donde está lo malo, lo mismo con cualquier cosa material; un cuchillo me puede servir para la rectitud de la salvación, para administrar dentro de la cocina y para la salvación de la gente a través del alimento, pero también puede servirle a alguien que quiera hacer el mal para asesinar. (Roa, J. comunicación personal, 05/10/15).

Siempre que se le preguntó a los entrevistados, que nos nombrara uno de los aspectos más importantes en la cultura, muchos respondieron de forma concisa que la celebración de Sabbath, este es un día sagrado relacionado a las escrituras bíblicas, sobre el descanso y oración que se debe tener el séptimo día, usualmente en la iglesia católica y cristiana, se asocia al domingo, pero para los *Rastas* es el sábado, manteniendo que el mundo occidental, ha cambiado el día original. “el Sabbath es el día santo, el día séptimo de reposo, hay que recordar que es el día sábado no el domingo” (Sacerdote Yesid, comunicación personal, 05/10/15).

Estos aspectos son importantes, debido a que de una u otra forma, muestran ciertos rituales, pensamiento y costumbre que tienen los *Rastas*, como su forma de llegar a la cultura, en base del reconocimiento propio, también cómo es posible la *resistencia*, incluso usando varias herramientas del mundo occidental. Que posibilitan evidenciar unas dinámicas que en diferentes puntos muestra tensiones con el sistema neoliberal.

Conclusiones

*Hasta que el vil e infeliz régimen que atenaza
a nuestros hermanos en Sur África y Namibia haya sido derrocado y destruido,
en todo el mundo abran rumores de guerra...*

*Hasta ese día el continente Africano no conocerá la paz.
Los Africanos pelearemos si es lo necesario Sabemos que ganaremos,
porque confiáramos en la victoria del bien sobre el mal...*

*Rey Haile Selassie (discurso ante la ONU en 1963) y
difundido por Bob Marley en la canción War.*

Nuestra preferencia de *lo político*, por sobre *la política*, se debe a que en primer término nos permite ubicar el foco en las relaciones entre los sujetos, entre la posibilidad y la condición que tienen para vivir en comunidad y de esa vida en comunidad desarrollarse a sí mismos. La vida en conjunto permite que los sujetos, al estar en contacto con otros, al realizar procesos organizativos, realicen la construcción de un *consensus iuris*, que son una serie de consensos, o acuerdos que posibilitan la vida entre ellos. Como ya dijimos anteriormente, se construye una serie de leyes, de reglas, fines y de valores que posibilitan la vida en común. Lo que buscamos con esta interpretación y con el relato que dimos en el segundo capítulo es intentar comprender la cultura *Rasta*, en su organización como una comunidad o colectivo, que se sitúa en el ámbito de *lo político*, de esta forma, sus acciones, y su *consensus iuris* representan una intención de autodeterminación.

Las formas de vida que buscan llevar a cabo los *Rastas*, una alimentación propia, una creencia propia, una educación desde sus valores y sus ideologías, se podrían leer desde nuestro análisis en la constitución de un *consensus iuris*, una intención de los sujetos por autogobernarse,

de elegir sus propias formas alimenticias, su propia educación, su estética, las cosas en las que creer y lo que son, generando así en varias dinámicas de vida, *resistencias* a las intenciones de imponer un modo de vida específico y unas concepciones del mundo determinadas. Lo que implica, como ya mencionamos, una tensión entre lo que significa el poder como “un modo de acción de algunos sujetos sobre otros sujetos” (Foucault, 1988, p. 14), que se encuentra en cualquier relación entre dos cosas y la *resistencia* como su complemento inmediato y reaccionario. Esto nos lleva a analizar en la cultura *Rastafari* cómo surgen sus prácticas y sus ideologías, tanto en el periodo de esclavitud, como en el de pos-esclavismo, de modo que nos demos cuenta cómo cada una de las concepciones y prácticas *Rastas* tiene dos justificaciones: la primera religiosa, y la segunda, en la que intentamos centrarnos durante el segundo y el tercer capítulo, una explicación político-social, que surge de una reacción a varios intentos de opresión o desventajas socio-económicas.

Desde sus raíces en los movimientos antiesclavistas o africanistas, podemos rastrear varias intenciones de ejercer *resistencia* frente a las jerarquías sociales que se presentaban en esa época, como ya lo hemos descrito anteriormente, identificándolo como un movimiento “antiimperialistas, anticolonialistas, antirracistas, antirrepretores y antiexplotadores.” (Herrera, 1995, 110). Viendo todas esas figuras, de opresores, colonialistas, racistas y explotadores en el hombre blanco, que posteriormente se llamaría *Babilonia*.

Ahora bien, la forma de organización *Rastafari*, basada en la igualdad que expresa el I-an-I, es una muestra clara de cómo desde un principio de autodeterminación y de autoreconocimiento, se llega a un principio de igualdad. Recordamos que el uso en el lenguaje de la palabra I expresaba una reapropiación que intentó hacer el *Rasta*, para que los sujetos que una vez habían sido esclavos empezaran a identificarse de nuevo con ellos mismos. En este aspecto

encontramos la intención del individuo por autoafirmarse como un sujeto propio en la historia de su pueblo, que entiende sus raíces, que sabe las diferentes características que componen su ser y que por medio de ese reconocimiento es capaz de reconocer a sus semejantes. De tal forma que una idea de igualdad se genera en la mente de los individuos, que permite que se eliminen las figuras representativas o superiores que intenten dominar a otros.

La comida Ital y la salud *Rastas* son otro ejemplo de su intención por no dejarse influenciar por el sistema (*Babilonia*), pues la consigna que junta a estas dos prácticas, es decir, el mantener lo más sano posible el cuerpo, tiene como mayor enemigo los productos procesados. ¿Qué implica esto? Que en ningún caso, los *Rastas* van a consumir productos que de una u otra forma hayan sido manipulados por algún tipo de industria. Esto quiere decir que no consumen los resultados de las producciones en masa, no están en el juego que propone la sociedad de consumo, sino que se separan de dicha concepción, para preferir una alimentación sana, una vida un poco más natural en cuanto a la medicina y en cuanto a la alimentación.

En el aspecto educativo también existen dichas prácticas que nos hace pensar en la intención que manejan los *Rastas* para su autoafirmación, y es que al entender la educación occidental como uno de los mayores transmisores de dicha cultura, e intentar educar de formas diferentes a sus hijos, para posibilitar la preservación de sus hábitos, costumbres y pensamiento, se posibilita una puerta de salida, para que los miembros de la cultura *Rastafari*, no entren en la coacción y en la delimitación que se hace en las escuelas y colegios occidentales, pues en estos se incentivan ciertas formas de ser, se incentiva la competencia y la individualidad, además de la forma estética en la que se debe ir presentado.

Estas consideraciones nos llevan a pensarnos la pregunta que nos planteamos al principio, y es si es posible ver en la cultura *Rastafari* una *resistencia cultural*, frente a las dinámicas e

ideologías que propone el mundo capitalista. En este momento se hace necesario hacer énfasis en el apartado de *resistencia cultural* que habíamos trabajado anteriormente. Sabemos que la cultura que propone la sociedad industrializada se muestra a sí misma como la mejor opción de llevar la vida, la que mayor prestigio y mayor honra tiene, para este objetivo busca moldear, imponerse y prevalecer frente a otras culturas, intentando hacer que la dominación que intentan ejercer no se haga evidente, llegando al punto en que los individuos justifiquen y reproduzcan la dominación a la que son sometidos.

Esta dominación se debe principalmente a la docilidad, que presentan las otras culturas, en su intención de alejarse o de preservarse a sí mismas, frente al sistema. Muchas de ellas se introducen en un sistema el cual es incluyente y acepta todo lo nuevo siempre y cuando se muestre como un producto más de, y para la dominación. De forma que la *resistencia cultural* se genera únicamente en la capacidad de respuesta de una comunidad, frente al intento de condicionamiento o coacción de las prácticas, teniendo como herramienta las formas en las que puede preservar su propia cultura.

De este modo podríamos volver a la concepción que dábamos en un primer momento cuando Stuart Hall planteaba la imposibilidad que desde estos fenómenos culturales se pueda hallar la solución a todos los problemas de la sociedad, a lo que contestábamos que si bien la *resistencia cultural* no se presentaba en el orden de la macro revolución pensada por el marxismo, si posibilitaba una micro-revolución, apoyada en el pensamiento de Foucault, al entender que las *resistencias* deben situarse en la multiplicidad de puntos en las que se den las relaciones de poder, es decir que si en ciertos aspectos, se intenta determinar o ejercer una dominación del individuos, en esos mismos aspectos es que deben darse las luchas. La importancia que se le da a la *resistencia cultural* desde esta perspectiva es que genera la

posibilidad de demostrar pequeños núcleos de *resistencia*, que posibilitan repensar las formas en las que se puede autodeterminar el individuo, para que su ser y su identidad primen frente a las intenciones de dominación. Es decir, que da evidencia de la posibilidad de existencia de prácticas que realicen *resistencias* eficaces al sistema neoliberal.

Si tuviésemos que responder a la pregunta ¿hasta qué punto la cultura *Rasta* es en realidad una *resistencia* frente al sistema capitalista? Diría que ya fue respondida con anterioridad, en nuestra argumentación. Pues consideramos que el mayor limitante que se enfrenta a la cultura *Rasta*, es la inmersión en el mercado de consumo, pues no permite visibilizar, el trasfondo esencial de la cultura. Consideramos que en el momento, en la que todo un sistema de creencias en contra del capitalismo, tiene como límite la mediación como producto a la que está sometida, y la intención del sistema de consumo en convertirla en un simple producto mediatizando todo un entramado de significaciones gigantescas, que se podría decir, están en contra del reggae mismo como producto de consumo. Aquel reggae, que la expandió por el mundo. La cosificación que sufre el fenómeno *Rasta* de cultura a producto, a una simple cosa del mercado es el mayor limitante para que la cultura pueda llegar a ser considerada una verdadera *resistencia*, puesto que en general, todo el mundo la concibe como una simple moda pasajera, de juventud. Lo que imposibilita que se escuche la voz de los *Rastas* en procesos sociales, limitando su espacio de existencia simplemente a las comunidades en las que habitan. Desarticulando todo el potencial que una cultura que intenta rescatar la forma de vivir negro, pueda tener, no de la inclusión del hombre negro al sistema, sino de la reivindicación de las formas de vida africanas diferenciadas de las occidentales.

Referencias Bibliográficas

- Acanda, J. s/f. *La relación saber-poder y la subversión revolucionaria de a dominación*.
rescatado de: <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/10/acanda-jorge-luis-de-marx-a-foucault-poder-y-revolucion.pdf>.
- Acuña, R. 2010. *Cultura Negra; Meditaciones sobre la dimensión del orden Rastafari Boboshanti en Chile*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social en la Universidad Bolivariana escuela de Antropología.
- Arendt, H. 1997. *¿Qué es la política?* Traducción de Rosa Sala Carbó. Ediciones Paidós, Barcelona.
- Ramos, J. & Fernández, R. 2000. *Uso de los cannabinoides a través de la historia*, Monografía Cannabis. p. 19-30.
- Campbell, H. 1987. *Rasta and Recistence*. Inglés. Canadá. AfricaWorldPress INC.
- Cavalcanti, C. 1985 *Rastafari: los caminos autónomos hacia la identidad*. El Caribe Contemporáneo, N° 10, julio.
- Cirlot, E. 1993. *A dictionary of symbols*. Ingles, Estados Unidos.
- Contreras, A. 2014. *La Cultura Rastafari y sus Principales Manifestaciones Identitarias*. Pacarina del Sur, Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano. Publicado el 14/11/14. Rescatado de: <http://www.pacarinadelsur.com/home/mascaras-e-identidades/383-la-cultura-Rastafari-y-sus-principales-manifestaciones-identitarias>.
- Crehan, K. 2002. *Gramsci, cultura y antropología*. Ediciones Bellaterra. Barcelona, España.

- Connolly, M. (Director), Bradley, L. (Productor). (2002). *Historia de la Música en Jamaica. Inglaterra*. BBC.
- Foucault, M. 1988. *Sujeto y Poder*. Publicado en la Revista Mexicana de Sociología. Vol. 50 No. 3. pp. 3-20. Rescatado de: <http://terceridad.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/10/Foucault-M.-El-sujeto-y-el-poder.pdf>.
- Foucault, M. 2002. *Historia de la sexualidad, la voluntad de saber*. VOL I. traducción de Ulises Guiñazu. Siglo XXI editores. Buenos Aires, Argentina.
- Geertz, C. 2003. *La Interpretación de las Culturas*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.
- Gramsci, A. 1981. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo I. Ediciones Era. México D.F.
- Hall, S. & Jefferson, T. 2014. *Resistencia a través de rituales. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de la Posguerra*. Editorial traficantes de sueños.
- Herrera, M. 1995. *Los Rastafaris de Jamaica: Movimiento Social de Resistencia*. América Negra. Expedición Humana a la Zaga de la América Oculta. Pontificia Universidad Javeriana. N° 9 Bogotá, Colombia. P. 109-134. Rescatado de: <http://www.javeriana.edu.co/Genetica/Libros%20America%20Negra/AmericaNegra9.pd>.
- Larenas, A. s/f. *La inserción social del Rastafari en cuaba, ¿Tendencia contraculturales?* Rescatado de: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULO S/ArticulosPDF/031115L087.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULO%20S/ArticulosPDF/031115L087.pdf)
- Marcuse, H. 1993. *El hombre unidimensional*. Editorial Planeta, Buenos Aires Argentina.
- Muñoz, B. 2005. *Modelos Culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*. Editorial, Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana. Izapa, Mexico.

- Muñoz, B. 2011. *La industria cultural como industria de la conciencia: el análisis crítico en las diferentes generaciones de la teoría de la escuela de Frankfurt*. Publicado en: Constelaciones, revista de teoría crítica. N.3, diciembre 2011.
- Muñoz, B. s/f. *La Escuela de Birmingham: La Sintaxis de la Cotidianidad, como Producción Social de la Conciencia*. Publicado en Consello da Cultura Galega. Rescatado de: http://consellodacultura.gal/mediateca/extras/blanca_munoz.pdf.
- Organización Rastafari de Chile. 2006. *Cuaderno de educación Rastafari*. Rescatado de: <http://Rastaites.com/news/hearticals/Espanol/Chile/educacion.pdf>
- Organización Rastafari de Chile. 2007. *Cuaderno cultural y educativo*. Rescatado de: <http://Rastaites.com/news/hearticals/Espanol/Chile/visita01.htm>.
- Picech, M. 2011. *Creencia Negra Global a la "Criolla": La Transnacionalización de Rastafari en Argentina*. Ponencia presentada en el X Congreso Argentino de Antropología Social. 29 de noviembre, Buenos Aires Argentina, Universidad Nacional de Rosario.
- Restrepo, E. s/f. *Multiculturalismo, Gubernamentalidad y Resistencia*. Rescatado de: <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/multiculturalismo%2c%20gubernamentalidad%20y%20resistencia.pdf>
- Sánchez, Y. 2014. *Como comer de manera Ital: la dieta Rastafari*. Consultado el: 20/10/15. Rescatado de: <http://inityweekly.com/como-comer-de-manera-ital-la-dieta-Rastafari/>

- Sanguino, J. 2010. *Gastronomía Rastafari, los sabores de Jah*. Consultado el: 22/10/15.
Rescatado de: <http://decocinaantigua.blogspot.com.co/2010/02/gastronomia-Rastafari-los-sabores-de.html>.
- Sansone, L. 2000. *Os Objetos da Identidade Negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de Culturas Negras no Brasil*. Mana. Vol. 6. 87-119. Portuguese, Brasil.
- Silva Parada, D. 2004. *El concepto de poder político: De la coacción a las prácticas de libertad*. Editorial Casa Abierta el Tiempo. Rescatado de:
https://www.academia.edu/1263853/El_concepto_de_poder_pol%C3%ADtico_De_la_coacci%C3%B3n_a_las_pr%C3%A1cticas_de_libertad.
- Taylor, C. 1997. *Argumentos Filosóficos. Traducción de Birulés Fina*. Editorial Paidós. Barcelona.
- Teodoro, M. 2000. *¿Qué es Filosofía de la Cultura? La Filosofía de la Cultura como Perspectiva Crítica y Programa de Investigación*. Publicado en Devenires I. pp. 16-38.
Rescatado de: <http://filos.umich.mx/Devenires/Devenires-1/p.16.38.pdf>.
- Weber, M. s/f. Conferencia, *la política como vocación*. Rescatado de <http://www.hacer.org/pdf/WEBER.pdf>

Entrevistas

- Velasco, Edwin. comunicación personal, 28/09/15.
- Gómez, Edgar. comunicación personal, 29/09/15.

- Claudio. comunicación personal, 02/10/15.
- Sacerdote Téllez, Yesid. comunicación personal, 05/10/15.
- Honorable profeta John. comunicación personal, 05/10/15.
- Peña, Andrés. Comunicación Personal, 05/10/15.
- Roa, José. Comunicación personal. 05/10/15.