

UN ANÁLISIS SOBRE EL MOVIMIENTO RASTAFARI EN CUBA: LA RIQUEZA ESPIRITUAL COMO ALTERNATIVA CONTRA LA POBREZA

*María Agustina Larrañaga*¹

INTRODUCCIÓN

En los últimos cuarenta años el movimiento Rastafari ha llamado la atención de muchas personas: intelectuales, amantes del reggae,² jóvenes de distintas nacionalidades, y ya no tan jóvenes, quienes, atraídos por la imagen y/o las ideas que el movimiento propone, han convertido el Rastafari en un fenómeno reconocido a nivel mundial. Katrin Hansing (2001) afirma: “Un estimado de junio de 1977 calcula que en el mundo hay un millón de rastas practicantes, que los simpatizantes ascienden a más del doble de esa cifra y los fanáticos del reggae son muchos más”. Si bien es difícil actualizar estos datos o, al menos, estimar el crecimiento del movimiento en los últimos años, esta cifra puede servirnos para hacernos una idea aproximada sobre el nivel de repercusión que el movimiento Rastafari ha tenido.³

¹ Adelantó su profesorado en Letras en la Universidad Nacional del Comahue en Neuquén (Argentina). Posteriormente se trasladó a Cuba, donde realizó su investigación doctoral en lingüística antropológica sobre el movimiento Rastafari cubano, bajo la tutoría de Sergio Valdés Bernal. Actualmente trabaja como docente en la carrera de Ciencias de la Comunicación en la Universidad Latina de América en Morelia (México).

² El reggae es el ritmo musical rasta por excelencia.

³ Katrin Hansing (2005) menciona que “hoy día pueden hallarse comunidades Rastafari y jóvenes inspirados por los *dreadlocks* en todo el Caribe, en partes de Centroamérica y Brasil,

La presencia del Rastafari en Cuba es bastante reciente y, como consecuencia, es una interrogante para muchas personas. En este artículo pretendo hacer referencia a la espiritualidad rasta como modo de vida, como herencia asumida por los practicantes cubanos y como proyección hacia el futuro que permite alternativas, vías de escape ante las adversidades. Busco, además, acercarme a las explicaciones orales dadas por los practicantes acerca de la pobreza material, contrapuesta a la riqueza espiritual, para, finalmente, aproximarme al modelo solidario construido por los rastas cubanos y aplicado en la cotidianidad de sus vidas.

Durante mi investigación en Cuba, me resultó curioso observar que el movimiento Rastafari adopta algunas concepciones acerca del mundo que difieren notablemente de las del resto de la población. Sólo el continuo intercambio, la observación constante y largas horas de grabaciones y entrevistas me permitieron comenzar a comprender a este grupo, a estos hombres, mujeres y niños de largas cabelleras, que se mueven por las ciudades cubanas envueltos en un halo de misterio y dudas. Me propuse acercarme, me propuse descifrar varios por qué; algunas preguntas eran mías, otras, en cambio, eran las incertidumbres y situaciones que la sociedad les planteaba, y que yo como investigadora no podía ignorar.

Para el trabajo de campo que sirvió como punto de partida a este artículo realicé, durante cuatro años, un total de cincuenta entrevistas (aproximadamente treinta horas de grabación) a practicantes rastas cubanos de ambos sexos y de edades que oscilaron entre los 7 y los 50 años. Las entrevistas se efectuaron en distintas provincias de Cuba.

SURGIMIENTO DEL RASTAFARI EN JAMAICA

El movimiento Rastafari surge en Jamaica en la década del treinta del siglo XX, en un contexto histórico marcado por profundas diferencias sociales y económicas. En sus inicios, los rastas tuvieron cabida en los estratos más bajos de la sociedad jamaicana, sobre todo entre la población negra más marginada, a quienes poco a poco comenzaron a brindarles una esperanza de salvación.

Norteamérica y Europa, y en muchas regiones de África, así como entre los maoríes de Nueva Zelanda, algunos grupos indígenas norteamericanos en los Estados Unidos y muchos jóvenes japoneses". Rossana Reguillo (2000), por su parte, menciona a los *raztecas* de México y a los *rastainos* de Puerto Rico, grupos que desde el movimiento Rastafari han asumido reivindicaciones que tienen que ver con su identidad nacional, histórica y cultural. Nosotros hemos podido constatar que en América Latina existen rastas practicantes al menos en: Argentina, Uruguay, Chile, Costa Rica, Colombia, República Dominicana, Panamá, Venezuela, Brasil, México y Puerto Rico.

Reconocidos como panafricanistas,⁴ se propusieron renovar la cultura ancestral africana y rescatarla del aparente olvido, para autodefinirse ya no como jamaicanos, sino como africanos expatriados de sus tierras y traídos por la fuerza a Babilonia.⁵

Marcus Mosiah Garvey (St. Ann 1887-Inglaterra 1940) sostenía que si los blancos podían concebir un Dios blanco y los asiáticos tenían también su propio Dios, de igual forma los pueblos negros habían encontrado un nuevo ideal, al que adorarían a través de la imagen de Etiopía. Aunque Garvey no se refería a un Dios particular, las distintas lecturas de la *Biblia* que otros estudiosos hicieron encontraron una confirmación en la coronación de Haile Selassie el 2 de noviembre de 1930. La profecía del “retorno del Dios Negro” se había cumplido.⁶

En la Jamaica de aquel decenio, los prejuicios raciales, el desempleo y la pobreza eran una constante para la población negra radicada en la isla. Por otro lado, el regreso de quienes habían emigrado años atrás buscando mejoras laborales, y que después de un tiempo volvían a su lugar de origen, trajo consigo nuevas ideas, planteamientos que tenían que ver con los conflictos jamaquinos, y también con las problemáticas que se sucedían en diferentes partes de América continental e insular, y que, ante todo, aludían al llamado *problema negro*. Las historias de la resistencia negra al colonialismo y al racismo, y las distintas tendencias, grupos y manifestaciones que surgían en el mundo con diferentes demandas, llevó a los jamaicanos a responder a su situación particular de diferentes maneras, dentro de las cuales encontramos el caso del Rastafari.

EL RASTAFARI LLEGA A CUBA

El Rastafari entró a Cuba bajo formas y modos heterogéneos, que le aportaron parte de las características que tiene en la actualidad en el país. La barrera idio-

⁴ María del Socorro Herrera define al panafricanista como: “toda persona que busca la liberación de África de toda forma de racismo, colonialismo e imperialismo; la unificación política, económica, militar y espiritual de todo el continente, así como la liberación de la explotación de todos los pueblos oprimidos del mundo, independientemente del color de la piel” (Herrera, 1995: 110).

⁵ Nombre otorgado por los rastas a Jamaica en un principio, y al mundo occidental esclavista, represor, explotador y colonialista más adelante. El uso del término nos remite directamente a la *Biblia* y a la significación negativa que en la misma adquiere Babilonia.

⁶ Las profecías sostenían que Menelik, hijo del rey Salomón y de la reina Makeda de Saba, sería el “Rey de Reyes”. Ras Makonnen Haile Selassie I era el descendiente número 225 de Menelik, y al ser coronado en Etiopía con el título de *Negus Negast* (“Rey de Reyes”) se convierte en el Rastafari en el “Cristo Negro del Antiguo Reino Salomónico de Etiopía”.

mática y el contexto sociopolítico particular han logrado, pese a la condición de caribeños que une a sus practicantes, que el Rastafari en Cuba adquiera algunos rasgos diferentes del Rastafari en Jamaica.⁷ Según el testimonio de los entrevistados, pueden situarse sus primeras apariciones en la década de los años setenta del siglo pasado. Gracias al intercambio con algunos estudiantes extranjeros, y también debido a la celebración de festivales de cultura caribeña, el reggae y el estilo rasta (camisetas, *dreadlocks*,⁸ accesorios, etcétera) fueron los difusores del movimiento en ese período.

Durante los años noventa del siglo XX (principalmente en la primera mitad del decenio), Cuba atraviesa por el *período especial*: años marcados por una situación económica crítica, que repercute en las relaciones sociales, materiales y espirituales de toda la sociedad. La caída del Muro de Berlín, en el año 1989, y el desvanecimiento del campo socialista, dan inicio a este período, en el cual no sólo se pierde el apoyo económico extranjero, sino también un modelo referente.

Según señala Ramírez Calzadilla (2000), el distanciamiento cada vez más profundo entre los grupos, el desempleo y la excluyente movilidad social dotaron a la sociedad cubana de rasgos que hasta entonces (y en lo que iba de revolución) no se habían evidenciado tan profundamente. Los sectores más vulnerables y desprotegidos se vieron excluidos de los canales de integración social que hasta el momento habían sido tradicionales en Cuba. Por otro lado, sucedió el fortalecimiento de ciertos conflictos, entre los cuales sobresalen las conductas racistas, la corrupción, la prostitución y actitudes anti-institucionales. Reacciones que están relacionadas con el desprestigio a nivel social del Estado y la imposibilidad manifiesta de resolver los problemas económicos y sociales que surgían en este período.

Las consecuencias materiales acarreadas por la crisis determinaron las conductas espirituales que se sucedieron; y surgieron, a su vez, nuevas formas de percibir la realidad y de asumir la vida. El movimiento Rastafari, que hasta aquel momento había sido en Cuba una tendencia aislada y minoritaria, comienza a expandirse. En la actualidad, cada vez más personas se interesan por conocer y acercarse al movimiento. Se generan así situaciones diferentes con respecto al grupo, como nuevo fenómeno social: algunos se acercan al Rastafari por afini-

⁷ Es interesante tener en cuenta que el Rastafari no sólo es un movimiento cultural, social, político y con su propio sistema de creencias, sino que también es una cultura urbana. Es imposible desarrollar estas cuestiones en este artículo; sin embargo, quiero destacar que la dinámica y el funcionamiento que tienen los grupos urbanos puede ser una importante punta por dónde comenzar a apreciar tanto la entrada como el desarrollo y difusión del Rastafari en Cuba.

⁸ *Dreadlocks* es el nombre del peinado utilizado por los rastas, aunque también hemos encontrado en algunos textos esta palabra, aludiendo a los practicantes del Rastafari.

dad con el estilo, sin buscar una profundización en las ideas o creencias que el movimiento propone; están también quienes, por simple curiosidad o cotidianidad marcada por la convivencia y el intercambio, se informan y comparten distintos espacios e intereses con el grupo, aunque no se consideran rastas; y están, por último, aquellos que poco a poco deciden transformar sus vidas y entrar al movimiento, convirtiéndose en practicantes.

EL RASTAFARI COMO CONTRACULTURA

La cultura propone un mundo de creatividad, relaciones sociales e intercambio de conocimientos, donde las personas a la vez que producen, reproducen pautas, normas y patrones insertos en determinado sistema social. La sociedad está representada por modelos culturales que se corresponden con las políticas de instituciones, organismos y gobiernos. Ésta sería la cultura dominante. La interrelación entre la sociedad, la cultura dominante y el entorno en el cual se manifiesta genera posturas y prácticas determinadas, que pueden mantenerse estables en el tiempo o cambiar radicalmente. Los productores y consumidores de dicha cultura pueden, entonces, reconocerse en sus diferentes manifestaciones.

Sin embargo, también se generan situaciones de conflicto (asimilación, liderazgo o subordinación entre la cultura dominante y sus productores y destinatarios). Aparecen entonces otras manifestaciones, expresiones diferentes y contrapuestas a la de la cultura dominante y oficialmente reconocida, que buscan abrirse un espacio de legitimidad en la sociedad. Éstas son las subculturas:

[...] ante la cultura dominante surge una subcultura que diverge de ella. La batalla se traba cuando esta subcultura contradice abiertamente a la cultura dominante: desde entonces se convierte en contracultura. [...] La generación de subculturas y contraculturas es el proceso mediante el cual una cultura evoluciona y se adapta. (Britto García, 2005: 14)

Las expresiones contraculturales se oponen a la cultura dominante y oficialmente reconocida y, por considerarla ajena, se resisten al autoritarismo de sus esquemas (autoritarismo, en tanto se plantean entre la cultura dominante y las subculturas relaciones de desigualdad).

Estos grupos que están al margen de lo establecido por la cultura dominante sólo se reconocen con el discurso de identidad que proponen, o al menos buscan, como grupo (auto)excluido. Surge así la oposición: aparecen nuevos conjuntos de valores, comportamientos y concepciones de vida que caracterizan

al grupo marginal⁹ que defiende y constituye la contracultura. En el caso estudiado, la contracultura rasta está fundada en la defensa de valores históricos, culturales, espirituales y materiales de un pueblo, en las formas de expresión de un grupo oprimido por otro. El conocimiento del pasado africano y de los orígenes de los esclavos en América conlleva a esgrimir el orgullo racial y la personalidad del negro como el tópico fundamental en la lucha contra el sistema opresor imperante. Veamos, entonces, de qué se trata la espiritualidad rasta y qué propone como alternativa de vida a los practicantes.

LA ESPIRITUALIDAD RASTA CONTRA BABILONIA

Para los rastas es Jah (apócope de Yavé) quien brinda a los hombres la posibilidad de estar en contacto pleno con la naturaleza y sus frutos; por eso, para el Rastafari, espiritualidad, hombre y naturaleza son un núcleo indivisible. Los rastas se vinculan con el entorno que los rodea, aprendiendo del mismo y procurando integrarse con la naturaleza de una manera lo más inofensiva posible. Consideran que todo lo necesario para la vida del hombre está en la tierra y que el “secreto” consiste en escuchar los mensajes y las enseñanzas que de allí provienen. A esta relación particular que ellos proponen la denominan también *natural mystic*, y esto debido a que siempre buscan la “mística” de lo natural. Por eso proponen que sólo renunciando a las banalidades del mundo material puede el hombre acercarse a los conocimientos más ancestrales, tan utilizados por otros pueblos en tiempos pasados, y tan descuidados en la actualidad por la mayoría de las sociedades. Así, la espiritualidad rasta siempre se opone a los valores de Babilonia.

La *Natural mystic* explica la relación que el rasta tiene con la religión. Aparecieron, en las conversaciones con mis informantes, comentarios negativos hacia lo que este concepto implica: en la mayoría de los casos optaron por la palabra “espiritualidad” para referirse al Rastafari, y manifestaron no estar de acuerdo con el término “religión”, muy utilizado por distintos especialistas para definir el movimiento. Esta diferenciación tiene que ver, como se explica en el siguiente fragmento de una entrevista, con la identificación religión-Babilonia: “La religión es un grupo de normas, preceptos y regulaciones, que con el paso del tiempo se ha convertido en política divisoria y en una herramienta para llegar al poder. En cambio, la espiritualidad es otra cosa; es conexión de Yo y Yo

⁹ Cabe aclarar, en cuanto al concepto “marginal”, que me refiero al mismo, en tanto *manifestación que está al margen* de la cultura dominante. Esta marginalidad que caracteriza a las contraculturas puede o no coincidir con otros aspectos de la marginalidad (económicos, políticos, psicológicos, ecológicos, etc.).

con un espíritu”. Yo y Yo (o su versión inglesa *IanI*) es una forma pronominal exclusiva del Rastafari, que alude a la suma inseparable de Dios y los rastas.

Los practicantes argumentan que las doctrinas religiosas son inventos del hombre y no de Dios, que proponen a los creyentes sólo ataduras y divisiones entre las personas. Uno de mis informantes expresó:

[...] los sistemas hacen estrategias de dividir. Si tú tienes necesidad, ¿cómo tú vas a dar lo que tú tienes para otros si tú casi no tienes?, y eso me divide de ti. Realmente cuando yo pienso que yo tengo necesidad y te lo doy, entonces me quedo yo sin nada. Pero Rasta no es así, Rasta ha comprendido, ha visto que los pájaros no compran, no tienen dinero, no tienen casa; sin embargo, cuando hay lluvia se protegen de la lluvia, no se mueren de hambre. Por tanto, es porque alguien los protege. Rasta sabe que el Más Alto nos protege; si tú necesitas, coge lo que necesitas, Dios más adelante será capaz de dármelo. No lo voy a esperar como los cristianos, que lo esperan del cielo, y cada día aquí abajo está más malo; yo soy capaz de seguir adelante, de trabajar, de buscar lo mío. Pero si tú no puedes, si tú no estás capacitado para ver, entonces te doy la mano, te doy aliento, te doy lo que necesitas, te doy la mano, porque es así.

Es el espíritu el que permite a los hombres ser seres realmente libres. Y es Dios (el Espíritu) el que permitirá que un día la tierra sea un espacio de armonía para todos sus hijos. Esta armonía debe ser el fin último del rasta en su vida, y eso porque, como ellos afirman, el hombre es Dios, y Dios no puede ser un elemento perturbador sino “una conciencia suprema que habita dentro del hombre”, “una conciencia positiva” (citas de practicantes). Además, uno de los informantes afirmó:

Dios hizo todo perfecto, la naturaleza es perfección. La naturaleza no carece de nada. ¿Qué es lo que busca el hombre? El hombre lo que busca es comodidad, y si busca comodidad lo que crea es necesidad. Eso es lo que pasa; cuando hay necesidad hay carencia de algo; todo eso es artificial, pero lo natural es perfecto, todo lo tiene, todo lo da.

Pregunté a uno de mis informantes sobre la particular relación que él establece a diario con la naturaleza, ya que él mismo trabaja cultivando la tierra y todos los días se retira algunas horas de la ciudad para internarse en la montaña. Me dijo: “el Altísimo donde puso su imagen y semejanza fue en el monte, el Edén, Sión. Entonces ése es en sí el lugar de su imagen y semejanza, ahí es donde la tranquilidad, la paz, vivir en armonía con la creación que es parte de uno mismo”. Otro practicante, por su parte, me comentó: “la interacción mía personal con la mística, el entorno natural, ha sido muy buena. [...] Yo estuve

conviviendo en la montaña seis meses, sin bajar de la montaña, en una de las montañas más altas de Baracoa, que es La Farola, el corazón de África”. Es muy interesante apreciar que para los entrevistados el lazo con la naturaleza es muy fuerte, al punto que les permite sentirse en África, la tierra prometida, Sión, el paraíso rasta.

Sión, como metáfora espacial y temporal, es la otra cara, la contrapropuesta que ofrece esta contracultura. Y digo que es metáfora, porque ni Babilonia ni su contraparte son espacios concretos o reales, sino que se articulan y funcionan en dependencia de las actitudes asumidas por las personas. Las acciones, tanto individuales como sociales, son las que determinan que los distintos espacios y circunstancias se conviertan en *babilónicos* o *místicos*. Sión, entonces, representa lo místico, que es la relación con la naturaleza, la alternativa espiritual que Rastafari provee a los practicantes. Zúñiga Núñez comenta al respecto que

[...] es interesante que tanto Babilonia como Sión no son espacios en sí mismos, sino que dependen de las relaciones sociales para existir como tales. En este sentido, la idea de “territorio” se torna fundamental en la lucha simbólica que dan estos grupos. [...] Por ello, a Sión no se llega, se le crea. (Zúñiga Núñez, 2005: 75)

Sión, entonces, remite a África y a Etiopía como la tierra de la salvación para los rastas. Su uso se explica por la importancia que la *Biblia* y la herencia africana tienen en la vida de los practicantes y del movimiento en general. En Cuba detecté también su uso para referirse a ciertos espacios naturales donde el rasta puede meditar en tranquilidad, disfrutar de la naturaleza y congregarse. Sión, como la tierra prometida, es la que daría a los hombres la posibilidad de disfrutar y ejercer el libre albedrío que Babilonia no permite: en Sión reina Jah, y no los hombres, y por ese motivo la justicia, el amor, el respeto a la naturaleza y la igualdad entre las personas son sus características. Así, apreciamos que todo entorno que sea más o menos natural, más o menos grande, pero que permita a los practicantes sentirse en libertad, en tranquilidad, en unión grupal y espiritual, será adoptado como “Sión” y nombrado de este modo por los rastas.

Lo natural, entonces, siempre se opone a lo material de Babilonia. Por eso en la *natural mystic* encontramos actitudes de resistencia y protesta. Los rastas consideran que el dinero corrompe, oprime y domina a las personas sin conciencia, quienes, presas de la confusión, no son capaces de comprender que el dinero es un instrumento que permite acceder a ciertos bienes, aunque no a todos; a ciertos beneficios, pero de ninguna manera a todos los que el hombre necesita para vivir; y que, por este motivo, hay que considerar que el dinero “es necesario, pero no es la solución, él es buen siervo, servir es su valor” (cita de un practicante).

Hice referencia anteriormente a Babilonia (*Babel*: confusión); agregaré aquí que, según los entrevistados, aquella representa las fuerzas de lo maligno contra Jah y los hombres. El Rastafari, entonces, rechaza todo aquello que tenga que ver con sus valores, prácticas e instituciones. Según la *Biblia*, Babilonia debe ser destruida.¹⁰ Darío Bermúdez, por ejemplo, advierte que “para los rastas, Occidente es Babilonia pura, englobando bajo ese concepto a la fuerza del mal, sea un lugar, una persona o un estilo de vida” (Bermúdez, 2005: 117). Las fuerzas del mal no sólo son sobrenaturales (Satanás), sino que también son actitudes humanas que tienen que ver con todas las personas.

El término, entonces, tiene diferentes niveles de significación. En un primer nivel, podríamos hablar de Babilonia como la representación de los Estados en general, las instituciones y las políticas que los gobiernan: el Rastafari cree que la corrupción generalmente acompaña las manifestaciones del poder estatal e institucional. La explotación, alienación, represión, discriminación y marginación caracterizan esta primera concepción de Babilonia, como también la manipulación de la información por parte de los medios masivos de comunicación. Sin embargo, una segunda interpretación —ni excluyente ni contradictoria— del mismo término, se refiere a los “actos babilónicos” como a las proyecciones personales y particulares de los individuos, sean o no rastas, en el entorno que los rodea. Babilonia, entonces, es cualquier actitud negativa —tanto en el plano concreto como en el espiritual— que pueda detectarse en el entramado social. En un tercer nivel de significación, aparecen los actos realizados en contra del movimiento Rastafari, que siempre son considerados “actos babilónicos”.

LA ESPIRITUALIDAD RASTA CONTRA LA POBREZA

Intenté hasta aquí resumir rápidamente algunos puntos clave dentro de la cultura Rastafari; ahora buscaré definir, basándome en lo expuesto anteriormente y en lo dicho por los entrevistados, el concepto que los rastas cubanos manejan sobre la pobreza.

¹⁰ Existen muchos pasajes en la *Biblia* que hablan de Babilonia y el castigo divino. En Ap. 17: 5 podemos leer: “en su frente se podía leer su nombre, escrito en forma cifrada: Babilonia la grande, la madre de las prostitutas y de los abominables ídolos del mundo entero”. Además, encontramos el Salmo 137, tan importante para el Rastafari, que sirvió de inspiración al cantante jamaicano Bob Marley para componer una de sus canciones más populares: “al borde de los canales de Babilonia nos sentábamos y llorábamos al acordarnos de Sión [...]. Hija de Babilonia, que serás destruida, dichoso el que te hiciera los males que a nosotros nos hiciste”. Por otro lado, es conveniente notar que el nombre de Babilonia, aplicado metafóricamente a Roma en la *Biblia*, con el tiempo se ha convertido en sinónimo de ciudad, donde la aglomeración de habitantes, la riqueza y los refinamientos de la civilización (prepotente) engendran la corrupción de las costumbres.

Cuando comencé a indagar sobre estas cuestiones me llamó la atención encontrar que los practicantes le dan mucha relevancia a la discusión acerca de la importancia que las personas le otorgan al dinero, y que el tema de la pobreza siempre se desprendía de aquel análisis. Es decir, los rastas no se manifestaron particularmente preocupados por la pobreza, aunque sí se expresaron acerca de los problemas que el dinero puede ocasionar. Sin duda, esto se desprende de la realidad social particular que Cuba presenta con respecto a otros países, motivo que genera en los practicantes cubanos que sus reflexiones sean de índole general, global, y que no aludan a su situación grupal o personal de un modo tan marcado cuando se trata de hablar sobre la pobreza.

El hecho de que el rasta no busque ni justifique la acumulación de capital marca y determina sus vidas de diferentes maneras. Y, por otro lado, el rasta reafirma con sus costumbres y prácticas cotidianas un fuerte rechazo de estas actitudes, a las cuales considera babilónicas. De este modo, se hace evidente para el resto de la sociedad que el practicante rasta no posee los mismos intereses en este sentido. Así, el rasta es un marginal no sólo desde el punto de vista *del color* (en el caso de negros y mestizos, aunque también hay algunos blancos en el grupo), de la cultura (debido a sus prácticas, que lo diferencian fuertemente del resto de la sociedad), de lo estético (de acuerdo con su imagen física) o espiritual, sino en ocasiones también desde el aspecto económico; hechos que determinan, juntos o por separado, las actitudes discriminatorias de gran parte de la población. Es también la discriminación social (extragrupal) la que refuerza hacia y desde el interior del grupo las manifestaciones contraculturales.

María Paulina Soto (2006: 1) realiza en su investigación titulada “Jóvenes y cultura” una interesante distinción entre *los jóvenes en exclusión social* y *los jóvenes del margen tribal*. Acerca de los primeros comenta la autora:

[...] cansados ya del sacrificio y el esfuerzo al que han apostado, desean la integración social y no logran acceder a ella [...]. Es la situación que genera mayores índices de frustración y depresión. Es el espacio de los perdidos, de los que están más alejados del centro, de los que sobran y lo saben. Aquí es donde se legitima el individualismo a ultranza, el ‘todo vale’ o el ‘sálvate solo’.

Acerca de los *jóvenes del margen tribal*, en cambio, dice la misma autora:

[...] la subcultura del *margen* se sitúa en unos bordes distintos a los de la exclusión, pues se genera no sólo por motivos económicos y de acceso; la mayoría de las veces es un sendero en el que se sienten cómodos, se pueden filtrar hacia los centros, pero les seduce más este “otro” derrotero propio. Muchos, pudiendo estar, no quieren estar

en el centro al que les tocó pertenecer por herencia, no creen en él y se desplazan y recrean en este nuevo espacio de refugio.

Los jóvenes del margen tribal, como respuesta y alternativa, construyen su propio y grupal espacio de pertenencia, que los contiene y resguarda de lo exterior y adverso.

Mayra Espina, por su parte, habla de “contraestructura de la marginalidad”; veamos lo que dice al respecto:

La marginalidad y el proceso de marginalización pueden considerarse como la formación de una especie de contraestructura, de una estructura otra, que no es la formalmente establecida ni la que tiene la función de desarrollar y hacer progresar una economía y una sociedad. Esa marginalidad que se conecta con la estructura formal, se convierte en una estructura en sí misma, lo que la hace más complicada, ya que no es un grupo de gente que pasa hambre o se comporta de forma distinta: son grupos humanos con un determinado comportamiento consciente o inconsciente. [...] No es gente que espera que haya una oportunidad para entrar en el núcleo social, sino que son grupos sociales que se re-crean a sí mismos material y simbólicamente y producen su propio discurso sobre la realidad, su propia visión. (Espina Prieto, 2006: 28)

La (contra)estructura social que la marginalidad otorga al ser marginado es, justamente, la que le permite alternativas contra la pobreza. La espiritualidad rasta asumida por los practicantes pone en acción e intercambio una serie de símbolos y formas (“tribales”) de enfrentar la vida, que se diferencian de la estructura que margina y se convierten en contracultura. Como unidad, entonces, los rastas tienen la posibilidad de practicar nuevas relaciones sociales establecidas en un nuevo universo simbólico (re)creado, (re)elaborado y sostenido por el grupo de pertenencia. Estas relaciones sociales no son más que la puesta en práctica de una identidad construida según las necesidades epocales y generacionales que rodean y tienen que ver con los miembros del grupo; necesidades que, además, son contraculturales. Dentro del movimiento Rastafari podemos apreciar que todo lo relacionado con Babilonia, su caracterización por parte de los practicantes, la oposición a la misma, las alternativas espirituales y cotidianas que nacen del grupo, etc., son parte imprescindible de este discurso contracultural.

Sin embargo, la pertenencia al grupo no sólo posibilita alternativas, sino que además, muchas veces, las quita; al menos en ciertos entornos sociales con los cuales los rastas no se identifican y de los que son (auto)excluidos. Sus pelos largos y *dreadlocks* son, sin duda, uno de los factores que más los diferencia exteriormente del resto de la población. Esta diferenciación provoca, por su

parte, gran parte de los procesos de marginalización y generalización por los que atraviesan los practicantes. Las diferentes situaciones negativas a las que se ven expuestos los rastas cubanos (tanto con la sociedad en general como con las autoridades), los lleva a enfrentarse con problemas que van desde lo laboral y educativo hasta lo familiar, en su núcleo más estrecho. Así, fue frecuente en mi investigación encontrar practicantes que perdieron sus parejas y trabajos, que no fueron aceptados por instituciones educativas e, incluso, están quienes sostienen haber permanecido en prisión sin motivos que lo justifiquen.¹¹

La marginalidad, entonces, determina en los rastas actitudes de cohesión intragrupal, y diferentes estrategias que buscan eludir las situaciones problemáticas. Enumeraré a continuación algunas de las estrategias asumidas por el grupo. Aquellos practicantes que tienen un trabajo estable y/o reciben un salario o algún tipo de ingreso económico, por ejemplo, son quienes se ocupan de asistir a los rastas que se encuentran en desventaja en este sentido.

Supe, además, de rastas que sistemáticamente visitan a los practicantes que están en prisión. Los practicantes presos reciben en estas visitas, por ejemplo, alimentos necesarios para su dieta. Es importante tener en cuenta que los rastas son vegetarianos, y que aquellos que están en prisión suelen alimentarse de un modo bastante precario, debido a su dieta específica; así, sólo gracias a las comidas que cocinan las mujeres que están en libertad logran evitar problemas de salud relacionados con la nutrición.

La prisión de los practicantes genera otra circunstancia que no puede ser ignorada: la desprotección social a la que se ven expuestas las familias de aquellos rastas (sus esposas —“reinas”— y sus hijos —“príncipes”—). Cuando el hombre jefe de familia no se encuentra en el hogar para proveer alimentos, ropa y dinero necesarios, son los “hermanos” de aquel quienes se ocupan de la familia en cuestión.¹² De este modo, se establece una red social intragrupal, que permite a la familia afectada evadir el estado de pobreza en el que pudiera caer si no tuviera aquella contención. El apoyo espiritual y afectivo, acompañado de la ayuda material que haga falta, es justamente el antídoto que neutraliza la cadena de consecuencias propiciada por la cárcel. Así, la contraestructura

¹¹ Dentro de estas actitudes de rechazo hacia los practicantes encontramos, por supuesto, fenómenos de generalización. Debido a que muchas veces la figura del rasta se asocia con la de una persona que consume marihuana, distintos enfrentamientos con las autoridades y experiencias social y personalmente negativas se desprenden de lo que en realidad es un estereotipo que la sociedad cubana construyó y sostiene en la actualidad en torno a las personas con esta imagen exterior.

¹² Cuando hablamos de “hermanos” nos referimos a la familia religiosa-espiritual y no a la de sangre.

combate a la estructura, se opone regenerándose y se establece como nueva estructura de funcionamiento hacia el interior del grupo rasta.

No dejó de llamar mi atención el hecho de que los practicantes intercambien entre sí cotidianamente diferentes productos y objetos materiales. Ante esta modalidad, los rastas cubanos arguyen que lo que tengan y pueda servir a otro deja de ser de ellos para cambiar de manos:

[...] es que Rasta entiende que las cosas materiales son relativas, y eso es lo que te enseña, que las cosas van y vienen. Yo no tengo por qué almacenar una cosa que yo no uso, con tal de que “es mío y me costó tanto”; es decir, si a ti te sirve y tú le puedes dar un valor de uso, úsalo. Incluso a veces lo que yo uso, lo que yo realmente necesito, pero que yo entiendo que a ti te hace más falta, yo te lo doy.

De este modo, quien da recibe y vuelve a dar. Se establece entonces una cadena de intercambio de ropa, música, comida, calzado, materiales de trabajo de diversa índole, mano de obra, libros, etc., que impulsa y da la posibilidad a los practicantes de acceder a un estatus social diferente; aunque, como ellos aseguran, su preocupación no es el ascenso en la escala social.

Quien nada tiene conserva, entonces, la posibilidad de tener acceso a algo; y aquel acceso estará propiciado y favorecido por el grupo de pertenencia. Pertenecer a un grupo, aunque del margen, es lo que permite a estos actores sociales identificarse con aquél, y defender, por consecuencia, el carácter marginal que se le confiere. Me dijo uno de los rastas:

[...] cuando uno se conoce a sí mismo, y no permite ser instrumento, entonces se da cuenta de que es mejor compartir que apartarse para buscar mejorías, porque entre todos podemos buscar las cosas [mejor] que separados. Uno es distinto a dos, es como un verdadero matrimonio, un verdadero matrimonio se apoya en todo lo que hay.

Sin embargo, también la marginalidad es autoconferida; es decir, los practicantes manifiestan no tener la intención de ser parte de la sociedad babilónica, y preferir el modo de vida que asumen como contracultura.

De este modo, el concepto de pobreza que el rasta elabora y enuncia está íntimamente ligado al de Babilonia. Pobre es, para el Rastafari, como lo dice el siguiente entrevistado, quien no desarrolla su espíritu:

[...] a veces la gente piensa que estar muerto es la carne; la peor pobreza que hay es la pobreza espiritual, esa es la peor pobreza que pueda atacar a un ser humano. Hay una cosa real, lo material hace falta, porque el cuerpo mismo es materia y es con el que tú enfrentas la vida, pero si tú tienes un nivel de pobreza espiritual por el piso [...].

Entonces lo que Rastafari busca es eso: vivir la vida, la vida espiritual, constantemente, es lo que te va a levantar por encima de todas esas cosas. Y ahí es donde viene la batalla; que la sociedad constantemente te está llevando a esa muerte, a esa muerte espiritual. Y Rastafari todos los días se levanta por encima de eso.

Así, pobreza es pobreza espiritual y, por consiguiente, también lo será la riqueza. Un entrevistado afirmó: “pobreza es carencia, carencia de algo. Pero también es la visión que tenga la gente sobre lo que es carencia; hay gente que tiene cosas materiales pero está carente de cosas espirituales, y carencia de salud; por tanto, también son pobres”.

Los rastas sostienen, entonces, que la pobreza no existe y que es un invento de los hombres para someter a otros hombres y para someterse a sí mismos (recordemos que la definición de los rastas sobre la religión consiste en lo mismo). Cuando una persona se reconoce y asume como pobre, afirman los rastas, es cuando queda presa de los valores que Babilonia busca desarrollar en las personas. Un informante me comentó:

[...] así son las gentes que se autotitulan pobres, se anulan completamente, no pueden dar ningún paso. [...] Y si tenemos que buscar el progreso qué mejor que hacerlo todos juntos, y cuando alguien esté retrasado no decirle “no, te quedas ahí”, no; darle apoyo, darle aliento para que vayan juntos [...]. Tenemos que apoyarnos. Cuando uno piensa que es pobre completamente se autodestruye, porque no piensa más que en pobre, no piensa más nada que en ser pobre: soy pobre, no puedo esto; no es capaz de dar un paso en la vida.

Los practicantes afirman, en este sentido, que la carencia de elementos materiales puede revertirse incrementando la riqueza espiritual. Por otro lado, los informantes argumentan que la riqueza y la pobreza materiales existen porque existe Babilonia, y que “las sociedades son las que dan el título a la pobreza y a la riqueza, pero en realidad todo el mundo es rico y todo el mundo es pobre” (cita de entrevistado). El exceso de necesidades materiales que los tiempos modernos (babilónicos) imponen a las personas, sostienen, lleva a asumir actitudes corruptas, individualistas y de sometimiento (material y espiritual) de otras personas. Además, “la gente hacen necesidad de lo que ven”, y esto porque “hay una real necesidad, pero a veces el hombre, partiendo de esa real necesidad, se crea otra necesidad” (citas de practicantes). Quienes someten o buscan someter son quienes elaboran aquel discurso que acomoda y estratifica a los grupos sociales en la dicotomía pobres/ricos. Por este motivo, sólo la riqueza espiritual es la que permite a los hombres reconocer su real postura ante la vida; situación

que, progresivamente, dejará de crear en las personas necesidades materiales innecesarias para el devenir diario, evitando el sometimiento.

Cuando el hombre se acerca a la riqueza espiritual y se aleja de las necesidades y placeres materiales, es cuando evita a Babilonia y, por ende, también evita la pobreza. El monte y la montaña (la naturaleza, en general), por ejemplo, se transforman en alternativas viables al momento de escapar de Babilonia:

[...] si nosotros estuviéramos viviendo, si tuviéramos una casa donde nosotros quedaríamos estar, que es el monte, ahí no hace falta economía, tu comida está ahí, lo único que tú tienes es que trabajar la tierra y lograr que tu comida esté, pero claro, si tú vives en la ciudad, las necesidades en la ciudad se hacen grandes.

Considero importante aclarar algunos otros factores que surgieron en mi investigación. El Rastafari en Cuba asume, además de las acciones antes mencionadas, una serie de actitudes que abarcan, tanto lo inmediato como lo permanente. Entre estas encontramos, por ejemplo, la preocupación por la superación personal y grupal, en cuanto a conocimientos y destrezas de diversa índole. Así, aquellos rastas que desarrollaron o tienen más conocimiento sobre alguna profesión o labor, buscan socializarla hacia el interior del grupo de diferentes maneras. Por un lado, están quienes enseñan a otros practicantes a realizar trabajos específicos de albañilería, confección de ropa, calzado y artesanías, agricultura, y una larga lista de otras actividades. Y, por el otro, están las circunstancias donde una persona o grupo brinda su ayuda a otros practicantes en tareas que permitan resolver eventuales problemas (cabén aquí los mismos trabajos antes mencionados). De este modo, no solamente el grupo encuentra y otorga ayuda concreta en su vida cotidiana, sin la necesidad de que esto implique un intercambio monetario (como ocurriría en el caso de recibir los mismos servicios por parte de otras personas no rastas), sino que también reciben una “educación en labores”.

Por otro lado, la oposición que el rasta manifiesta en contra de las modas establecidas por la cultura dominante le permite evitar las tendencias consumistas relacionadas con el vestuario, peinados y accesorios de diversa índole. Por eso es común encontrar que los practicantes usan ropas que les fueron regaladas por otras personas o que confeccionan ellos mismos; esto mismo sucede con el calzado.

El rasta en Cuba, al igual que en Jamaica y en otras partes del mundo, generalmente no come carne, y la suplanta por vegetales, granos y frutas, que combinados constituyen el *Ital*, palabra que proviene de la palabra en inglés *vital* (vital) y se forma mediante la sustitución de la primera sílaba por el pronombre de primera persona del inglés *I*. Tanto ésta como otras palabras refle-

jan los procesos de cambio lingüístico por los que atraviesan ciertos vocablos en boca del rasta. En este caso particular, vemos cómo la fonética del inglés en la palabra citada asimila perfectamente al pronombre de primera persona, transformando, a su vez, el sentido del término: el *Ital* no es cualquier comida, es siempre una comida natural y vegetariana.

Esta transformación léxica también tiene que ver con las concepciones espirituales del movimiento Rastafari. El alimento no solamente es vital para el rasta, en tanto proveedor de la energía necesaria para la subsistencia, sino que, además, es la dieta cuidadosamente seleccionada la que se transforma en alimento del espíritu y cuidado del *templo personal*. Las ideas que nos acercan al cuerpo-templo representado por cada rasta tienen que ver, según los propios informantes, con la necesidad de llevar sus vidas por aquel camino de espiritualidad antes mencionado. Si el hombre es Dios debe transformar su propio cuerpo en el templo que alberga y protege a la divinidad.

Vemos, entonces, cómo en el término *Ital* aparecen reflejadas ambas actividades que el hombre no puede desvincular, ya que únicamente si las personas logran sentirse plenas, sanas y saludables físicamente lograrán un contacto óptimo con Dios y la naturaleza que los rodea. Aprovechar estos lazos comunicativos que el cuerpo permite es fundamental para el rasta, y esta conexión sólo se llevará a cabo gracias a una dieta vegetariana y a una serie de otros cuidados (los rastas generalmente no fuman tabaco, no consumen alcohol y tampoco drogas químicas).¹³

En cuanto a la salud física, el rasta no solamente se cuida como parte de sus prácticas espirituales, sino que también para él mantenerse sano y fuerte es una manera de no depender en lo absoluto de Babilonia. Cuando un rasta se enferma, procura no tener que recurrir a hospitales o médicos, y siempre que le sea posible intenta curar sus dolencias mediante la medicina alternativa, basada fundamentalmente en el uso de hierbas. Por este motivo, además, el Rastafari

¹³ En una entrevista, por ejemplo, un informante aludió al cambio de estilo de vida que busca en su familia y, sobre todo, a la pretensión de lograr un cambio de conciencia sobre la carencia de ciertos productos (sustituibles por otros) en la mesa familiar: “Ahora mismo, con toda esta historia de que dejamos la carne, bueno, al principio, la familia “no sé qué, bin, ban, bin, ban”, pero con el paso de los tiempos, con el paso de los días me di cuenta que le estoy enseñando algo a la familia. Porque antes, si no estaba la carne en la mesa la comida no era comida, mi mamá no quería comer, se sentía incómoda, dejaba hasta la comida; entonces, con toda esta historia del vegetal, creo que les enseñé eso. No lo ha aceptado realmente, no la ha dejado, pero bueno, le enseñé el picadillo de coco, la ensalada no sé qué, “mira, se puede hacer el frijol sin la patita de puerco, se puede hacer no sé qué”. Entonces como que ella ha ido tanteando esas cosas [...]. Y creo que les he enseñado que ellos mismos se crearon en su cabeza que si no había la carne no iban a comer nada, que no se estaban alimentando”.

propone que los vegetales, las frutas y las legumbres deben consumirse sin estar alterados por químicos o fertilizantes.

Para los practicantes, según afirmaron, es muy común tomar cocimientos y jugos varios, sin que exista la necesidad de curar una dolencia en particular. El rasta cubano ha asimilado esta práctica por el placer de sentirse más saludable con el mejoramiento de las funciones corporales (biológicas) de manera preventiva, sin verse obligado, de esta manera, a llegar a casos de necesidad urgente de cura de algún mal en particular. Esta información se transmite oralmente hacia el interior del grupo y hacia la sociedad en general todas las veces que sea posible, y esto porque “cuando se dice dar no es dar sólo lo material, es dar espiritualmente, porque se da no sólo una materia, se da información también. Yo te regalo información, un consejo” (cita de entrevistado).

Por otro lado, observamos también que ciertos aspectos “contestatarios” que el movimiento Rastafari asume mundialmente atraviesan en Cuba por algunas modificaciones. En muchos países el discurso rasta se acerca a los movimientos de izquierda, por ser estas corrientes las que más representan sus demandas y reivindicaciones; en Cuba, en cambio, se percibe una ausencia de ese factor político en los discursos emitidos por los practicantes. Detectamos, en los discursos orales recopilados, críticas sobre algunos temas sociales globales, y no así un posicionamiento político claro por parte de los practicantes. Consideramos que este factor tiene que ver con que el discurso oficial cubano es marcadamente político y de izquierda, y creemos que los rastas, como grupo contracultural, buscan “separarse” de esa tendencia, manteniéndose como sujetos “espirituales” y “apolíticos”.¹⁴

No quiero finalizar esta rápida descripción sin antes mencionar la importancia de la militancia oral asumida por los rastas cubanos. El uso de la oralidad es fundamental para la consolidación de su identidad como grupo social. Es lo oral y sus recursos la vía utilizada para crecer, definirse y proyectarse en el futuro como grupo nuevo en permanente evolución y cambio. No existen en Cuba periódicos o publicaciones de ningún tipo que difundan las ideas del movimiento, y el tema difícilmente se trata en los medios masivos de comunicación; sin embargo, es mucho lo que se dice del movimiento en las calles. El rasta habla y hace hablar a la sociedad que lo rodea.

Mediante mensajes orales, los practicantes pretenden informar sobre el Rastafari, educar, aconsejar, y también buscan la reflexión en el oyente. Los

¹⁴ Un entrevistado me dijo en este sentido: “Por qué, por qué si a mí no me gusta, por qué si yo no quiero saber de ese tipo de cosas, si yo no quiero saber de política, por qué tengo que obligatoriamente saber, obligatoriamente. ¿Y si no lo quiero? Está mal y está contra el gobierno y está contra el país y está contra la sociedad y [...]”.

entrevistados sostienen que gracias a la información las personas revierten su modo negativo de verlos y empiezan a asumirlos como gente “normal”; y, por otro lado, gracias a la transmisión oral de los principios de vida del Rastafari ha aumentado el número de sus seguidores en los últimos años.

Los rastas consideran que el poder que la palabra otorga a quien sabe utilizarla y lo hace en beneficio del hombre y el entorno que lo rodea es muy importante. Pude observar que los rastas cubanos se acercan a las personas desde un mensaje que se identifica claramente con el de un creyente (militante); es decir, ellos aluden a la divinidad en reiteradas ocasiones, e incorporan esta figura a cualquier tema del cual se esté hablando, sin importar el contexto de emisión de los mensajes. De este modo, es también lo divino lo que les permite divulgar sus ideas y buscar que la sociedad comprenda sus valores y puntos de vista ante la vida. El intercambio oral, entonces, es una parte imprescindible de la espiritualidad, ya que, como ellos aseguran, sólo comprendiéndonos a nosotros mismos y a los demás podemos revertir los problemas y mejorar el mundo que nos rodea.

Así, espiritualidad y oralidad van siempre unidas. La conversación es el canal exclusivo que les permite a los rastas cubanos acercarse al mundo desde la espiritualidad que ellos asumen y practican a diario. Pude apreciar que los rastas buscan continuamente difundir las ideas del Rastafari entre la sociedad, abriendo su campo de acción mucho más allá del grupo de pertenencia. Me atrevo a afirmar que es por este motivo que actualmente muchas personas, en su mayoría jóvenes, se acercan a los rastas buscando consejos y opiniones sobre diversos temas que les preocupan o aquejan. Es muy interesante apreciar de qué manera se logran revertir actitudes negativas en la sociedad y cómo aquella *contraestructura* de la marginalidad comienza a ganar terreno.

Si observamos detenidamente el surgimiento, expansión y funcionamiento del Rastafari, podremos ver que el movimiento parece constituirse como una de las culturas juveniles modernas más difundidas y reconocidas mundialmente. Muchos jóvenes cubanos, pero también los de otras tierras, encuentran en el Rastafari elementos que los identifican y que les permiten revalorizarse como sujetos, unirse grupalmente e incluirse en la representación de una cultura cargada de símbolos (sociales y raciales, ante todo), que los definen y a la vez integran. Sin embargo, a diferencia de otras tribus urbanas y culturas juveniles, el Rastafari también aporta a los practicantes elementos religiosos de mucho peso e importancia dentro del funcionamiento interno de esta contracultura. Este hecho determina que muchas de aquellas personas que se acercan a los rastas buscando un espacio de contención social y grupal terminen alejándose luego de atravesar su juventud y ese período veloz y dinámico de constantes búsquedas identitarias que la define. Aunque, como pude apreciar en mi in-

vestigación, también hay sujetos que encuentran en las propuestas del Rastafari una alternativa de vida, y, por este motivo, el transcurrir del tiempo, lejos de separarlos del grupo de pertenencia, los afianzará en el mismo. Así, si bien en Cuba el Rastafari llama la atención principalmente a los jóvenes, como movimiento está constituido por personas de diferentes edades.

La marginalidad, y sus formas de funcionamiento, como afirmara Mayra Espina algunos párrafos atrás, no pretende ser parte de la estructura dominante, sino que, por el contrario, busca preservarse como estructura diferente. Esta estructura “otra” efectivamente crea un discurso propio que inscribe a la contracultura en los espacios y entornos sociales. Los rastas, desde la contraestructura grupal que construyen, combaten a Babilonia y sus modos de proyección social. Las alternativas contra la pobreza, tanto espirituales como materiales, son parte del mundo (material y simbólico) del Rastafari en Cuba. Si nos remitimos a lo dicho al principio de este artículo, cuando hablábamos de los orígenes del movimiento en Jamaica, podremos ver que la lucha y reivindicación por un espacio (cultural, histórico y material) propio, no babilónico, son parte de la visión rasta sobre el mundo, y son siempre, por ende, una constante en el discurso rasta.

Si la contracultura rasta es la lucha por defender los valores de un grupo históricamente sometido y oprimido, entonces la búsqueda que Rastafari haga tendrá que ver con la vuelta a los valores y modos de vida perdidos y olvidados. Así, la espiritualidad deja de ser exclusivamente rasta para convertirse en una vía de recuperación de las distintas enseñanzas e historias (rastas y no rastas), en una posibilidad concreta de revalorar distintas alternativas culturales, sociales y económicas para, desde la contraestructura, establecer una estructura nueva, pero a la vez antigua, que, desde el margen, permita a los hombres convivir en un entorno donde la justicia social sea una alternativa real.

Considerar a los sectores históricamente sometidos o excluidos como parte de la nación (de las naciones) sería reconocer una parte más del patrimonio de todo un pueblo, porque sobre las diferencias se establecen los lazos comunes, y porque las minorías sociales y culturales también aportan elementos a la historia y la identidad de la sociedad en su conjunto. Por este motivo, no sería ni justo ni beneficioso ignorar lo que de hecho es innegable: aquellas mentalidades, fisonomías, modos de vida y creencias diferentes son parte del patrimonio común del pueblo.

Uno de los entrevistados me dijo: “Rasta es como un árbol, que sale su raíz y crece y da fruto, pero cuando no da fruto da sombra. Si no es útil para una cosa es útil para otra. Y por tanto la gente se acerca al árbol o para recoger sombra o para recoger frutos”. Creo que si la sociedad cubana se acercara un poco más a la cultura y el modo de vida del Rastafari, en Cuba serían muchas

las ganancias por recoger. Me atrevo a afirmar que lo mismo sucede en otras partes del mundo donde el movimiento Rastafari —pero también otras contraculturas— se desarrolla. Los aspectos identitarios y la defensa de los valores ancestrales africanos, la educación basada en la observación y el aprendizaje, tanto de la naturaleza como de los *elders* (mayores), que brindan enseñanzas a los más jóvenes, los modos alternativos de alimentación, asentados en la limpieza de cuerpo y espíritu, y la actitud anti-violencia y anti-sometimiento que el movimiento Rastafari profesa, son algunos de los aspectos interesantes que no pueden ignorarse, porque, de una manera u otra, también son parte de la identidad de todo un pueblo.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermúdez, Darío (2005). *Rastafaris. La mística de Bob Marley*. Buenos Aires: Kier.
- Britto García, Luis (2005). *El imperio contracultural: del rock a la postmodernidad*. La Habana: Arte y Literatura.
- Espina Prieto, Mayra (2006). “Comentarios sobre el concepto de marginalidad en sociología”, en *Catauro*, N° 13, Año 7.
- Hansing, Katrin (2001). “Los Rastafaris: guerreros del amor”. Disponible en <<http://www.cubaliteraria.com/edielect/pdfs/caminos22.pdf>>, último acceso, diciembre de 2006.
- _____ (2005). “Rastafari a lo cubano”. Disponible en <www.casadelasamericas.org>, último acceso, diciembre de 2006.
- Herrera, María del Socorro (1995). “Los Rastafari de Jamaica: movimiento social de resistencia”, en *América Negra*, N° 9. Disponible en <<http://www.americanegra.com>>, último acceso, agosto de 2007.
- La Biblia* (s. f.). Madrid: Artes Gráficas Carasa.
- Ramírez Calzadilla, Jorge (2000). “Religión, sociedad civil e incremento del campo religioso cubano en los 90”. Disponible en <http://www.imaginario.com.br/artigo/a00091_a0120/a0099.shtml>, último acceso, marzo de 2007.
- Reguillo Cruz, Rossana (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Editorial Norma. Disponible en <http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T03_Docu7_Emergenciadeculturasjuveniles_Cruz.pdf>, último acceso, agosto de 2007.
- Soto Labé, María Paulina (2006). “Jóvenes y cultura”, en *Pensar Iberoamérica. Revista de cultura*, N° 9, julio-octubre. Disponible en <<http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric09a05.htm>>, último acceso, junio de 2007.
- Zúñiga Núñez, Mario (2005). “La brújula en Babilonia: resistencia y plegaria en los discursos del reggae costarricense”, en Mario Zúñiga Núñez (comp.),

Cuadernos de Ciencias Sociales 136. Culturas juveniles: teoría, historia y casos. San José: FLACSO. Disponible en <http://www.flacso.org.cr/uploads/tx_galileodocumentationcenter/cuaderno_136.pdf>, último acceso, agosto de 2007.