

¿TRIBU RASTA EN LA HABANA?

Marialina GARCÍA RAMOS

Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba, UNEAC

marialina.ramos@gmail.com

RASTAFARIANISM IN HAVANA?

Resumen: El texto ofrece un acercamiento a la emergencia de un discurso rastafari en La Habana, como uno de los fenómenos identitarios que irrumpen hoy en la sociedad cubana. Desde una perspectiva que adopta el concepto de tribus urbanas al aproximarse a este grupo, se parte de los contactos inter/transculturales en el abordaje de un imaginario derivado de los procesos de desterritorialización que intervienen en la configuración de comunidades transnacionales resultantes de los escenarios de diálogo surgidos del mercado, las industrias culturales y otras agencias de la globalización. El análisis es abordado desde un enfoque sistémico que evalúa las relaciones existentes entre la aparición de este conglomerado y el cambiante acontecer del país, signado tras la crisis económica de la década de los 90 por las transformaciones de su estructura social y la fragilidad de su cohesión, en relación con un panorama internacional donde el rastafarismo protagoniza un continuo proceso de secularización.

Abstract: The text offers an approach to the emergence of a Rastafarian discourse in Havana as one of the identity phenomena bursting today in Cuban society. From a perspective adopting the concept of urban tribes when approaching this group, the point of departure is to be found in the inter/cross-cultural contacts when confronting an imaginary deriving from the processes of de-territorialization involved in the configuration of transnational communities resulting from dialogue scenarios emerging from the market, the cultural industries, and other globalization agencies. The analysis is approached from a systemic focus which evaluates the relationship existing between the emergence of this conglomerate and the changing events in the country, marked by the transformations in its social structure and the fragility of its cohesion after the economic crisis of the '90s in contrast with an international panorama where Rastafarianism leads a continued secularization process.

Palabras clave: Antropología. Rastafarismo. Transnacionalización. Tribus urbanas. La Habana
Anthropology. Rastafarianism. Transnationalization. Urban tribes. Havana

I

Los paradigmas teóricos y metodológicos que emergen de la antropología -y otras disciplinas- han tenido un considerable impacto en el estudio del rastafarismo, fenómeno religioso que tras su surgimiento hacia la década de 1930 en Jamaica, ha comportado desde la década de 1970 un proceso de expansión mundial y consecuente secularización. Al detenernos en los múltiples conceptos y modelos empleados en su análisis, se advierten aportes derivados de la teoría antropológica contemporánea, determinantes de profundos virajes epistemológicos en este campo de estudio.

En la literatura clásica sobre el tema encontramos un corpus de investigaciones académicas centrado en la doctrina religiosa y las prácticas rituales de los rastafaris radicados en Kingston (Barrett, 1977. Owens, 1976. Simpson, 1970: 208-223. Smith; y otros, 1960). Obras realizadas, en su mayoría, desde enfoques basados en una antropología de tipo descriptiva. El rastafarismo será definido como una derivación de las tradiciones mesiánicas y milenaristas jamaicanas presentes en religiones como el myalismo y el revivalismo. En esta temprana saga de sistematizaciones comienzan a ser perfiladas, al mismo tiempo, problemáticas tanto identitarias como de origen racial y social.

Desde la década de 1960, sin embargo, se perciben las primeras transformaciones en los estudios sobre el tema. La antropología británica comienza a tener en cuenta los procesos de cambio y contacto cultural, mientras se dejan sentir los influjos de la escuela postmoderna y su vertiente interpretativa francesa. Es un momento signado por la descolonización gradual del Caribe y el despertar de las luchas reivindicatorias de las minorías étnicas, raciales y de género en el mundo. En este avance teórico se destacan los aportes de Rex Nettleford (1978) y Barry Chevannes (1998) desde las aristas de raza, resistencia e identidad y dominación/subordinación. Se rompe así el rígido esquema anterior, basado en la exhaustiva descripción del sistema de creencias rastafaris, mientras se va desplazando el foco de atención hacia sus irradiaciones ideológicas y culturales.

En los años noventa, con la eclosión de los análisis sobre globalización surgidos en la tradición de los estudios culturales, se produce un vuelco definitivo. Tras el impacto de las contribuciones teóricas y metodológicas derivadas de esta corriente, se han venido gestando aproximaciones que giran sobre dos ejes de la teoría de la cultura: el de la globalización y el semiótico. Dicho cambio se traduce en los enfoques adoptados por una de las líneas de indagación actual, encaminada a acometer las expresiones del rastafarismo como fenómeno que de manera creciente comporta un carácter multiétnico y global (Habekost, 1994: 101. Murrell, 1998: 9). Diversos autores parten entonces del marco de la globalización y desde una perspectiva inter/transcultural le sitúan en los escenarios de intercambio (Carvalho, 2002. Hepner, 1998. Van Dijk, 1998: 178). Son estudios que toman como aspecto central la madeja de relaciones que han regido los sucesivos contactos en la región caribeña, tanto su trasiego insular como su proyección allende la cuenca. Trabajos que toman en consideración el rol de las migraciones inter/transcaribeñas y la propagación de la música *reggae*, fundamentalmente. Como consecuencia de esta expansión, muchos autores aluden a un proceso de secularización, esto es, de desacralización del movimiento: la apropiación de símbolos y atributos despojados de sus significados religiosos e ideológicos.

Asumido el rastafarismo como un fenómeno de fuerte dinamismo en su difusión, se destacan los efectos de desterritorialización y transnacionalización de la cultura massmediática como elementos que han influido en su internacionalización (Habekost, 1994. Hebdige, 1979. Kremser, 1994, 13-14. Yawney, 1994). Dichos enfoques evalúan las estrategias de las industrias culturales en la gestación de discursos y prácticas donde operan múltiples apropiaciones simbólicas. Se tienen en cuenta eventos vinculados al consumo televisivo -uno de

los principales conformadores de estereotipos culturales– y otras expresiones generadas por variantes de la comunicación globalizada, v.gr. el intercambio a través de redes migratorias (obtención de casetes, discos, libros, artículos, etc.) y el virtual en Internet. Según apunta Velma Pollard (1994: 41), la antropóloga Carole Yawney se anticipaba a tales consideraciones al comentar en la temprana fecha de 1976:

“el rastafarismo es un fenómeno complejo que no puede ser analizado fácilmente según los modelos estrictamente tradicionales aplicados a los movimientos utópicos o milenaristas [...]. En Jamaica, al rastafarismo tiene que añadirse la dimensión de un frente popular en un sentido simbólico y cultural”.

La propia autora, más adelante, propondría una mirada al movimiento en tanto “una constelación de símbolos ambiguos que hoy en día tienen el poder de enfocar e incluso mediar en ciertas tensiones socioculturales que se han desarrollado a escala global” (Yawney, 1994: 78). De tal suerte, mientras se concede una crucial importancia a la influencia o alcance de la música *reggae*, al mismo tiempo se advierte la existencia de una matriz simbólica más amplia. Muchas de estas aproximaciones incorporan análisis hermenéuticos aplicados a manifestaciones asociadas (música, *grafitti*, modas o estilos derivados).

En otras palabras, los científicos sociales, hoy día, suelen estar más interesados en la dimensión política, cultural y simbólica del rastafarismo. Observamos una reformulación teórica que lleva consigo la sustitución o desplazamiento de los modelos religiosos por las acepciones actuales del concepto de cultura. Sin embargo, tal parece que en el debate contemporáneo se ha producido un consenso sobre la pluralidad de expresiones que comporta: una minoría suscrita a las prácticas religiosas, una numerosa juventud que asume elementos de su ideología y simbolismo y, por último, la mera apropiación de atributos. El sociólogo Randal L. Hepner, uno de los tantos estudiosos que atribuye a esta parábola expansiva un carácter secular vinculado a la influencia de la música *reggae*, comenta: “Por toda Norteamérica, los *dreadlocks* representan algo de una moda afrocentrista establecida, y separar los legítimos rastafaris de sus imitadores requiere una profunda investigación etnográfica” (Hepner, 1998: 204-205). Y justo en este punto nos hallamos ante otro jalón no menos escabroso del marco teórico-metodológico que nos ocupa. En medio de tan enrevesado panorama ¿resultan verdaderamente válidas las categorías de “genuinos” rastafaris y sus “imitadores”, los *dreadlockers* o *dreadla*, como también se les llama? Nuestro interés, quizás, no debería recaer en trazar una línea de demarcación excluyente y descalificatoria entre rastas religiosos, políticos o culturales, esto es, distinguir entre rastas “reales” e “impostores”, convencidos que de ello ni siquiera la más exhaustiva investigación etnográfica podría dar cuenta. Más pertinente sería orientarnos a la indagación de los procesos que intervienen en la generación de manifestaciones –seculares o religiosas– y la emergencia de un discurso rastafari en países tan distantes como los del Caribe, Europa y el Pacífico. Esto es, hacer compatible el estudio de un fenómeno de tal complejidad con un concepto antropológico de cultura que subraye su mutabilidad y reformule los modelos de análisis para acceder a los escenarios caracterizados por las inéditas situaciones de contacto variable.

Desde una perspectiva más cercana a estas últimas ideas, entre las aproximaciones a sus variantes secularizadas es común encontrar una diversidad de términos para definir el rastafarismo como una de las principales corrientes culturales en el mundo (Murrell, 1998), un estilo de vida o moda afrocentrista (Habekost, 1994. Hepner, 1998), una contracultura (Van Dijk, 1998), una subcultura (Hebdige, 1979) o, más recientemente, ser adscrito al concepto de tribus urbanas (Castellanos, 2008. Centro de Ética, 2003. Palma et al., 2002. Subirats, 1999).

II

En el acercamiento a sujetos que se autodenominan “rastas” en el escenario habanero y que son, por demás, portadores de atributos que visualmente los identifican, se advierten, grosso modo, dos grupos o tendencias: por una parte, un segmento minoritario en el que se constata una tangencial filiación al contenido de creencias rastafari y, por otra, un grupo juvenil, más numeroso y creciente, donde se observa la apropiación de símbolos rastafaris (*dreadlocks*, uso de colores de la bandera de Etiopía, apariencia desaliñada y desenfadada, preferencia por el *reggae*) sin relación o compromiso con el rastafarismo. Llama la atención el incremento de este fenómeno traducido en un apasionamiento hacia una estética o estereotipo “rasta”. Al mismo tiempo, dentro de este heterogéneo grupo, se localizan sujetos que no clasifican como negros o mestizos. Una lectura problematizadora del rastafarismo en Cuba debe comprender el análisis de estas expresiones, donde se verifica un desplazamiento hacia lo sociocultural que trasciende la dimensión religiosa. Una doble mirada que ha de considerar tanto la moda “rasta” como sus formulaciones ideológicas y religiosas más profundas.

Las circunstancias mencionadas apuntan hacia la emergencia en la capital de una cultura juvenil donde irrumpe un conjunto de “tendencias tribales”, nomenclatura teórica con que las ciencias sociales designa recientes pulsiones que afloran en el conglomerado juvenil de las urbes impactadas por la globalización. El mayor desafío, quizás, consista en el aterrizaje de conceptos que permitan abordar “lo rasta” en Cuba desde una perspectiva que propicie la captación de su dimensión estético/cultural traducida en la generación, circulación y apropiación de símbolos, códigos, formas de vestir, hablar y consumo de música, así como normas de comportamiento y valores específicos, según los cuales los miembros de un segmento juvenil minoritario se comunican entre sí, comparten espacios, experiencias y representaciones. Prácticas culturales de apropiación simbólica (Thompson, 1993, 1998: 20, 232) derivadas de los imaginarios massmediáticos y otros modelos de producción, trasiego y consumo de discursos, que dan cuenta de los intercambios e interconexiones globales. Marcas desterritorializadas surgidas de las interacciones que implosionan, configurando, los espacios transnacionales en constante expansión.

Es en la noción de cultura juvenil donde hallamos una primera aproximación a la categoría de tribu, aplicable a ciertas manifestaciones que emergen en los contextos globalizados. Una de sus definiciones más radicales ha quedado acuñada en la metáfora de “tribus urbanas” de Michel Maffesoli (1998. [Orig. 1988]), sustentada en el tropo del (neo)tribalismo, en la existencia de un recreado universo ritual como principio que subyace en la vocación nómada del grupo. (Souza: 1-2. Subirats, 1999: 4.). Según Carles Feixa, Maffesoli será el primero en diagnosticar una (neo)tribalización al etiquetar

“a la sociedad posmoderna como ‘el tiempo de las tribus’, entendiendo como tal la confluencia de comunidades hermenéuticas donde fluyen los afectos y se actualizaban [sic] lo ‘divino social’. [...] una metáfora perfectamente aplicable a las culturas juveniles de la segunda mitad del siglo XX, caracterizadas por reafirmar las fronteras estilísticas, las jerarquías internas y las oposiciones frente al exterior” (Feixa, 2000: 89).

Se apuesta, en esencia, por el fortalecimiento del sujeto en la entidad grupal, mediante el protagonismo del carácter afectivo/emotivo (Castellanos, 2008: 5. Centro de Ética, 2003: 2) expresado en la adhesión al clan y la “estetización” de la experiencia. Otro de los aspectos claves en la conceptualización de las tribus urbanas recae sobre el impacto del consumo cultural, convertido en importante referente en la construcción de identidades juveniles gestadas en sociedades interconectadas (Bermúdez, 2002. Piña, 2007. Solé, 2006.). Autores

como el sociólogo Piña Narváez, por ejemplo, resaltan su ponderada capacidad para representar lecturas, reinterpretaciones y apropiaciones parciales de referencias ideológicas y repertorios foráneos: matrices socioculturales determinantes en la comprensión del origen y despliegue de sus prácticas (Piña, 2007: 2-5, 12-19).

Es posible identificar en el grupo que nos ocupa¹ un imaginario rasta traducido en un corpus de significaciones que devela sus conexiones con la cultura rastafari. Sin dudas, podemos referirnos a un constructo simbólico surgido y conformado a través de formatos y géneros del audiovisual, la música radiada desde el exterior y escuchada en algunos enclaves urbanos a partir de los años ochenta, así como contactos derivados del turismo y las migraciones, incluidos encuentros “cara a cara” vinculados al intercambio cultural y educacional con el resto de la comunidad de países caribeños (Furé, 2006: 41, 47, 78-80, 2006: 45. Hansing, 2001: 18-19, 2005. Larenas, 2002: 54, 57. Magaña, 2001: 23-24). El siguiente testimonio ilustra de manera palmaria cómo se da la entrada de las ideas rastafaris hacia finales de los años ochenta en un grupo de jóvenes de la capital:

“Bueno, sobre el movimiento como tal, lo conocí [...] vi un día a Bob Marley por televisión, en el año ochenta y seis por allá [...] me llamó la atención porque por aquellos tiempos ya yo me estaba haciendo los choronguitos, y me vestía de una forma diferente a muchas personas [...] a partir de que vi a Bob Marley por televisión, me identifiqué con él de alguna forma [...]. Solía ir, visitar mucho la Escuela de Economía del Cerro y ahí nos reuníamos varios amigos. No era rastafari cuando eso, pero íbamos a ver las novias de nosotros y eso... y veía pasar por ahí mucho a [A],² el del grupo Remanente, y a [B] [...] yo vivía cerca de allí también y nos reuníamos al final, después, todos, en el Vedado [...] Eso fue a mediados... ochenta y seis, ochenta y siete. [...] Primero nos reuníamos con el afán aquel de los grupos de *reggae* y eso [...]. Solíamos reunirnos en el Coppelia y vacilábamos normal, ahí, compartiendo, tomando helado, conversando, no existía nada de aquello, ni de *ganja*, ni nada de esas cosas [...]. Después... para los noventa ya la cosa fue cogiendo... fue incrementándose más [...] fueron apareciendo más gente, las personas se fueron conociendo, se fue creando casi un grupo inmenso de rastafari. Empezamos a conocer mucha más gente cuando empezamos a poner música en toda La Habana. A partir de ahí empezó a surgir mucho más un movimiento, ya tanto

1 El presente texto está estructurado a partir de testimonios de sujetos autodenominados rastafaris durante un trabajo de campo acometido en 2009, a través de dos instrumentos: entrevista en profundidad y observación etnográfica. La muestra aparece constituida por 8 individuos, en su mayoría negros (1 blanco y dos mestizos). Exhiben un bajo nivel adquisitivo, destacándose la participación en la economía informal y algunas actividades ilícitas. Los grados de escolaridad fluctúan entre la enseñanza secundaria y la técnico media. Se aprecia lo precario del proyecto de vida como resultado de un limitado acceso al ámbito del consumo y, en general, a los servicios de educación, trabajo y vivienda; una deficiente integración social que los sitúa en los límites mismos de la exclusión y la marginación.

2 Entre las dificultades confrontadas durante las jornadas de campo fue significativa la casi rotunda negativa por parte de los sujetos a ser abordados mediante el registro grabado. Los elementos que forman parte de esta actitud son diversos, pero podemos enumerar algunos de los más importantes: asumir que cualquier persona que se les acerca, ajena al entorno donde se desenvuelven, puede ser funcionario, colaborador, o estar comprometido con alguna instancia de la D.N.A. (Dirección Nacional Antidrogas), la P.N.R. (Policía Nacional Revolucionaria), u otra institución relacionada con el control del consumo de drogas. Esta desconfianza aparece a la vez vinculada a la existencia de experiencias cercanas (de las personas en cuestión o de individuos allegados al grupo) que los han conducido a la retención, amonestación, advertencia o encarcelamiento, a causa de la tenencia o consumo de marihuana o el asedio a extranjeros. Las circunstancias aludidas han determinado la adopción de un criterio de absoluta discreción sobre la identidad de los entrevistados: los nombres de los informantes y de determinadas calles de la ciudad se han suplantado por una convención alfabética.

aquí como en Santiago de Cuba, las dos capitales del país. [...] Más pa'lante yo llegué hasta a hablar patuá jamaicano y me metí muy adentro de todo eso... yo a veces me encontraba con un jamaicano y me decía que si yo era jamaicano... pero sí me identifiqué mucho con ellos... extranjeros jamaicanos que estaban en Cuba y con estudiantes también [...]. Sí, compartíamos mucha información con muchachos de Guyana, de Santa Lucía, de San Kitts Nevis, de Guadalupe, de Santo Domingo, *Bajamas*..., nos comunicábamos mucho, de ahí también algunos de ellos trajeron alguna información de libros y cosas... eso fue a finales, no, a principios del 2002.”

Ha sido destacado por otros analistas sociales cómo “los mecanismos de identificación y participación tribales se potencian mediante (...) rituales que permiten mantener y reforzar los vínculos entre los jóvenes”, para decirlo en las palabras de Maria-Àngels Subirats (1999: 4). La asunción de la parafernalia rasta como estrategia de distinción, la vinculación a determinados espacios ciudadanos en el despliegue de las actividades cotidianas, y la adopción de una tradición cultural foránea como eje de agrupación, constituyen elementos que nos permiten hablar de una comunicación “ritual” en este caso. En las próximas líneas, se destacan aspectos que podrían orientarnos en un recorrido por las nuevas sociabilidades que rigen lo que hemos convenido en llamar tribu rasta en sus articulaciones con el contexto cubano actual.

III

Existe un consenso en la literatura académica acerca de que las dinámicas de tribalización se caracterizan por el uso de manifestaciones estéticas erigidas en torno a un estilo favorecedor de la identidad grupal (Castellanos, 2008: 3. Feixa: 1998: 60. Martínez, 2004: 7. Piña, 2007: 163-180. Solé, 2006: 3-7). Es principalmente en la creación de estilos, entendidos como la expresión simbólica por excelencia de las tribus urbanas, donde los jóvenes despliegan prácticas de selección y modificación de significados como parte de sus opciones identitarias. Desde esta perspectiva, los estudiosos reconocen en los sectores juveniles un segmento vulnerable a las industrias culturales y los *mass media* –propagadoras de modas– dado el énfasis con que estos construyen experiencias en que reciclan y fagocitan elementos provenientes de culturas diversas a fin de obtener singularidad en el conglomerado social. Devenidas agencias portadoras de los objetos/mercancías empleados en la síntesis de sus identidades –y parafraseando a la socióloga Emilia Bermúdez cuando intenta un diálogo entre Baudillard, García Canclini y Bourdieu– es el significado cultural y el valor de intercambio simbólico atribuido por los jóvenes a estos códigos lo que constituye la base de los procesos de afirmación y distinción que protagonizan (Bermúdez: 2002: 8).

Como componentes que intervienen en lo que hemos definido como estilo rasta se identifican: la jerga rastafari, la música *reggae*, los *dreadlocks*, modos de vestir que recurren al uso de los colores de la bandera de Etiopía y el consumo de la marihuana (*ganja*). Dicho estilo y la estética asociada aparecen como símbolo de adscripción del grupo estudiado, como signo diferenciador racial y clasista del mismo. Modelo que refuerza la autoestima de una juventud negra y mestiza en concomitancia con los contrastes y oposiciones que emergen en la sociedad cubana. Elementos mediadores que estructuran los vínculos entre estos jóvenes, sus cosmovisiones, valores y códigos de reconocimiento individual y colectivo.

Un aspecto importante de la dimensión tribal radica en la existencia de un diálogo que –lejos de sustentarse en un discurso racional-abstracto– aparece anclado en el intercambio afectivo, donde la jerga, junto a la indumentaria y tatuajes, fiestas y conciertos, constituyen formas de comunicación “ritual” (Centro de Ética, 2003: 2. Subirats, 1999: 5-6. Zarzuri, 2000). Los miembros de la tribu rasta también construyen y reinventan sus vocablos en un

sociolecto enriquecido por expresiones en inglés; guiño del lenguaje de verdadera eficacia en el despliegue escénico de sus prácticas allí donde el verbo deviene un recurso más de cohesión. Así, a través de diversas apropiaciones, se articulan las voces resemantizadas. Es constatable el empleo de otras marcas que singularizan al clan: gestos, tonos al hablar y hasta maneras propias de caminar. Llama la atención el uso de la terminología:

“... pero sí, se manejan muchas palabras [...] *I and I, Ital food,...* ganja. Le llaman *ganja* [a la marihuana]... ‘*Rastafari call the ganja*’. [...] *Jahman* significa... es el hombre dios o el dios hombre, como quieran interpretar, o sea tú también eres Dios. [...] El *raggamuffin*, eso son los guapo, *raggamuffin* traducido significa ‘pelagato’, ‘harapiento’, pero aquí en Cuba los rastafari les dicen *raggamuffin* a los guapo [...] ¿Los giles? ...los extranjeros... eso viene de la palabra gilipollas, igual que decir estúpido, bobo, tonto [...] pero hay veces que no saben [...] hay veces te dicen [se refiere a los rastas cubanos] *I and I*, pero te lo dicen por decírtelo, tú les preguntas a ver qué quiere decir eso, *I and I*, y no saben... con *Ital* también... *Ital* es la forma vegetariana, *Ital food* y *Ital livity* es lo vital, todo elemento vital [...]. Al policía se le cataloga como babilonio, babilon, a la prisión se le dice Babilonia, al canabi [*cannabis*], *ganjaman* y así...”

En el caso de los jóvenes abordados, adquiere gran relevancia el protagonismo concedido a la estética del cuerpo como eje central de diferenciación. En la definición del estilo rasta, será crucial el modo en que se establezca la distinción entre un espectro *light* (de marca, frufú, propio de los “*micky*”³ y otros grupos juveniles que emergen en la escena sociocultural habanera) y un repertorio “natural” (de reciclaje, sin artificios, antimarca) situado en sus antípodas. Un estilo periférico que, en cierto maridaje con la indumentaria rapera, habita en los linderos del mercado y de la moda (Palma et al., 2002: 45), cuyo componente esencial es el rechazo de lo artificial. Para decirlo de otra manera, se observa el arraigo a un patrón que busca distanciarse de las expresiones tipificadas de lo *light* para ofrecer una estética “otra” signada por un estilo alternativo, centrado en el gusto hacia lo natural. En los relatos también se constata cómo los *dreadlocks* devienen importante catalizador de la comunidad tribal, otra de las marcas empleadas. Asociados a las manifestaciones estandarizadas de la belleza afro, comportan una fuerte carga en las narrativas de estos sujetos:

“Por la forma de vestirse uno, ya tú, ya tú te das cuenta [...] yo tengo drelos ahora ¿no?... si a lo mejor no tuviera drelos y me pongo algo que tenga eh... los símbolos del rasta... bueno, ahí va un rasta... ¿no?... pero hay quien se pone un collar, porque mayormente los rastas lo que usan son cosas naturales ¿no?... la semilla, no sé, la madera... mira... hay muchos rastas que son talladores... que tallan la madera... y viven de eso... que los conozco yo [...]. Un ejemplo, es normal, es natural, que si tú tienes el pelo, te está creciendo... y no te lo peinas.... se te enrolla ¿no?... se te hacen los drelo... es natural que te crezca la barba ¿tú me entiendes?... son cosas naturales que me lo dio la vida ¿no? [...] un ejemplo, un collar de semillas, un pulso, hay quien se pone semillas en los drelos.... se pone un caracol [...] sandalias, sí... Y así es la forma de vestir... me gusta la sandalia... no sé, la ropa fresca, sencilla, sobre todo sencilla ¿no?, que se le vea una sencillez ¿no?”

3 Uno de los grupos informales juveniles de cierta visibilidad, cuyo discurso y estética se relacionan con lo *cool* y el confort, la moda, la buena imagen, la independencia económica y el estatus. (Torre, 2007: 8).

La recurrencia a “lo natural” se expresa no solo en el orden estético, sino en el conjunto más amplio de significaciones que forman parte de la retórica discursiva de los miembros del grupo. Si para los raperos, por ejemplo, “lo principal será la capacidad del individuo para asignar un sentido libertario a su existencia” (Palma et al., 2002: 45), para los rastas lo natural constituye el campo semántico al que se adscriben sus prácticas. Cuerpo y consumo también gravitarán en torno a la preferencia por lo natural, en una demanda de purificación y/o sanidad extendida al tratamiento corporal que alcanza su mayor definición en el *Ital food* y el *Ital livity* como noción general. Las afiliaciones se inclinan, asimismo, hacia determinadas actividades de esparcimiento vinculadas al disfrute de la naturaleza, donde el estilo de vida rastafari representa un escape consciente a las restricciones de una cultura alienada y tóxica. Manifestaciones articuladas a una axiología específica que se sustenta en normas y conductas significativas de la condición natural, enlazadas a cualidades como la generosidad, el desinterés y toda postura que implique la negación de expresiones de connotación superficial o baladí. La conspiración simbólico-estética se plantea, además, como alternativa económica que define un gusto por lo artesanal o rústico, que surge en oposición a lo convencionalmente mercantilizado por la retórica industrial. De tal suerte, el rasta también hace su “elección individual frente a la influencia estructural y comercial, tratando de percibirse a sí mismo como un ser auténtico, original y no determinado mientras [...] los otros pueden aparecer como falsos, estandarizados, determinados por las lógicas de la moda y el consumo” como apunta Solé Blanch (2006: 7) al referirse, de modo general, a las tiendas simbólicas que protagonizan los jóvenes.

En el estilo rasta, asimismo, se desarrolla un común estético orientado hacia la cultura africana mediante apropiaciones que incorporan el universo afro. Fenómeno creciente, inserto en una lógica donde dicho estereotipo se extiende hasta engrosar un discurso que retoma el cuerpo y la naturaleza en tiempos de extrema tecnologización y consumismo.⁴ Así, devenidos grandes fetiches, los elementos de ascendencia afro desempeñan en los imaginarios globalizados “el papel de restituir los valores humanos perdidos en el Occidente actual: la fiesta, la risa, el erotismo, la libertad corporal, el ritmo vital, la espontaneidad, el relajamiento de las tensiones, la sacralización de la naturaleza y lo cotidiano” en palabras del antropólogo José Jorge de Carvalho (2002: 6). Los testimonios grafican cómo los sujetos son capaces de atribuir significados a este componente, en la conformación de un estilo rasta donde el conjunto aludido se convierte en foco de atención:

“En el vestuario [...] siempre llevo algo de... si no es una camisa rastafari... [...] el gorro, el tan [*tang*], cintas pa’ recogerme el pelo, shores normal, mucha chancleta, chancletas más-menos africanas, así, camisas estampadas, africanas, así onda por aquí bordadas y esas cosas así... [...] Ese verdaderamente no es el vestuario como tal del rastafari, el rastafari se viste con muchas mangas largas... es un vestuario que no es, por lo menos para lo que es este país, no es muy acorde... entonces... por lo menos aquí, el rastafari se viste más con lo que puede, más-menos con una camisita que tenga que ver algo, no tanto con lo de rastafari, sino con lo de África, unas camisitas africanas, con unas cositas así, que más tenga que ver con lo de África [...]. Eso ya venía conmigo, porque yo siempre he tenido ese vestuario... [...] pero ahora que estoy más metido en esto... ya ahora sí casi todo lo que tengo es vinculado a eso...”

El nomadismo tribal de las comunas juveniles se potencia, ante todo, por medio de su adherencia a estilos de música particulares. Para Maria-Àngels Subirats “uno de los elementos

⁴ Para una lectura sobre los estereotipos de lo afro que circulan en los medios masivos y el canibalismo del Otro en Occidente, véase Carvalho (2002).

más cohesivos en la juventud lo constituyen las expresiones producidas en torno a los *fans*, los mitos musicales, las fiestas” (Subirats, 1999: 7). En el caso de la tribu rasta, resultan paradigmáticos Bob Marley y el *reggae*. Ha sido hartamente reconocida la importancia de este género musical como movilizador de las juventudes negras marginales procedentes de las urbes caribeñas y/o latinoamericanas, en la producción de una retórica de denuncia respecto de la exclusión y discriminación racial (Carvalho, 2002: 9-11).⁵ En efecto, su lírica provee un llamado, un reclamo de redención o salvación lanzado desde el tiempo simbólico de la espera, pero que hace del presente el lugar de la denuncia y la acción. En los testimonios, son frecuentes las alusiones al carácter irreverente, transgresor, con que sus textos transmiten mensajes de liberación espiritual, igualdad, reivindicación del negro y condena hacia toda variante de explotación.

Desde la perspectiva aquí planteada el *reggae* también se erige goce, espacio de catarsis y desenfreno social, que adquiere significados profundos en el ámbito festivo. Para el ya mencionado colectivo académico que acometió la cardinal investigación *Sexualidades y culturas juveniles en sectores populares urbanos en Santiago de Chile* –pesquisa exploratoria sobre tribus emergentes en los escenarios barriales de la capital andina–⁶ el espacio de sociabilidad por excelencia de los rastas quedará constituido por el universo de “la fiesta”. Enfatizado su carácter de “ritual reflexivo-consciente” (Palma et al., 2002: 34), la semántica de la fiesta rasta parece determinarse en una mística donde las resonancias religiosas del penitente nómada o devoto errante, como figuras invariantes del imaginario en cuestión, no está reñida con el baile. En el panorama ciudadano habanero, según veremos más adelante, las prácticas de ritualización desplegadas abarcan el contexto privado de ciertas casas –que fungan como pequeñas ágoras en la intimidad del encuentro “congregacional”– pero se exhiben, también, hacia el escenario de la urbe.

Sin duda alguna, conjuntamente con la música, las drogas impregnan el lenguaje de las tribus (Subirats, 1999: 6). La marihuana o *cannabis sativa* –conocida en el argot rasta como *ganja*– constituye otro de los componentes que sustenta el entramado simbólico del grupo. Su consumo también se fundamenta en reinterpretaciones de resonancias bíblicas que trasantan cierto halo místico, al concedérsele a la “hierba” un valor sacramental propiciador de la meditación y la introspección ritual, además del rosario de propiedades curativas que se le endilgan. Como hemos visto, muchas de las prácticas asociadas al imaginario rasta podrían catalogarse como ritos de pureza (Palma et al., 2002: 31-33) en torno a un tejido que el estudioso Gilbert Ulloa Brenes define, en primera instancia, por “la manera en que elementos singulares tan materialmente desligados como la marihuana y el cabello, vueltos hierofánicos, adquieren ese sentido en virtud de las relaciones paralelamente antitéticas que tienen respecto al ‘profano’ orden del mundo blanco dominante” (Ulloa, 2007: 121).

Al partir de esta lectura, el repertorio aludido deviene un estilo que de manera eventual “copia” una moda o apariencia orientada hacia la cultura afro, sin tener la generalidad de estos sujetos un conocimiento cabal sobre los significados religiosos e ideológicos, preceptos y orígenes del movimiento rastafari. Hecho que potencia el carácter estético de la apropiación, donde predomina la estrecha relación con lo corporal y la imagen externa. El cuerpo, sobrevenido objeto de representación simbólica, intervendrá en la gestación de otras prácticas de ritualización y dramaturgia desplegadas en la ciudad, mientras sus cultores manifies-

5 Aunque referido al impacto del *hip hop* en el espacio transnacional, el autor alude a otros fenómenos musicales donde también se verifica una dinámica de (re)apropiaciones de lo “afro” por parte de comunidades negras urbanas de países latinoamericanos, entre los que menciona el *funk*, el *reggae* y la champeta colombiana.

6 Inserto en el contexto más amplio del Proyecto “Producción y transferencia de un modelo educativo conversacional en sexualidad y salud reproductiva dirigido a jóvenes” del Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, Universidad de Chile, durante los años 2001 y 2003, este material ofrece un enjundioso análisis de los imaginarios y la producción discursiva de las tribus urbanas chilenas, desde la perspectiva específica de los estudios sobre sexualidad juvenil.

tan las adscripciones a la belleza estereotipada de un sujeto joven, negro y marginal.

IV

Otro rasgo de las tribus urbanas se muestra en su relación visceral con el espacio ciudadano. Un tópico neurálgico de la (neo)tribalización radica en el presupuesto de que la organización tribal configura su existencia a través de una ocupación o asentamiento propio (Subirats, 1999: 5). Para el profesor e investigador mexicano Francisco Castellanos García, las comunas juveniles “recrean el espacio vital en el espacio urbano, en el escenario de la ciudad. Cifran su afirmación en la conquista de ciertos territorios, su uso y posesión, cuya significación se sitúa en el nivel físico y en el simbólico” (Castellanos, 2008: 4). En otras palabras, el sentido de pertenencia a determinados enclaves constituye también factor de cohesión de estos grupos en el despliegue ritual que suponen sus hábitos.

Para acercarnos a un conjunto de prácticas encaminadas a la apropiación y territorialización (Foucault, 1984. Giddens, 1998. Giménez, 2000: 24. Norbert-Schulz, 1975: 85. Vidal; Pol, 2005: 281-297) del espacio urbano protagonizadas por los rastas, este ha de ser entendido como el lugar donde se desarrollan sus ritos de sociabilidad. Es decir, aparecen referidas al uso del ámbito capitalino en sus experiencias culturales cotidianas (Giddens, 1996: 45. Goffman, 1970: 84), en la ejecución de eventos de sistemática participación donde se manifiestan las interacciones del grupo. Algunas corresponden al repertorio de los encuentros informales y las ritualizaciones propias del ocio y esparcimiento, otras se asocian a la actividad económica informal. En general, darán cuenta de ciertas transformaciones socioculturales, cambios de valores, pulsiones, sensibilidades y modos de comportamiento, toda vez que develan la aparición de formas de comunicación y socialización en el contexto habanero.

El Centro Histórico de La Ciudad de La Habana, luego de su reanimación tras los ingentes esfuerzos de la Oficina del Historiador, emerge como un eje social y económico importante, foco histórico y cultural con gran desarrollo de la actividad turística. Irrumpe como un nodo que también se organiza bajo los rituales del consumo, patrón insoslayable a través del cual se configuran las prácticas de ocio (Gil et al., 2003. Leva: Paz, s.f.) que nos ocupan. Allí se ha producido un fenómeno como el del Parque Central (apertura a la zona histórico-patrimonial de La Habana Vieja) convertido en “peña” de los rastas. Escenario escogido como locus de socialización y encuentro hasta que, en años recientes, se ha generado una dispersión o repliegue como consecuencia de acciones policiales que han restringido su concurrencia.⁷ A través de tales actividades –algunas coligadas a la prostitución y el consumo de marihuana– se gestan actos desacralizadores que socavan y subvierten la carga simbólica depositada en ese sitio –emblema de narrativas oficiales vinculadas a los ideales sacros de Patria y Nación, encarnados en la inmaculada efigie del Apóstol José Martí–, transformado y resignificado hasta quedar convertido en un verdadero lugar liminal.⁸ Las experiencias compartidas en el Parque Central producen densas redes de sociabilidad, relaciones de intercambio, de estrategia, de improvisación y de conflicto:

“Ahí siempre había rastas... pero estos rastas ahí se ponían a vender marihuana. Ellos vivían ahí como si fuera en sus casas... se lavaban la boca ahí mismo, hacían todo ahí... Ahí tú veías que esa gente sacaban un jarro de agua, normal y se lavaban la boca ahí mismo... No, no, yo no frecuentaba este lugar [...] pero sí sabía que hacían todo tipo de cosas ahí, hasta que los cogieron a todos ellos.

⁷ Coyuntura determinada por acciones que tuvieron en su origen una redada antidrogas realizada en febrero de 2003 durante un concierto de *reggae* en el Parque Almendares. Este suceso desató una oleada de detenciones contra sujetos identificados como rastas.

⁸ Término empleado por Rico Lie para nombrar los espacios de comunicación intercultural donde se producen las construcciones identitarias en los contextos global/local. (Póo, 2008: 8-19).

Salían turistas y brincaban pa' arriba de los turistas al momento y jineteaban ahí... estuvo buen tiempo [...] hasta días después del Parque Almendares que empezaron a barrer con todos los rastas por toda la ciudad. [...] Se siguen reuniendo aunque ya no es como antes.”

Los testimonios grafican cómo los usos públicos del espacio, constituido en lugar de intermediación, de exposición a la mirada del otro, se entremezclan en las prácticas cotidianas de estos sujetos. Observamos cómo la defensa de su territorio se convierte en un objetivo común, un desafío constante al “Bábilon” (la policía). La apropiación misma del enclave se da en una relación de inclusión/exclusión que denota un permanente conflicto a partir de las representaciones que los sujetos tienen de sí mismos, del grupo en cuanto tal y de las construcciones estereotipadas acerca de su supuesto carácter delincencial para el resto de la comunidad. El siguiente alegato resulta de interés para comprender la articulación de discursos e interacciones entre los rastas, y entre ellos y los “otros” (una amplia gama que comprende al turista y al agente de seguridad como personajes claves que intervienen en las triquiñuelas de las efímeras puestas en escena):

“Bueno... el problema es que ahí está el rasta y está el rasta jinetero ¿no?... hay quien sale a la calle y sale a jinetear ¿no?... a buscar extranjeros ¿entiendes? y entonces hay muchos que... Mira, por ejemplo, en mi caso...yo me he sentado en el Parque Central y los extranjeros han pasado por mi lado y no se han detenido a conversar conmigo... sin embargo, hay quien se sienta y sí, lo llaman y ‘ven acá’, ‘¿de dónde tú eres?’... ‘no, yo soy de España’ y entonces ahí hay un diálogo ¿no?... o se citan pa’ un lugar y se ven y esas cosas ¿no? [...] [Al extranjero] le llama la atención el pelo... o no sé... te ven un poquito más atrevido, en el sentido de que lo llamas y conversas. Entonces la policía te ve conversando con un extranjero y ya te están pidiendo el carné [...]. Existe verdaderamente un grupo de rastas grande que mayormente [...] se identifican como que son rastas y entonces es una cosa que parece que llama la atención ¿no?... no sé... los drelos estos... por ejemplo, hay gente que dice ‘no, hay rastas que usan los drelos pa’ jinetear’ ¿entiendes?... pero todos no hacemos eso [...] entonces si te ven conversando con un extranjero viene el bábilon y te pide el carné [...] y te dicen ‘No, tú estás jineteando’ [...] ‘tú estás asediando’” .

Los relatos refieren cómo coinciden o conviven diferentes posturas –poco discernibles por la evidente ambigüedad que trasuntan– en las formas de relación con el espacio “compartido” por los sujetos, del que se apropian de diversas maneras. Todos, sin embargo, desafían la mirada de los policías y ponen en juego recursos o destrezas adquiridas, si la situación lo requiere.

Las Casas Rastas, localizadas en determinados ejes periféricos/barriales (La Corea, San Miguel del Padrón; El Cerro, colindante con Centro Habana y La Habana Vieja) son ámbitos que aparecen relacionados, sobre todo, con la producción artística (musical y plástica) de los grupos y la actividad económica informal. Cohesionadoras por excelencia, devienen sitio para el diálogo cotidiano y la discusión de rutina: la “congregación”, según denominan a esta práctica. Espacios cualificados por la recurrencia a signos iconográficos que aluden a la temática rasta;⁹ nodos erigidos en importantes configuradores locales de la visualidad

9 Murales y otras obras con representaciones de Haile Selassie o Marcus Garvey y la Black Star Line, entre los motivos referidos a la temática de orgullo y reivindicación racial. Estos elementos son emplazados en el interior de las viviendas, pero también se expanden hacia los patios de los recintos y las fachadas exteriores localizadas en sus inmediaciones.

barrial. Una región que comparte características definidas entre lo público y lo privado. Perímetros donde la sociabilidad se fomenta a partir de la vivencia del entorno común, que resulta de las jornadas en la producción artesanal y musical, las horas compartidas en los ensayos de los grupos de *reggae*, así como el tiempo dedicado al laxo encuentro conversacional. Los grupos nucleados alrededor de estas casas producen fuertes vínculos con el barrio –la esquina, el patio o la calle– donde se afianzan lazos solidarios también sustentados en las (micro)economías que emergen en los contextos vecinales y donde los conflictos o encontronazos con la policía salen a relucir.

En las tribus urbanas se advierte “la construcción de umbrales simbólicos de adscripción o pertenencia” (Valenzuela, 1997), que determinan la membresía al clan y fijan los raseros de exclusión. En el caso que nos ocupa, los criterios de pertenencia se presentan variables, negociables, inconstantes; las franjas de tolerancia resultan de muy difícil delimitación. A los *raggamuffin*, por ejemplo, pareciera que les es negado el acceso a las “casas” y a las “congregaciones” (espacios restringidos que funcionan en la intimidad doméstica y se diferencian del bonche como actividad festiva más amplia). En los relatos hallamos cómo el comportamiento ritual y el estatus que confieren las prácticas derivadas de un discurso religioso, están presentes en el grupo. Devienen núcleo polémico de controversias que se manifiestan en tensiones y rivalidades. Salen a relucir pugnas intestinas y categorías que reproducen los estigmas generados por los propios sujetos en su lucha por el “capital simbólico” (Bourdieu, 1998) en juego: la definición de “lo rasta”. Estos términos contienen una compleja lógica de diferenciaciones identitarias expresadas hacia el interior de un grupo heterogéneo, pero que se autodenomina como tal. Voces que reproducen un repertorio con el que los considerados rastas “verdaderos” proclaman su autenticidad en relación con los “falsos”, mientras se rehúsan a ser catalogados mediante una categoría genérica que asimila a quienes consideran “impostores”, que atenta contra la legitimidad reclamada para sí. Posicionamientos discursivos que transparentan umbrales y escamoteos establecidos en torno a prejuicios y marcas que afectan la condición de “lo rasta”, representaciones que refuerzan connotaciones peyorativas endilgadas en la saga de apropiaciones –o enmascaramientos:

“Nosotros nos reunimos para adquirir conocimientos. [...] Ellos pueden participar en las mismas fiestas pero en las congregaciones no pueden participar, allí se emplean conocimientos que ellos no tienen [...] como decir una fiesta, una reunión, pero para nosotros, [...] ellos no pueden participar porque ellos no tienen acceso ni tienen esos conocimientos. [...] Cuando se hacía [la congregación] en [Barrio] duraba una semana. [...] Se habla sobre... de lo que es la Biblia, se pone música, se pone *reggae* grabado ¿entiendes?, se habla... se sacan conocimientos de lo que es la música. Ahí se hace como si fuera un brindé, una fiesta de nosotros pero sin el morfi, ni el babilón tampoco [...] el morfi, el rasta negativo, es el que se dedica entonces a la onda rasta para entonces inventar su historia, se dedica a lo que es el asedio a los yuma... no estoy en contra de ellos porque esa es su cosa. [...] Está este rasta jinetero que es el drele, el jinetero, el *raggamuffin*, que tiene el vestir parecido pero no puede participar con nosotros... y también los hay policía, mi’ja, también hay rasta que son babilón. Son matones¹⁰... ‘mira, aquel está vendiendo drogas, aquel fumó, este, mira, no trabaja’ que-se-yo [...] el rasta babilón, es el que trabaja con la policía, la policía lo pone a trabajar con él en equis cosas”.

El (neo)tribalismo nace con una emocionalidad gestada en el encuentro cercano, inmediato, festivo (Centro de Ética, 2003: 2). La fiesta constituye el ritual de cohesión por ex-

10 Informante de la policía.

celencia, su espacio de interacción más significativo (Subirats, 1999: 7). Aunque aparecida desde los años ochenta en el panorama de la capital, la fiesta rasta irrumpe con más fuerza a partir de la década de 1990. Así, el “bonche rasta” o “*reggae party*” ostenta un lugar bien ganado tras haber mantenido, en su evolución, una línea de continuidad con otras variantes de esparcimiento popular. Según los testimonios, el término genérico de bonche denota una tipología organizada por iniciativa privada –salvo excepciones– durante los fines de semana. Su semántica se asocia a lo lúdico, la nocturnidad, la noción de “lo *underground*”, a un espacio de primordial subversión. Narrativa donde se coligan la trasnochada, la errancia o el insomnio al consumo de drogas, el baile y la música, dicho en las claves empleadas por el antropólogo e historiador Ricardo Melgar en su recorrido por el universo festivo juvenil y los usos simbólicos de la noche protagonizados en la capital mexicana (Melgar, 1999: 4). Asistir a un “bonche” –en la jerga juvenil habanera– también implica someterse a la lógica del desenfreno, los excesos del goce, el aquelarre. Remite a una dimensión pantagruélica de aura casi mítica; aquella que impone la “carnavalización” de la vida nocturna citadina y conserva el rótulo de lo prohibido, lo pecaminoso, lo encubierto.

El bonche rasta es organizado por los integrantes del grupo en sus propias casas. Su sentido se expresa en la intensidad de la experiencia grupal compartida, en la vivencia que se deriva de la visión dionisiaca de la fiesta, específicamente de la música *reggae*. Ámbito que opone el espacio/tiempo del trabajo al libre o festivo del fin de semana, como *impasse* de mayor garante para reunir a los miembros de la tribu. En los relatos se constata el carácter contingente de las fiestas y una lógica organizativa sustentada en la economía informal y en la articulación del entretenimiento como práctica de consumo. Así, sus usos práctico y simbólico aparecen contextualizados por un sistema de relaciones también económicas:

“No, los bonches siempre se hacen de noche [...] en la casa de cualquier rasta. [...] Para entrar, tienes que pagar... las mujeres 5 pesos y los hombres pagan 10... en moneda nacional. [...] Lo organizan los mismos rastas. [...] *Reggae*, mucha música, no te da tiempo de na’, siempre está la música y la bulla y todo el tiempo consumiendo. [Se consume] cerveza y ron. [...] Ahí no se puede entrar nada estupefaciente. Prohibido. [Lo prohíben] los mismos rasta, pa’ no explotar, negra ¿entiendes? porque eso es una forma de ganarse la vida ellos. [...] si tú vas a fumar, tú vete pa’ allá. Casi siempre los fines de semana. [...] Mayormente siempre se hace pa’ cá pa’ la Habana Vieja... y los organiza [C]. Sí, él busca la casa y ya cuando tenga el lugar donde hacerlo, él va y pone el cartel, ya, entonces la gente se guía por el cartel y va [...]. [C] es el que organiza to’ eso. Es el músico y promotor de to’ eso... [...] Casi siempre esas fiestas empiezan a las 9, 10 de la noche... hasta las 3, 4 de la mañana por ahí. Hay veces que se extienden más” .

El bonche es considerado el escenario colectivo del grupo por antonomasia, donde se establecen relaciones de negociación, respeto y convivencia. Ser rasta, “parecerlo” o asistir en compañía de estos, son los criterios o códigos que garantizan el tránsito al inframundo festivo. En todo caso, la participación de los “otros” tendrá siempre un carácter eventual y su identificación pasa por la clasificación de concurrentes no asiduos. Filtros simbólicos que luchan y jerarquizan el espacio –y sus miembros– en tenaces amagos por diferenciar a los asistentes; categorías que nombran, etiquetan y descalifican: “blancos”, “negros”, “bá-bilon”, “*raggamufin*”, etc. Para los procedentes de otras tribus definidas, sin embargo, el acceso no fluye de igual modo. Si eres reconocible como rockero, moñero, micky o repartero, difícilmente serás “bien visto” en el bonche rasta. Un fenómeno que el estudioso Piña Narváez adjudica al principio según el cual la autoadscripción a la comunidad tribal se manifiesta, sobre todo, en la intensidad del sentido de pertenencia depositado, en la “es-

tructuración de una trinchera simbólica que busca la distancia con respecto a otros grupos juveniles” (Piña, 2007: 9).

Las prácticas desplegadas en los enclaves analizados remiten a variantes de socialización determinadas por las transformaciones que atraviesan los modos de vivenciar la pertenencia al espacio de la capital. Como parte de la experiencia cotidiana de este grupo de carácter informal, constituyen modos específicos de comunicación juvenil, traducidos en formas de distinción implementadas bajo los rituales de la moda y el consumo. Mecanismos de reinención de lazos sociales y culturales que diagraman los itinerarios, cambios e intercambios inéditos que afectan a la ciudad.

V

Si las tribus urbanas surgen con voluntad cohesionadora en su intento de reconstruir el tejido de solidaridades en las sociedades contemporáneas –enfrentadas al poder disgregador de los excesos consumistas y los aislamientos de la urbe– el conjunto de rasgos tribales aquí esbozados aparecen en correlación con las tendencias desintegradoras que han impactado la trama sociocultural cubana tras el colapso de los años noventa. Irrumpe e interpela desde un lugar específico de ella: un segmento constituido en su mayoría por sujetos negros y mestizos que comporta bajo nivel de participación social efectiva. En sus discursos se perfilan problemáticas vinculadas a la discriminación y la desigualdad, de marcado carácter marginal (Adler, 1975. Vekemans, 1967). Comportamientos y estilos de vida susceptibles de ser analizados desde las lógicas de exclusión/diferenciación donde los factores clasista y racial constituyen un eje de obligado análisis.

Este aspecto conduce a reflexionar sobre los modos de socialización surgidos a partir del resquebrajamiento de los discursos homogeneizadores y las formas tradicionales de participación y representación social (Espina, 1998, 2000). Coyuntura derivada, grosso modo, de las disparidades económicas y de acceso al bienestar material y espiritual, cuya consecuencia más inmediata ha sido un aumento de la distancia entre segmentos y la aparición de sectores vulnerables, unido todo ello a una acelerada y excluyente movilidad. Parámetros que indican el grado de desarticulación de la estructura social cubana actual y la reciente emergencia de zonas marginales. Un debilitamiento general que no solo ha implicado la profundización de las diferencias de clases, sino el fortalecimiento de otros nudos de conflictividad, entre ellos, el crecimiento de los prejuicios raciales, según ha alertado la investigadora cubana Mayra Espina en el conjunto de su obra.

Los valores, móviles y aspiraciones del grupo juvenil que nos ocupa, han de ser analizados desde el impacto de sus miembros por las circunstancias aludidas, como presupuesto imprescindible para la identificación de las tensiones que afloran en sus discursos según criterios de clase, raza y generación. Un conjunto de indicadores que condicionan los modos de socialización con que una joven hornada experimenta y asimila las complejidades de la sociedad cubana.

Para los jóvenes interpelados, efectivamente, la cuestión de la segregación racial es un fenómeno arraigado en Cuba. Denuncian la reproducción de estereotipos y prejuicios sobre el negro, temas abordados en estudios recientes que reconocen la existencia y fortalecimiento de prácticas discriminatorias en el país (Alvarado, 1996. Morales, 2007). Estas manifestaciones favorecen la aparición de un campo discursivo que arremete contra tales posturas, y que halla su contraparte en la búsqueda, exaltación y sublimación de una identidad racial negra. Se constata en los testimonios cómo la propia asunción de los atributos al uso, en tanto estrategias de distinción, evidencia el peso excluyente de dichas actitudes devaluatorias.

La cuestión racial se relaciona con los criterios que los jóvenes sostienen sobre la sociedad cubana, en un sentido más general. Es sabido que la discriminación por el color de la piel encuentra sustento en las desigualdades. La mirada crítica hacia la isla subraya la

necesidad de cambios, esto es, de una flexibilización ante la no existencia de ámbitos de participación como resultado de una política cultural que restringe los espacios de autonomía y representación de los diversos imaginarios juveniles en los medios de comunicación oficiales, entre otros. Ante el agrandamiento de la brecha que delimita fronteras entre grupos más y menos favorecidos, rechazan los privilegios o la discriminación en cualquiera de sus variantes, no sólo racial, sino social o económica. Igualmente se perciben excluidos del consumo, convertido en una de las áreas de mayor fragilidad que experimentan estos actores.

La diferenciación aludida prospera en estrecho vínculo con el recrudescimiento de otras patologías, entre ellas la prostitución. El denominado “jineterismo” deviene alternativa de vida para algunos y en los testimonios encontramos cómo es acogido sin conflicto, suerte de designio que participa, cuando más, de cierta condición fatalista. Se sustenta sobre diversas motivaciones: el ingreso de divisas, la posibilidad de salida del país, la oportunidad de ayudar a la familia y un largo etcétera. Otras sintomatologías son apreciables, entre ellas un repertorio de truculentas estafas dirigidas al extranjero, implementadas según procedimientos que apelan al ingenio y poder seductor del cubano enfrentado al turista ingenuo. Conductas todas que clasifican entre las más legitimadas para “la lucha” o “el invento”.

Es posible enumerar otras características evidentes, en cuanto a los valores sostenidos por el grupo, en el orden siguiente: la pérdida de protagonismo del trabajo como eje vertebral de la sociedad (este aparece como dimensión cada vez más flexible e inestable, hasta convertirse en un referente poco estimado); un debilitamiento del lugar tradicionalmente otorgado a la superación profesional y técnica, el estudio o la especialización; grandes motivaciones por las prácticas centradas en el ocio, el esparcimiento y las actividades festivas.

Las formas de socialización analizadas emergen a la par que la pérdida de confianza en el discurso oficial. Aparecen con las transformaciones acarreadas por una crisis económica que ha impactado, entre otros, los ámbitos de la educación, la vivienda, la recreación y el trabajo. En los relatos encontramos actitudes de contestación a las entidades del sistema (escuela, centro laboral, cuerpo policial, aparato judicial y político) que los alistados consideran han dejado de ofrecer protección o sentidos de vida. Los rasgos tribales constituyen un vehículo para el distanciamiento de la esfera institucional mediante mecanismos –actitudes irreverentes, parafernalia, proyección crítica hacia la sociedad– que reclaman “distinción” ante la anomia entronizada en el tejido social circundante.

Este grupo informal surge como una propuesta organizativa que favorece la búsqueda alternativa de espacios de pertenencia. Si los conglomerados tradicionales han dejado de aportar compensación a las necesidades de estos sujetos, la satisfacción de sus demandas (otras) de participación se convierte en motivación esencial. En medio de un contexto signado por la enunciada fragilidad, la agrupación tribal se presenta como instancia aglutinadora que devuelve el protagonismo al joven y le ofrece a la vez un sentido de representatividad o distinción. En torno a las dimensiones tribales (códigos, representaciones, atributos y valores) se configuran los lazos rearticuladores que ofrecen cohesión, en detrimento de las entidades institucionales rechazadas.

En los avatares que rigen los predios de la identificación juvenil se recurre, entonces, a la matriz del rastafarismo. La mirada –en busca de alivio ante rechazos y exclusiones– se vuelve hacia una cultura foránea, donde las preferencias por un repertorio importado tienden a compensar la baja autoestima. Marca identitaria que permite impugnar al sistema establecido desde una protesta simbólica y una enunciación crítica, al mismo tiempo que se erige en un reclamo de seguridad, fortaleza espiritual, sentido de vida y significados.

Bibliografía

ADLER DE LOMNITZ, Larissa
1975 *Cómo sobreviven los marginados*. México D. F.: Siglo XXI.

- ALVARADO, Juan A.
1996 “Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación”, en *Temas*, La Habana, jul.-sept., 7: 37-43.
- BARRETT, L.
1977 *The Rastafarians. The Dreadlocks of Jamaica*. Londres: Sangster’ Book Stores/ H.E.B.
- BERMÚDEZ, Emilia
2002 “Malls. Consumo cultural y representación de identidades juveniles en Maracaibo”, en jornadas *Visión de Venezuela*. Maracaibo: Universidad del Zulia, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, C.E.S.A. <http://svs.osu.edu/jornadas/Bermudez.pdf>.
- BOURDIEU, Pierre
1998 *La distinción*. Madrid: Editorial Taurus.
- CARVALHO, José Jorge de
2002 “Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable”, en *Serie Antropológica*, 311, Dpto. Antropología, Inst. C. Soc., Univ. Brasilia. <http://www4.unamericas.edu.ec/labmedios/Checa2.pdf>.
- CASTELLANOS GARCÍA, Francisco
2008 “Expresiones de la organización juvenil, políticas públicas y promoción de la juventud”, Congreso Nacional para Instructores, Naucalpan de Juárez, Edo. de México, abril. [Material digital].
- CENTRO DE ÉTICA
2003 “Tribus urbanas”, en *Informe Ethos*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 31. http://etica.uahurtado.cl/html/informe_ethos_31.html.
- CHEVANNES, Barry
1998 “Rastafari and the Exorcism of the Ideology of Racism and Classism in Jamaica”, en Murrel, Nathaniel Samuel; Spencer, William David; McFarlane, Adrian Anthony (Eds.). *The Rastafari Reader; Chanting Down Babylon*: 55-71. Philadelphia: Temple University Press.
- DIJK, Frank Jan van
1998 “Chanting Down Babylon Outernational: The Rise of Rastafari in Europe, the Caribbean, and the Pacific”, en Murrel, Nathaniel Samuel; Spencer, William David; McFarlane, Adrian Anthony (Eds.). *The Rastafari Reader; Chanting Down Babylon*: 178-198. Philadelphia: Temple University Press.
- ESPINA, Mayra
1998 *Panorama de los efectos de la reforma sobre la reestructuración social cubana: grupos tradicionales y emergentes*. La Habana: CIPS. [Informe de Investigación. Orig. Inédito].
- ESPINA, Mayra
2000 “Transición y dinámica de los procesos socioestructurales”, en Monereo, M.; Riera, M.; Valdés, J. (Coords.). *Cuba construyendo futuro*: 9-53. Madrid: El Viejo Topo.
- FEIXA, Carles
1998 *El Reloj de Arena. Culturas juveniles en México*. México, D. F.: Col. Jóvenes, 4, S.E.P.
- FEIXA, Carles
2000 “Generación @ : La juventud en la era digital”. *Nómadas*. Bogotá: Universidad Central, 13: 76-91.
- FOUCAULT, Michel
1984 “Des espaces Autres”, en *Architecture/ Mouvement/ Continuité*. <http://foucault.info/documents>.

- FURÉ DAVIS, Samuel
2006 *La cultura rastafari en Cuba: una tendencia (sub)cultural alternativa*. La Habana: I.S.A. [Tesis doctoral. Orig.].
- FURÉ DAVIS, Samuel
2006 “Repensando conexiones interculturales: Lo ‘afro’ en la Cultura Rastafari en Cuba”, en *Revolución y Cultura*, jul.-sept., 3: 44-49.
- GIDDENS, Anthony
1998 *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GIDDENS, Anthony
1996 “Modernidad y Autoidentidad”, en Giddens, A.; et al. (Comps.). *Las consecuencias perversas de la Modernidad*: 33-72. Barcelona: Anthropos.
- GIL, Adriana; et al.
2003 “¿Nuevas tecnologías de la información y la comunicación o nuevas tecnologías de relación? Niños, jóvenes y cultura digital”, U.O.C. <http://www.uoc.edu/dt/20347/index.html>.
- GIMÉNEZ, Gilberto
2000 “Territorio, cultura e identidades, la región sociocultural”, en Rosales Ortega, Rocío (Coord.). *Globalización y regiones en México*: 19-52. México D. F.: U.N.A.M./Ángel Porrúa.
- GOFFMAN, Erving
1970 *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- HABEKOST, Christian
1994 “ ‘Rasta `pon top’ but ‘Ragamuffin rule’: The Change of a Style”, en Kremser, Manfred (Ed.). *Ay BoBo. African-Caribbean Religions; Part 3: Rastafari*: 101-118. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- HANSING, Katrin
2001 “Rastafari in Global Perspective”, en *III Encuentro Internacional de Estudios Sociorreligiosos*. La Habana: CIPS.
- HANSING, Katrin
2005 “Surgimiento y desarrollo de los rastafaris en la Cuba socialista”, en *La Ventana*, Portal Informativo de la Casa de las Américas, may. <http://www.lajiribilla.cu>.
- HEBDIGE, Dick
1979 *Subculture: the Meaning of Style*. Londres: Methuen and Co. Ltd.
- HEPNER, Randal L.
1999 “Chanting Down Babylon in the Belly of the Beast: The Rastafari Movement in the Metropolitan United States”, en Murrel, Nathaniel Samuel; Spencer, William David; McFarlane, Adrian Anthony (Eds.). *The Rastafari Reader; Chanting Down Babylon*: 199-216. Philadelphia: Temple University Press.
- KREMSEMER, Manfred
1994 “Editorial”, en Kremser, Manfred (Ed.). *Ay BoBo. African-Caribbean Religions; Part 3: Rastafari*: 9-14. Wien: WUV-Universitätsverlag.
- LARENAS, Angie Alejandra
2002 *El discurso Rastafari en Cuba: ¿tendencias contraculturales?* La Habana: Facultad de Filosofía, Historia y Sociología, Universidad de La Habana. [Tesis de Sociología. Orig.].
- LEVA, Germán; PAZ, Sergio S.F.
“Jóvenes y Ciudad: Notas para una aproximación a los nuevos espacios urbanos juveniles”, en *Habitat Metrópolis*. Buenos Aires: Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Quilmas. http://hm.unq.edu.ar/archivos_hm/GL_SP_jovenes_ciudad.pdf.

- MAFFESOLI, Michel
1998 *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria. [Orig. 1988].
- MAGAÑA SOLER, Aimara
2001 *Presencia del reggae en Cuba*. La Habana: E.N.A. [Trabajo de Diploma. Orig.].
- MARTÍNEZ CHIPRES, Ulises
2004 “Culturas juveniles y procesos migratorios internacionales a E. U.”, en *I Congreso A.L.A.P. Caxambú-MG-Brasil* [Universidad Veracruzana-Fac. Sociología/C.I.E.S.A.S.-Golfo]. http://www.abep.nepo.unicamp.br/site_eventos_alap/PDF/ALAP2004_298.PDF.
- MELGAR BAO, Ricardo
1999 “Tocando la noche: Los jóvenes urbanitas en México privado”, en *Última Década*. Viña del Mar: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, 10, may. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/195/19501007.pdf>.
- MORALES DOMÍNGUEZ, Esteban
2007 *Desafíos de la problemática racial en Cuba*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- MURREL, Nathaniel Samuel
1998 “Introduction: The Rastafari Phenomenon”, en Murrel, Nathaniel Samuel; Spencer, William David; McFarlane, Adrian Anthony (Eds.). *The Rastafari Reader; Chanting Down Babylon*: 1-19. Philadelphia: Temple University Press.
- NETTLEFORD, Rex
1978 *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica*. Kingston: Institute of Jamaica.
- NORBERT-SCHULTZ, Christian
1975 *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Blume.
- OWENS, J.
1976 *Dread. The Rastafarians of Jamaica*. Kingston: Sangster’ Book Stores.
- PALMA, Irma; et al.
2002 “Sexualidades y culturas juveniles en sectores populares urbanos en Santiago de Chile”, en *Investigación Exploratoria. Proyecto de Investigación y Desarrollo. Documento de Trabajo*. Santiago de Chile: Proyecto F.O.N.D.E.F., jun. www.pasa.cl/wp-content/uploads/2011/08/Sexualidades_y_Culturas_Juveniles_en_Sectores_Populares_Urbanos_en_San.doc.
- PIÑA NARVÁEZ, Yosjuan
2007 “Construcción de identidades (identificaciones) juveniles urbanas: movimiento cultural *underground*. El *hip-hop* en sectores populares caraqueños”, en Mato, Daniel; Maldonado Fermín, Alejandro (Eds.). *Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*: 163-180. <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/mato/Narvaez.pdf>.
- POLLARD, Velma
1994 *Dread Talk. The Language of Rastafari*. Kingston: Canoe Press - UWI.
- PÓO FIGUEROA, Ximena Andrea
2008 “Migrantes peruanos en la proa de la Plaza de Armas de Santiago de Chile: de Umbrales a indicios de Híbridez cultural”, en *Perspectivas de la Comunicación*. Temuco: Universidad de La Frontera, 1, 1: 8-19. www.perspectivasdelacomunicacion.cl/Perspectivas_1_1_2008.pdf
- SIMPSON, G. E.
1970 “The Rastafari Movement. Political Cultism in West Kingston, Jamaica”, en Simpson, G. E.: *Religious Cults of the Caribbean: Trinidad, Jamaica and Haiti*: 208-23. San Juan: Caribbean Monograph Series n. 7, Institute of Caribbean Studies/ UPR.

- SMITH, M. G.; AUGIER, R.; NETTLEFORD, R.
1966 *Report on the Rastafari Movement in Kingston, Jamaica*. Kingston: I.S.E.R., University College of the West Indies.
- SOLÉ BLANCH, Jordi
2006 “Microculturas juveniles y nihilismos virtuales”, en *Revista TEXTOS de la Ciber-Sociedad*, 9. <http://www.cibersociedad.net>.
- SOUZA, Gabriel de
“Antropología de la música. Etnografía de la escena electrónica en Montevideo”. www.montevideoelectronico.com/Documentos/etnografia.pdf [Tesis que derivó en el libro *Montevideo electrónico*: <http://montevideoelectronico.com>]
- SUBIRATS, Maria-Àngels
1999 “¿Es la música un rasgo de identidad de las llamadas tribus urbanas?”, mar.: 4. <http://tntee.umu.se/lisboa/papers/full-papers/pdf/g5-angels-fr.pdf>
- THOMPSON, John B.
1993 *Ideología y cultura moderna*. México: U.A.M., Unidad Xochimilco.
- THOMPSON, John B.
1998 *Los medios y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- TORRE MOLINA, Carolina de la
2007 *Valores y motivaciones de los cubanos y cubanas de hoy. Un aporte al conocimiento del mercado cubano y sus segmentos*. [Informe de Investigación. Orig. Inédito].
- ULLOA BRENES, Gilbert
2007 “Hipótesis sobre la subversión religiosa en el Rastafarismo”, en *Rev. Reflexiones*. Universidad Nacional, 86, 1: 115-126. <http://www.reflexiones.fcs.ucr.ac.cr/documentos/861/hipotesisReligiosaRastafarismo.pdf>.
- VALENZUELA, José Manuel
1997 “Culturas juveniles. Identidades transitorias. Un mosaico para armar”, en *Revista de Estudios sobre Juventud*. México, D. F., 1, 3.
- VEKEMANS, Roger
1967 *La marginalidad en América Latina, un ensayo de conceptualización*. Santiago de Chile: D.E.S.A.L.
- VIDAL MORANTA, Tomeu; POL URRUTIA, Enric
2005 “La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares”, en *Anuario de Psicología*. Barcelona: Facultad de Psicología, Universidad de Barcelona, 36, 3: 281-297. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/970/97017406003.pdf>.
- YAWNEY, Carole D.
1994 “Rasta Mek a Trod: Symbolic Ambiguity in a Globalizing Religion”, en Turner, Terisa (Ed.). *Arise Ye Mighty People: Gender, Class and Race in Popular Struggles*. Trenton, N. J.: Africa World Press, pp. 75-83.
- ZARZURI CORTÉS, Raúl
2000 “Notas para una aproximación teórica a nuevas culturas juveniles: Las tribus urbanas”, en *Última Década*. Viña del Mar: Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, 13, sept.: 81-96. <http://redalyc.uaemex.mx>