

Play fool to ketch wise: el doctor, la policía y el rebelde en la Jamaica colonial (1900-1950).

Mogni, Ariel Darío.

Cita:

Mogni, Ariel Darío (2017). *Play fool to ketch wise: el doctor, la policía y el rebelde en la Jamaica colonial (1900-1950)*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/201>

Título: *Play fool to catch wise: el doctor, la policía y el rebelde en la Jamaica colonial (1900-1950).*

Autor: Mogni, Ariel Darío

Pertenencia institucional: Sección Asia y África, Museo Etnográfico, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA)

Mesa: 35. "El Caribe y Atlántico Negro: Intelectuales y acción política desde las revoluciones de independencia hasta nuestros días"

Resumen: La llegada del nuevo siglo trajo consigo la necesidad de afianzar la dominación colonial británica sobre Jamaica, conforme aumentaba y se expandía los mecanismos de explotación económica y opresión política y cultural. Eso trajo consigo la exacerbación del descontento y la movilización social de la población local contra las políticas imperiales, que se expresó de modo culminante, en las *Labour Rebellions* de la década de 1930, que se diseminaron a lo largo de toda la región. Sin embargo, las resistencias se dieron de formas menos masivas a lo largo de la primera mitad del 1900, y tuvo en el *Revivalismo* -hasta mitad de 1920- y el *Rastafarismo*, hasta la actualidad, la expresión más importante de las representaciones sociales de las mayorías, sus anhelos y *programa social*; por ello, la preocupación imperial por acabar estas formas de organización, que eran consideradas tan *salvajes e involucionadas* como *peligrosas y sediciosas*, al no darse bajo las formas políticamente aceptadas por la metrópoli.

Esta ponencia tiene como objetivo trazar una primera aproximación al rol que jugaron la cárcel y el manicomio en el complejo de imposición del universo de representaciones social de Gran Bretaña sobre las mayorías, cuya concepción de la realidad se alejaba de los parámetros modernos *laicos, científicistas y racionales*, subsumiendo al mundo como una relación indivisible entre potencias sobrenaturales, preternaturales, sociales y naturales. De esta manera, veremos cómo la judicialización, encarcelamiento, apresamiento y reclusión en el asilo mental a los líderes de los movimientos *Rastafari* y *Revivalism* a lo largo de los primeros cincuenta años del siglo XX, fue una expresión de esta lucha por construir las bases simbólicas y políticas para cimentar las relaciones sociales capitalistas y el dominio del Estado, como expresión del capitalista colectivo; pero a la vez, cómo estos dos movimientos materializaron los universos de representaciones sociales que se querían destruir y transformar.

Para publicar en actas

“Me arrepiento mucho de no tener el poder de ordenar azotarlo. Habría ordenado que usted reciba dieciocho latigazos, [pero] infortunadamente no tengo el poder de la ley para hacerlo. Usted recibirá la máxima sentencia que el poder de la ley me permite” (Hoenisch, 1988 p. 434). Las lacerantes palabras no están dadas por algún amo de plantación algodonera, algún pirata con aires de leguleyo o algún propietario de esclavos; aunque no tan lejos de ellos, la tan dolida sentencia fue ejecutada por el Honorable Mr. C. M. Mac Gregor, juez de la causa contra Leonard Howell, conocido como el “primer Rasta” de Jamaica, durante su juicio, tras las acusaciones por amenazas, perjuicio a la propiedad privada y cultivo de marihuana en la comunidad de Pinnacle, que lideraba junto a decenas de familias rastafaris.

A lo largo de este trabajo abordaremos los primeros cincuenta años del siglo XX, fechas sensibles para la imposición de un nuevo orden por parte del colonizador británico en tierras jamaicanas. Ya no solo se trataba de imponer las bases sólidas para la reproducción del capital en la isla, en un territorio tempranamente mercantilizado, compuesto por una miríada de pequeños propietarios de tierras, ex esclavos o sus descendientes, que desde la emancipación en 1838, abandonaron las plantaciones en busca de tierras vírgenes que fructificar. Si la producción de mercancías ya estaba generalizada, lo que tuvo que aplicar el gobierno británico fue la aceptación de un universo de significados sociales en una población donde los parámetros de verdad y normalidad distaban de los fabricados por la Modernidad. Y allí de desató el enfrentamiento. Las armas que encontró el colonialista fueron más que los fusiles, que no dudaron en utilizar allí cuando fue necesario; también estuvieron a su favor los nuevos y sofisticados dispositivos de disciplinamiento social: la escuela, la cárcel, el manicomio. La resistencia -que a partir de 1930, se transformaría en transformación- del colonizado se dio a través de distintos movimientos políticos que reunían la comprensión de lo social y lo natural, con lo sobrenatural, lo divino, lo preternatural y lo demoníaco, en una unidad indiferenciable. Profetas, pastores, elegidos o meros mensajeros, lideraron y expresaron el sentir y la racionalidad de las mayorías oprimidas. El resultado: la prisión y el asilo para muchos de aquellos, primero, acusados de “sedición” o “alteración del orden público”, luego al asilo por “locos”. Porque se oponían a la sociedad capitalista racialmente diferenciada colonial, es que iban presos; porque no reproducían el universo de representaciones sociales occidentales, es que se los encerraba en el hospital psiquiátrico.

Down the rivers of Babylon

La conquista de Jamaica por Gran Bretaña quitó la supremacía de la isla a portugueses y españoles que habían fundado la producción en pequeñas unidades económicas, lo que dio paso a la aparición de dos estructuras que dominaron la región hasta mediados del siglo XIX: la plantación y la mano

de obra esclava en gran escala. La primera pasó a convertirse, a partir de entonces, en la “metáfora de la racionalidad económica renacentista, modernidad civilizatoria y la libertad empresarial contra las limitaciones de la pobreza material” (McD. Beckles, 1997, pp. 778-779). Pero si el latifundio lograba generar más y más riquezas para los colonizadores, no solo éstos eran los beneficiarios del proceso, también lo eran los productores directos, los esclavos. Al *tosco, salvaje e inculto* negro le correspondía el aprendizaje de lo *bueno, bello y civilizado* que expresaba el blanco¹, por medio del arduo trabajo. Entonces, la economía colonial se constituyó mediante la orientación hacia la producción de bienes primarios, especialmente el azúcar, para la exportación a Europa, por medio de la explotación de grandes porciones de tierras laboradas mediante el uso extensivo de mano de obra esclava importada a través del Atlántico.

A lo largo de los siguientes 150 años, la resistencia de los esclavos fue la única voz y acción que puso en entredicho la organización del trabajo social, que se presentaba como salvífica tanto para el propietario como para el productor: desde las resistencias cotidianas, como el trabajo a desgano, destrucción de mobiliario y herramientas, las huidas y el asesinato de amos, como las distintas rebeliones de los esclavos libres organizados en comunidades, conocidos como *marroons*, que llegaron a disputarle el poder al colonialista, en las guerras *marroon*, la primera entre 1729 y 1739, y la segunda en 1775².

Para fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, los dueños de las plantaciones se vieron más y más presionados para encontrar una salida a la formación social esclavista. Por una parte, el crecimiento de la resistencia de los propios esclavos, con la Revolución Haitiana como máxima expresión de éstas; por la otra, el rechazo por parte de diferentes movimientos abolicionistas en el seno mismo del territorio europeo y británico, en particular de la Anti-Slavery Society. Para 1807 el Parlamento inglés prohibió el comercio de esclavos y en 1820 sancionó las *Amelioration Codes*, cuyo objetivo fue incrementar y mejorar los niveles de vida de los esclavos en territorios coloniales, por medio de la limitación de las horas de trabajo y los castigos físicos avalados. La negación de la nueva legislación metropolitana por parte de la asamblea colonial jamaicana, órgano legislativo de gobierno de la clase dominante local, trajo consigo un levantamiento de los esclavos, conocido como la *Christmas Rebellion*, que fue el punto cúlmine de la movilización esclava en el Caribe desde las últimas décadas: en Haití (1791-1804), Barbados (1816), Trinidad (1819, 1825 y 1829) y finalmente en Antigua (1831). El corolario de estas acciones fue la abolición de la esclavitud en

1 “*Negro* refiere a aquellas personas en el mundo que carecen de poder económico y quienes no controlan sus destinos, i. e. el oprimido; y *blanco* refiere al opresor. A través de esta categoría de gente *negra* hay una sub-categoría de personas cuya piel es *negra*, quienes son visiblemente Africanos y que son fácilmente identificables (¡por el opresor!)” (Rodney, 2001, p. 5).

2 Ambas como consecuencia de la ruptura de los tratados de autonomía y derechos de usufruto e independencia de las comunidades.

1833, aplicable recién para el año siguiente.

Si bien la Abolition Act comenzó a efectivizarse en 1834 para todas las dependencias del Imperio británico, ante el repudio de los plantadores, se puso en práctica una prórroga a la emancipación bajo la forma de *aprendizaje*, que obligaba a los esclavos a trabajar gratis 45 horas semanales para sus amos. Esta sujeción como aprendiz culminó el primer día de agosto de 1838: a partir de allí, 370.000 esclavos –aproximadamente el 92% de la población jamaicana- pasaron a ser libres (Knox, 1977, pp. 391-395) no sin antes la Corona indemnizar a los señores esclavistas con la suma de 20 millones de libras (Rodney, 2001, p. 25).

El primer cuarto de siglo post-emancipación vivió el crecimiento sostenido del pequeño propietario privado negro. Para 1838 había solamente 2 mil de ellos con menos de 40 acres (16 hectáreas), cifra que se incrementó a casi 8 mil a lo largo de los siguientes tres años (Knox, 1977, p. 386). Para 1845-46 la población de campesinos con menos de 10 acres (4 hectáreas) aumentó a 20 mil y finalmente para 1866 este número llegó a 60 mil con menos de 40 acres, o sea, 16 hectáreas. (Post, 1978, p. 32). Paralelamente, su contribución a la producción total de bienes de consumo y exportación también se hizo patente: para 1850, el 10% de los productos agrícolas de exportación fueron el fruto del trabajo de *freeholders* con menos de 20 acres (8 ha.); para 1890 este monto subió al 39%, a la vez que acapararon el 75% de la producción agrícola total (Post, 1978, p. 37).

A mitad de siglo se sucedió el segundo gran levantamiento de las clases oprimidas jamaicanas, motivadas por la disconformidad de los medianos propietarios negros, que, debido a la legislación racista, tenían la riqueza suficiente para participar en la asamblea colonial, pero eran consecuentemente dejados de lado por su raza. Tal como en la *Christmas Rebellion*, un pastor baptista, Paul Bogle, lideró las acciones. La chispa se inició en octubre de 1865, en la parroquia de St. Thomas, cuando Paul y su hermano Moses Bogle, se rebelaron contra las autoridades judiciales locales, dominadas por los hacendados, luego de una disputa con uno de ellos. Luego de proclamar la unión de todos los negros y la muerte a todos los blancos y negros que no se les uniesen, la insurrección se expandió a lo largo de toda la isla. La represión fue inmediata y brutal, dejando un saldo de 439 condenados a muerte, unas 600 personas a distintos tipos de torturas y más de 1000 viviendas fueron destruidas o incendiadas, al tiempo que las fuerzas represivas saqueaban y violaban a discreción (Post, 1978, p. 34).

Tras la *Morant Bay Rebellion* la clase dominante determinó que su supervivencia como tal estaba en riesgo y mediante la reforma constitucional en 1866 transformó a Jamaica en una Colonia de la Corona (*Crown Colony*), administrada por un Gobernador y una Legislatura nominados exclusivamente desde Gran Bretaña. Así, mediante su subsunción formal al poder colonial, la minoría blanca cedió parte de su poder a cambio de que la máxima potencia mundial mantuviese las

bases de la sociedad racialmente diferenciada y económicamente desigual. La unidad de clase de los blancos salía nuevamente a la luz cuando era contestada por las mayorías.

La conversión en una *Crown Colony* fue un nuevo punto de partida del desarrollo del capitalismo agrario a nivel local. El núcleo de la nueva clase capitalista estuvo compuesto por un sector de los plantadores que pudieron amoldarse a las nuevas necesidades de inversión, uso de trabajo libre asalariado y tecnología moderna. Por otra parte, se nutrieron de un sector de los propietarios negros y mestizos que desde la emancipación lograron incorporarse a la producción de materias primas para el mercado externo –azúcar y café por ejemplo-, al tiempo que acumulaban mayores extensiones de tierras, se asociaban a los puertos de exportación y utilizaban mano de obra asalariada; mientras que la gran mayoría de los pequeños y medianos propietarios se especializaron en la producción de mercancías para consumo interno gracias a la explotación del trabajo familiar y con casi nula inversión de capital en sus terruños.

Pero si a nivel endógeno el propio desarrollo de las relaciones sociales precipitó el surgimiento de una clase capitalista agraria, a lo largo del último cuarto del siglo XIX el capital foráneo entró en escena. Desde 1869 en adelante, inversores norteamericanos comenzaron a estimular la producción de bananas, primero mediante la compra de tierras y luego con la asociación mercantil con el campesinado³, convirtiendo a Jamaica desde 1876 en el mayor productor de este fruto a nivel mundial y a Estados Unidos en su centro de consumo, cuyas exportaciones pasaron de significar el 0,1% del PBI en 1870 a 52% en 1910 (Post, 1978, p. 31). En paralelo, desde la década de 1880 se inició un proceso de modernización en las fincas e ingenio azucareros, que determinó la concentración de la producción y su refinamiento en un mismo espacio, al tiempo que comenzó el uso de maquinaria a energía a hidráulica o vapor⁴.

Desde fines del siglo XIX hasta los inicios de la II Guerra Mundial hubo un aumento extraordinario del propietario marginal de tierras –menor a 2 hectáreas-, pasando de 36, 7 mil minifundios en 1880 a 108.9 mil para 1902; fenómeno que se puede asociar con el asentamiento de los grandes capitales privados extranjeros. Mientras tanto, el pequeño y mediano propietario –entre 2 y 20 hectáreas- también prosperó, pero a un ritmo ralentizado, ya que se duplicaron estas fincas para el mismo período de tiempo, de 13 mil a 24 mil (Post, 1978, p. 37). Sin embargo, el desarrollo más importante a nivel de la población rural fue la eliminación casi total de los campesinos de subsistencia como sujeto social, hecho que marcó la absoluta ligazón del campo a la economía capitalista⁵. Así, los grandes terratenientes tanto locales como extranjeros lograron subyugar a los

3 Lo que evidencia la capacidad de estos últimos a amoldarse a las contingencias del mercado, tanto que para 1910, un tercio de las tierras dedicadas a la producción de bananas dedicadas a la exportación estarían en manos de propietarios de menos de 20 acres, 8 hectáreas (Post, 1978, p. 37).

4 Ya para 1890, 100 de los 169 ingenios utilizaban vapor y 19 energía hidráulica (Post, 1978, p. 38).

5 Recién para 1938 tenemos datos que nos indican el mínimo de tierra necesario para la subsistencia de una familia –

demás sectores por medio de la manipulación de los precios de compra de los productos siempre deprimidos en relación al valor internacional, el dominio de la oferta de trabajo para el más y más nutrido labrador proletarizado, el control de la maquinaria y de las vías de acceso a los mercados locales y puertos internacionales, como también, la hegemonía de los canales de endeudamiento, determinantes para sostener las siempre crecientes necesidades y vaivenes del comercio mundial. De aquí la fuerte debilidad de los productores locales, siempre sujetos a las variaciones en la demanda –y precios- de estas dos potencias; fragilidad que quedó manifiesta tanto durante la I Guerra Mundial como en la crisis iniciada de 1930.

El enorme proceso de pauperización de la región como resultado de la caída de los precios, del consumo y comercio internacional de las materias primas de exportación fue agudizada durante la Crisis del 30⁶, cuya consecuencia fue la enorme migración del campo a la ciudad: entre 1921 y 1943, entre 2750 campesinos y 2000 asalariados rurales se marcharon por año hacia las conglomeraciones urbanas (Post, 1978, p. 132), mientras que la población de Kingston pasó de unos 59.700 habitantes en 1911, a 63.700 en 1921, y llegó a 110.000 en 1943, un 174% superior. Para St. Andrew la progresión fue similar: 52.800 en 1911, 54.600 en 1921 a 128.000 en 1943 (Post, 1978, p.132), un crecimiento del 242%.

La miseria rural tuvo su contraparte en las ciudades, ahora abarrotadas de nuevos pobladores establecidos en *ghettos* como Back O'Wall o AckeeWalk, en las afueras de Kingston, que se hicieron símbolo y materialización del subdesarrollo y estado de crisis de la sociedad jamaicana. Paralelamente, el desempleo y la reducción del empleo estacional también se replicaron, lo que generó que para mitad de la década de 1930, aproximadamente uno de cada tres o cuatro adultos estuviesen fuera del mercado laboral en algún momento del año (Post, 1978, p. 134), lo que fomentó el trabajo informal en actividades legales o ilegales, prostitución, venta de drogas y más.

A esto, se le sumó los primeros indicios de organización sindical de la clase trabajadora⁷, urbana y rural, y campesina, gracias a la difusión del sindicalismo de los soldados que volvieron de la I Guerra Mundial, de los emigrados jamaicanos que retornaron durante la década de 1920 y 1930, y del *garveysmo*, que pese a su caída a mitad de 1920 en Estados Unidos, mantuvo su vigencia en

entre 4 y 5 personas-, aunque variaban según las parroquias: en St. Mary y Portland, el mínimo era de 1,6 Ha; mientras que para las parroquias de Trelawny y Elizabeth esta cifra se duplicaba. Si para 1938, el 75% de los propietarios de tierras tenían en su poder entre 0,2 y 2 Ha (Post, 1978, 115); se deduce la extraordinaria precariedad e inseguridad económica que vivía el conjunto de la población rural jamaicana, al depender, parcial o totalmente, del trabajo asalariado para subsistir.

6 Por ejemplo, el precio del azúcar cayó de 16.15.0 libras la tonelada en 1927 a 9.19.1 libras en 1937, llegando a su precio máximo en la década en 1933 a tan solo 12.3.0 libras (Post, 1978, p.88), que representaba 1/6 parte de las exportaciones de la isla.

7En 1940 tan solo diez mil trabajadores pertenecían a actividades industriales. En la agricultura estaba ocupada el 58,5% de los trabajadores en 1911; la ocupación en el sector “manufacturas y construcción” significaba el 18,1% de los asalariados (Post, 1978, p.106).

Jamaica hasta la muerte de Marcus Garvey en 1940.

El resultado de este proceso fue la *Labour Rebellion*, que estalló en la isla en 1938, precedida por movimientos similares en Honduras Británica, Trinidad y Guyana Británica en 1934, St. Kitts en 1935, St. Vicente y St. Lucía en 1936, Trinidad y Barbados en 1937. Su inicio en territorio jamaicano se dio el 2 de mayo de 1938 cuando los trabajadores del ingenio azucarero Tate & Lyle Frome Estate declararon la huelga como consecuencia de un sorpresivo ajuste en los salarios percibidos. La respuesta del gobierno colonial fue la represión que culminó con la muerte de cuatro huelguistas, entre ellos una mujer embarazada. Ante la rápida dispersión de la noticia, se desarrollaron en la noche de Kingston espontáneas asambleas en las calles que se repitieron a lo largo de todo el mes, ya sea bajo el mismo hábito de espontaneidad o ya organizadas por las diferentes asociaciones que operaban entre trabajadores y desempleados, con un rol fundamental de Alexander Bustamante, líder y creador de la organización gremial Bustamante Industrial Trade Union (BITU).

Las consecuencias de la *Labour Rebellion* fueron profundas y podemos dividir las en tres. Primero, implicó un nuevo levantamiento de las mayorías negras que impugnaron de manera total la realidad social, política y económica, se enfrentaron a las fuerzas represivas y marcharon por las grandes ciudades y aldeas rurales; que reunió a los trabajadores, a los campesinos y desempleados bajo una protesta general. En segunda instancia, la rebelión significó la aparición de la política moderna jamaicana, bajo la lógica bipartidista (People's National Party-Jamaican Labour Party) fuertemente personalista y su relación con el movimiento sindical (Trade Union Congress-BITU), la emergencia de una elite política local (Bustamante y la familia Manley), el desarrollo de la movilización de base y el clientelismo, y la maduración del modelo democrático parlamentario *a la inglesa*, con un poder legislativo, un primer ministro y el gabinete. En un tercer nivel, aceleró la presión por la proclamación de la independencia nacional, recién lograda para 1962, y la concentración de poder por parte de la clase media, que implicó su control sobre el aparato del Estado, un ascenso en su posición económica, pero por sobre todo, el sostenimiento de la diferenciación social basada en la raza, manteniendo de facto la tríada blanco/patrón, mestizo/profesional-clase media y negro/trabajador-pobre, con la denigración de todo aquello asociado con estos últimos, ya sea en su producción cultural y en sus cualidades físicas y mentales.

El cierre del ciclo de las *Labour Rebellion* en el Caribe coincidió con el inicio de la II Guerra Mundial, y con ello, enormes problemas económicos y sociales se cernieron sobre cada una de las islas de las West Indies, en tanto el comercio de sus principales materias primas –banana y azúcar– padecieron la interrupción de los intercambios inter-oceánicos. En Jamaica, extensos períodos de carestía alimenticia convivieron con agudos incrementos en los precios de los bienes de subsistencia,

que afectaron especialmente a la población pobre urbana cada vez más amplia. Recién en 1945, ante la crítica constante norteamericana, el gobierno británico votó la *Colonial Development and Welfare Act* que aumentó el dinero disponible para las colonias caribeñas a 120 millones de libras para un período de diez años; aunque esto no significó un real progreso de los territorios ya que Gran Bretaña siguió limitando las partidas como consecuencia de sus propias necesidades de reconstrucción.

Mientras tanto, si los proyectos económico-sociales de la Corona parecían desvanecerse en la nada, sí se dieron cambios en el régimen político jamaicano, orientados hacia un progresivo incremento en los derechos cívicos de la población, como también un aumento de la autonomía isleña en relación al país colonial. Para 1944, se dieron las primeras elecciones bajo el sufragio universal, al tiempo que se conformó un Parlamento Bicameral. Tal como en la metrópoli, el bipartidismo dominó la esfera política: luego de la Labour Rebellion de 1938 la vida institucional pasó a estar regida por el enfrentamiento entre el conservador Jamaican Labour Party (JLP) y el más moderado y reformista People's National Party (PNP); el JLP logró imponerse en las elecciones de 1944 y 1949, haciéndose de la mayoría de los escaños, situación que recién se revirtió en la década siguiente, con la victoria del PNP en las legislativas de 1955.

Don't farm fool if yuh decide fi do farming

“Las tribus que eran dóciles al razonamiento lógico, su nivel de desarrollo y la fuerza de sus adversarios las convencían de lo estúpido de un levantamiento. Pero en tierras de fanáticos el sentido común no existe. Es en vano, e incluso peligroso discutir [con ellos] (...) y desde que sus acciones interfieren con la seguridad de nuestro Imperio, debe[n] ser destruidas” (Edwards, 1989, p. 655). En 1987, un por entonces joven Winston Churchill, devenido en cronista, expresó uno de los puntos más importantes que guió el dominio colonial sobre territorio africano, asiático y americano: todo aquello que se opusiera a los planes imperiales de imposición del capitalismo y de la modernidad sería considerado atrasado, salvaje, *anómalo e irracional*, y como tal, debía ser exterminado.

En este sentido, la psiquiatría como saber específico, y el asilo mental y la prisión como espacios específicos de configuración del espacio y como herramientas de disciplinamiento social, cobraron su sentido y especificidad a partir de los siglos XVIII y especialmente del XIX en Europa⁸. La construcción del ciudadano moderno estuvo fuertemente ligado a la necesidad moldear sus prácticas y representaciones *por medio de la violencia* institucionalizada: no por nada en Europa los Estados

⁸ Sobre el origen y desarrollo de la *locura* y su tratamiento en Occidente, se pueden consultar los clásicos de Michel Foucault “Historia de la locura” (1961) y “La vida de los hombres infames” (1974-1975). También se ve un análisis pormenorizado en Allen Thiher (1999)

e iglesias, tanto católicas como protestantes, llevaron adelante las políticas para imponer una racionalidad laica y científicista, sin hubiera espacio para el disenso, donde las experiencias que no fueran explicadas bajo estas matrices fueron consideradas como fruto de una *desviación* de los sentidos del sujeto: estaban locos y debían ser separados del común. Los primeros sujetos que fueron martirizados con el encierro en manicomios fueron campesinos o recién migrados a la ciudad, donde apenas décadas atrás, su percepción de lo *real e imaginario* no habría merecido castigo (Goldberg, 1999). La mujer fue el otro gran sujeto social en quien se centró la psiquiatría, especialmente en su comportamiento sexual. Así se sentaban las bases que habrían de sostener al modo de producción capitalista y la burguesía imponía cómo iban a darse dichas relaciones: “Para mitad del siglo XIX, el enfermo mental se encontró a sí mismo encarcelado en un especializado, burocráticamente organizado, estatalmente financiado sistema de asilo que lo aisló tanto física como simbólicamente del resto de la sociedad” (Hickling, 2002, p. 135)

Pero si en Europa el asilo se expande hasta la primera mitad del siglo XIX, el movimiento hacia las colonias comenzará allí donde parece cerrarse en las metrópolis hasta las independencias en la segunda parte del siglo XX. El proceso de medicalización de los territorios conquistados fueron parte del avance general de la mercantilización del producto del trabajo de las sociedades dominadas, la construcción de sociedades racialmente diferenciadas, control de los grupos poblacionales, imposición de modelos de raza, familia, clase, sexualidad, género, religión, estética y por supuesto, de un universo de representaciones sociales que encajaran con la racionalidad moderna, un acervo de sentidos hasta el momento ajenos para aquellas sociedades. Esto a su vez coexistió con las nociones que los propios metropolitanos tenían sobre todo aquello que no fuera europeo, como incivilizado, inferior, tosco, pobre, salvaje, hereje y feo. La psiquiatría aquí cobró gran importancia como disciplina médica que comprendiese la mente del colonizado, cuyos resultados permitiesen hacer más efectivos el control del Estado sobre estos sujetos, y en la imagen misma del colonizador. En palabras del conquistador francés de Marruecos, Hubert Lyautey, durante un congreso de psiquiatría en Rabat en 1933: “El psiquiatra, si entiende bien su rol, es el primer y más efectivo de nuestros agentes de penetración y pacificación” (Keller, 2001, p. 296).

Pero antes de adentrarnos en el desarrollo particular jamaicano, debemos hacer propias las interrogantes de Mark Shula sobre si hubo *una* uniforme medicina colonial, y tal como afirma Jacqueline Leckie (2004), “no había una definición global sobre sanidad o insanidad, ni tampoco en el cuidado e institucionalización del enfermo mental. Waltraud Erns concluye: ‘la forma en que las ideas raciales informaron el desarrollo del asilo y la discusión oficial en varias localidades coloniales, exhibe poco trazo de algún tipo de influencia homogénea o de un sistema omnipresente, centrado, colonial o una mirada psiquiátrica’” (p. 266). De modo, que si bien es innegable que hubo

un proyecto de medicalización de las sociedades, tanto metropolitanas como coloniales, y con esto, una expansión de un tipo específico de saberes sobre los comportamientos humanos, ligados a concepciones médicas, biológicas, políticas, sociales, culturales y religiosas; las formas en que se dieron e impusieron fueron contradictorias.

Una historia del tratamiento del *enfermo mental* en Jamaica implica reconocer que hubo dos espacios en que éste era reconocido y tratado: uno oficial, reconocido por el Estado y la clase dominante; otro relativo a las clases oprimidas, cuyas prácticas eran desconocidas, rechazadas y perseguidas por los primeros. Hasta avanzada la primera mitad del siglo XX, el predicador, el pastor, el *brujo*, el *curandero*; la medicina tradicional era a quien se acudía cuando un sujeto era afectado por cualquier tipo de trastorno mental o espiritual, y quienes tenían los saberes para su superación y cura.

El asilo mental hizo su aparición en Jamaica en 1776, como una sala específica del *Kingston Public Hospital*, en la que sólo eran tratados hombres blancos y negros libres. Hasta 1834 la salud de los esclavos estaba a cargo formalmente de los señores, quienes destinaban construcciones especiales para tratar a los esclavos, inclusive su salud mental; sin embargo, un esclavo *loco* era un esclavo improductivo y peligroso para el mantenimiento de la disciplina interna, por lo que los tratamientos estaban basados en el uso de la violencia: castigos físicos, constricciones con cepos o directamente la muerte (Hickling, 1988, p. 434).

La situación del enfermo mental encarcelado en el asilo de Kingston era aterradora y la emancipación de los esclavos sólo empeoró la situación: a partir de allí, al Estado le pasó a corresponder la detección y encierro de los 400 mil habitantes sujetos libres. La reacción estatal fue aumentar la militarización de la salud mental y profundizó su sistema de custodia institucionalizada hacia los sujetos que fueran considerados dementes. La característica de la política de salud mental colonial británica en la isla -y todas las colonias en general- se basó en que las fuerzas de seguridad y el poder judicial tenían el monopolio de tipificar quién era considerado un enfermo mental, apresararlo, llevarlo a un juzgado, y si el fiscal de turno así lo ordenaba, encarcelarlo en un manicomio⁹. Además, en Jamaica comenzaron a crearse pabellones especiales para los manicomizados acusados por “ofensas” a la sociedad. Tal como señaló Michel Foucault (1975), “el encierro interviene menos en nombre de la ley que en nombre del orden y de la regularidad. El sujeto irregular, agitado, peligroso e infame, es objeto de encierro. Mientras que la penalidad castiga la infracción, el encierro penaliza el desorden” (p. 30).

En la isla, la asociación de demencia con la alteración del orden político fue una constante hasta los cambios iniciados en la primera década de independencia, en 1963, cuando además comenzaron las

9 Recién en 1874 este sistema fue legalizado por medio de la *Lunatic Asylum Law*.

primeras reformas para dejar atrás el estado calamitoso de las instalaciones, caracterizadas por la sobrepoblación, el poder discrecional de las autoridades, la violencia y la pobreza, a veces extrema a las que eran sometidos los pacientes. No en vano, en 1861 se generó una polémica pública tras conocerse los comentarios hechos por el máximo mandatario del Departamento Colonial de las West Indies, Henry Taylor, que describió la situación del asilo de Kingston tras su recorrida por la institución y tituló como “El crimen más cruel y repugnante”: abuso físico, psicológico y sexual por los enfermeras y autoridades, uso de elementos de torturas hacia los pacientes revoltosos como el cepo, los ahogamientos en agua helada, confinamiento prolongado, golpizas; alta tasa de suicidio de los internados, destrucción edilicia, plagas en los pabellones, subalimentación y vestimenta inadecuada de los pacientes.

Durante la primera mitad del siglo XX esta situación se mantuvo inalterada, con la incorporación de algunos novedosos tratamientos hacia los considerados alienados, como la lobotomía, la terapia electro-convulsiva y el coma insulínico, y ya hacia 1950, la expansión de los antidepresivos y otros neurolépticos (Hickling, 1993, p. 195). Al fin y al cabo, los tratamientos seguían estando en manos de instituciones privadas, para la población blanca y rica, y en los curanderos, sanadores, pastores y otros médicos tradicionales, para el conjunto de la población oprimida¹⁰. Sin embargo, el asilo se revelaba como algo más que una institución médica, era ante todo, una herramienta para el disciplinamiento social.

The King is back, who runs Ethiopia

La religión fue sustento fundamental en el desarrollo sociopolítico de la isla, tanto como sistema de significados por el cual la población caribeña comprendía el mundo, como fuente inagotable de sentidos contra-culturales y antisistémicos; es decir, la religión operó como vehículo de crítica sea a la realidad individual o colectiva inmediata, sea a las relaciones sociales, tanto en su versión esclavista, como luego de la emancipación, bajo el del capitalismo. La comprensión de la realidad como espacio de interacción entre los hombres, la/s Divinidad/es y los seres preternaturales no implicó por sí mismo la huida de la realidad, ni la idea de la trascendencia o la vida en el más allá, una negación del trabajo/acción/transformación *sobre* la tierra; como expresó el historiador Barrington Edmonds (2003): “Las creencias africanas y afro-cristianas tienen una consistente tradición de lo que Bob Marley llama ‘resistencia contra el sistema’ (...) La religión africana con sus mitos, valores y rituales formó la base para la identidad y sentido en una situación de alienación. Pero más allá de dar a los esclavos y ex esclavos un sentido de identidad, su religión africana les

¹⁰ Para 1959, el asilo mental de Kingston apenas tenía 3125 internados (Hickling, 1993, 195), para una población total de 1,6 millones de personas.

proveyó con una plataforma ideológica desde donde lanzar su resistencia contra el blanco” (pp. 32-33).

La cristianización de la *no*-Europa fue una de las tareas auto-impuestas por la Modernidad en aras de su misión civilizatoria, y operó sobre los cuerpos y mentes de los esclavos durante su penosa vida al interior de las plantaciones, minas y estancias. Pero si fue una herramienta de opresión, también fue resignificada hacia su anverso, como vía, doctrina y fundamento de una identidad reunificadora del colectivo, reforzando la visión afrocéntrica del mundo, la idea de liberación, libertad, castigo al opresor, compensación por las penurias de la existencia material; cobrando fuerte presencia el carácter mesiánico, escatológico y salvífico de la Biblia. Así es comprensible porqué la religión estuvo en el corazón de los más grandes levantamientos y movilizaciones de la historia de la isla. En primer lugar, la *Tacky Rebellion* (1760), la más grande rebelión de esclavos jamás habida en Jamaica, tuvo como base al *myalism*¹¹, donde los insurrectos creían ser inmunes a las armas de fuego de las fuerzas coloniales luego de beber la pócima que su líder Tacky les otorgaba antes de cada enfrentamiento. Como mencionamos previamente, la *Christmas Rebellion* (1831) que catapultó el fin de la esclavitud, tuvo como guía a Sam Sharp, pastor baptista; y en la *Morant Bay Rebellion* (1865), fue comandada también por el pastor baptista Paul Bogle.

Para 1860 hubo en Jamaica una explosión de fervor religioso por parte la población, que se expresó en movimientos masivos hacia las iglesias anglicanas, que percibieron este fenómeno como una efusión de gracia del Espíritu Santo sobre la isla. Sin embargo, rápidamente este renacimiento espiritual decayó fruto del hiato que se generó entre los rígidos preceptos eclesiásticos y el sentimiento espiritual de los creyentes, quienes comenzaron a organizar sus propias iglesias, aunando elementos cristianos con el *myalism* y las religiones africanas.

Condenadas oficialmente por ser obra del Maligno, dieron a luz al llamado *Revivalism*, que se expandió por toda la isla y dominó la experiencia religiosa de las mayorías hasta las primeras décadas del siglo XX. Si bien uno de los elementos más importantes de esta corriente fue su alto grado de descentralización y heterogeneidad, se la puede considerar como una unidad en base a tres elementos (Chevannes, 1990, pp. 129 a 133): primero, en lo asociado con la visión e interrelación del mundo natural, preternatural y la deidad. Dios era considerado único, inaccesible, poderoso, omnipotente, omnipresente y se manifestaba a través de los elementos, especialmente los relámpagos. Si Él era inabarcable, ininteligible e inabordable, los espíritus sí eran materiales, ya que éstos se presentaban en el mundo natural y eran pasibles de ser contactados. La posesión era parte

¹¹Preferí mantener el término original dado que es intraducible. El *myalism* es sintetizado por Barrington Edmonds (2003) de la siguiente manera: “El *myalism*, que tiene sus raíces en las religiones africanas, se convirtió en un instrumento de reacción contra la magia de los esclavistas (...) El *myalism* es el arte de remover los conjuros o de hacer inmunes a ellos a las personas. Los esclavos creían que la esclavitud era una suerte de conjuro que sus amos habían impuesto sobre ellos. Con su arte *myal*, ellos creían romper esa maldición” (p. 33).

fundamental de la creencia, ya que no solo era pensada como viable, sino que además representaba la elección divina de algunas personas para llevar una vida de mayor elevación espiritual y lograr la Salvación. En segundo lugar, estaba la relación entre el hombre y la Naturaleza. La Naturaleza era el espacio donde se coligaban lo material y lo espiritual, parte del *continuum* de la existencia de todas las cosas, que coexistían en perfecta armonía y respeto. El hombre, por su parte, era entendido como una especie pecadora y sujeta a la degradación del mundo material, fruto de su caída del Edén, pero al mismo tiempo la especie destinada a controlar y a servirse de la Naturaleza, al estar por encima de todas las especies. Por último, el *Revivalism* estuvo imbuido por las nociones de igualdad, en tanto los hombres lo eran entre sí como creatura de Dios –*a su imagen y semejanza*–; a la vez de un fuerte sentido de comunidad, en tanto, por una parte, los comportamientos individuales debían estar sujetos al colectivo. Las ideas de interdependencia y reciprocidad eran las reguladoras no solo de las relaciones entre los mortales, sino entre cada uno de los órdenes, Dios, espíritus, hombres y Naturaleza, en la que cada uno era porción indispensable –aunque de diferente jerarquía– del mundo. Así, el *Revivalism* fue expresión de una nueva forma de oposición identitaria y simbólica frente a los valores y la visión del mundo expresados por la Modernidad. Pese a su carácter descentralizado y heterogéneo, conformó un *corpus* común de comprensión de la realidad, una ética particular, asociadas al comportamiento virtuoso y la centralidad de la reciprocidad y lo comunitario. Al mismo tiempo, fue el vehículo que permitió la construcción de uno de los movimientos más importantes de oposición política a la sociedad racializada y al poder colonial.

El otro gran hito en la historia de Jamaica sobrevino cuando al segundo día de noviembre de 1930 fue coronado el emperador del único Estado independiente africano, Etiopía, bajo los títulos de Haile Selassie I, *Rey de reyes, Señor de señores, León Conquistador de la tribu de Judah*; hecho que fue mucho más que un mero un acto de continuidad monárquica: a más de doce mil kilómetros de distancia, cruzando el océano Atlántico y adentrándose en el mar del Caribe, este suceso fue percibido por algunos pobladores como la reactualización de la profecía bíblica¹², que daba inicio al Fin de los Tiempos, cuya resolución habría de significar el fin de la opresión y la explotación y la definitiva reunión de los hombres en el amor fraternal, unidad e igualdad. Aquellos primeros personajes, desconectados personalmente entre sí, pero unidos por determinaciones históricas, sentaron las bases para la construcción del movimiento que habría de remover los cimientos de la isla y de la región entera, que pusieron en jaque a una cultura eurocéntrica, racista; a sociedades coloniales (y poscoloniales). Pero que por sobre todas las cosas fue un movimiento que propuso un *programa de transformación social* íntegro en lo económico, social, cultural, político y simbólico,

12 “Y vi el cielo abierto; y he aquí un caballo blanco, y el que estaba sentado sobre él, era llamado Fiel y Verdadero, el cual con justicia juzga y pelea (...) Y en su vestidura y en su muslo tiene escrito este nombre: REY DE REYES Y SEÑOR DE SEÑORES” (Rev. 19:11-16. Reina Valera Contemporánea).

hacia una sociedad igualitaria, pero en el idioma de las mayorías –negras- oprimidas y pobres en un país acechado por la transición al capitalismo agrario, la construcción del Estado moderno y la inserción al mercado mundial como exportador de materias primas agrícolas y mineras, con sus consecuencias sociales propias de la formación social capitalista: expropiación campesina, migraciones del campo a la ciudad, devastación de los recursos naturales, constitución de enormes ghettos, desempleo y miseria. Y ese movimiento, nacido de las entrañas de las capas más marginales del campo y la ciudad, llevó el nombre de aquel ignoto noble etíope devenido en monarca: Rastafari¹³.

El advenimiento de movimientos de masas contestatarios -y transformadores, en el caso del Rastafarismo- con un fuerte contenido simbólico y religioso fue tomado por el Estado colonial como una manifestación más de la inferioridad y la irracionalidad negra, y sobre ellos es que se tenían que descargar los esfuerzos por imponerles un universo de significados propios de la modernidad. Ni enviados, ni mensajeros ni retornos mesiánicos eran expresiones válidas en la construcción de los discursos, y mucho menos cuando estos corpus de ideas y prácticas estaban orientadas a la crítica de la sociedad racialmente diferenciada y del capitalismo. El primero en sufrir sistemáticamente la persecución y el encierro en asilos mentales fueron los seguidores de Alexander Bedward, el líder revivalista más importante de la isla, pastor de la iglesia *Jamaica Native Baptist Free Church*. Su mensaje era claro: en la sociedad jamaicana existían dos muros, uno negro y otro blanco, que impedían que unos se mezclasen con los otros...y que todos disfrutaran las riquezas de la creación por igual. Al oprimido, el negro, le correspondía la miseria y la degradación; los que estaban bajo los bien amurallados límites blancos, el lujo, el derroche y todos los derechos: “El gobierno aprueba leyes que oprime a la población negra. Ellos le roban [a los negros] el dinero de sus bolsillos, ellos le roban el pan y no hacen nada por él” (White, 2016). La validez de sus pensamientos residían en que había escuchado directamente la Palabra de Dios, Él se había comunicado le había comunicado su misión y lo empujaba a una cruzada divinamente consagrada.

Tras sus rebeldes palabras, y el crecimiento constante de su feligresía, el temor en los círculos blancos fue cada vez mayor, en tanto Bedward había iniciado la legitimación del uso de la acción directa con la reivindicación de la rebelión de Morant Bay, cuarenta años antes. El periódico *Daily Gleaner*, representante de los intereses de la minoría blanca hasta el día de hoy, señalaba el temor de que el movimiento fuera expresión de una histeria colectiva, influida por la presencia de dementes libres que no estaban debidamente en el manicomio, ya que este se encontraba saturado y sin capacidad de albergar a más pacientes. Bedward estaba loco, sus seguidores estaban locos, era el razonamiento y así obró el Poder Judicial jamaicano, que encerró al líder revivalista por una

13 *Ras* era el título superior de la realeza, mientras que *Tafari*, el nombre de pila de Selassie.

semanas y liberado luego de su defensa por parte de un abogado blanco (White, 2016).

Sin embargo, el poder del pastor estuvo lejos de verse opacado por este hecho y en el primer cuarto del siglo XX su popularidad fue en aumento: “Bedward se convirtió en un héroe antistablishment predicando un mensaje de *black power*. Las multitudes en Hope River se hicieron cada vez más grandes y más extáticas (...) La gente iba en búsqueda de curas, limpiezas o la salvación” (White, 2016). Para 1921, tras tres décadas de ser uno de los sujetos políticos más influyentes en la arena pública jamaicana, decidió retirarse, anunciando que se volaría hacia los cielos y se encontraría con la mismísima Divinidad. Esto fue el pie que tuvo el gobierno colonial para encarcelarlo nuevamente: acusado de cargos de demencia fue encerrado de por vida en el Kingston Public Asylum, donde pasó los siguientes nueve años de su vida antes de morir.

Rastafari aparece en el seno de la sociedad jamaicana allí donde el *Revivalism* parecía haber decrecido su influencia. Rápidamente los seguidores del rastafarismo comenzaron a tener problemas con las fuerzas de seguridad y los jueces, bajo la acusación de “lenguaje sedicioso”, “alteración del orden público” e incluso “sedición” al negar la majestad del rey británico y considerar al Emperador Haile Selassie como su único monarca. Si bien durante los 30, el lenguaje de los principales líderes rastafaris pareció estar imbuido por un discurso simbólico, religioso y fuertemente apocalíptico, sería un error considerar que sus prédicas solo se centraban en lo espiritual¹⁴, y que la crítica social sólo aparecía en forma lateral. El propio comportamiento del Estado hacia lo que consideraban un nuevo “culto” africanista refleja que su peligrosidad residía en su *proyecto político*, y por ello eran perseguidos, reprimidos y judicializados por causas *políticas*. Durante el ya mencionado juicio a Leonard Howell, el *Daily Gleaner* citaba las palabras del Fiscal General: “[el Fiscal] dejó perfectamente claro que la ley en una colonia británica no está contra la libertad de expresión y la libertad individual. Un sujeto estaba libre de criticar al gobierno. [Pero no era libre] de usar lenguaje pernicioso capaz de levantar el odio entre las clases, llevar el desprecio al Soberano y al gobierno, y a los administradores el odio” (Hoesnich, 1988, p. 440).

A la represión se le sumaba el disciplinamiento. Las masas estaban lejos de actuar tal como la racionalidad moderna exigía e incluso sus expresiones políticas se amoldaban a las necesidades de los tiempos: la participación de los rastafaris se pueden ver durante la Labour Rebellion, con figuras como Satira Earle, en la organización gremial *garveyista Labour Union*¹⁵ y Donell Reid, quien lideró la *Tax and Ratepayers Association*, que organizó a los pequeños propietarios y arrendatarios pobres.

14 Esta afirmación se puede encontrar en Chevannes (1989, p. 11), Brenes (2007, p. 11) y King (1988, p. 3), por ejemplo.

15 Se puede encontrar en ella una temprana militancia feminista: “Despierten hombres, si ustedes están temerosos de continuar, yo organizaré un comité de mujeres y lanzarnos contra los Capitalistas de esta Isla y dejar a los soñolientos hombres atrás” (Post, 1978, p. 241). Si bien es difícil rastrear su devenir político a fines de la década, sí se tiene rastros de Earle formando parte de la Labour Rebellion, que culminó en 1939 con la primera Conferencia de la Mujer.

Esta agitación iban en consonancia con la movilización a nivel metropolitano, donde la Revolución Rusa de 1917 había despertado el temor de la clase dominante. No por nada, en 1937 la *St. Andrew and Kingston Civic League* denunció ante el gobernador la acción revolucionaria rasta, comparándola con la soviética: “Inculcan en las mentes de las masas la malvada idea de que hay una conspiración entre el Estado, la Iglesia y los capitalistas en la isla, que es la responsable de su pauperizada situación (...) Su Excelencia se dará cuenta rápidamente el peligro de tales enseñanzas en una Comunidad Cristiana, una enseñanza que es tan peligrosa como la de la Rusia Soviética (Post, 1978, p. 191)”.

Como Howell, dos de los primeros líderes rastafaris fueron encarcelados en plena expansión del movimiento. Henry Dunkley, marinero de la *Atlantic Fruit Co*, se vio influido por las ideas de Garvey y abandonó la profesión en 1930 para dedicarse a la lectura de la Biblia y comprobar qué significaba la llegada del nuevo emperador de Etiopía. Luego de cerciorarse del carácter divino de Selassie, organizó en Kingston el *King of King Missionary Movement*. En 1934 fue dos veces apresado por alteración del orden público durante reuniones, para finalmente ser movido a un asilo mental por cinco meses y veintiún días. Joseph Hibbert creador de la *Ethiopian Coptic Faith*, fue arrestado tres veces en 1935, una bajo el cargo de demencia. Aún queda oscura la trayectoria de seguidores corrientes, aún no revelados por la investigación histórica.

Conclusión

Este trabajo se planteó delinear los primeros avances en el estudio y análisis del desarrollo histórico jamaicano en la primera mitad del siglo XX, especialmente, sobre qué formas adquirió el disciplinamiento social por parte del gobierno colonial, en una sociedad que demostró desde su emancipación, un alto grado de organización y resistencia. Que perduraran modos de concepción de lo real diferentes de la moderna, -laica y científicista- occidental, permeadas por ella, pero con elementos que la contradecían, fue un reto para el Estado británico en el proceso de mercantilización de las relaciones sociales, de la construcción de las relaciones sociales capitalistas, de la subsunción formal del trabajo al capital, a su subsunción real. Si bien fue una característica de la colonización, la medicalización y represión en la isla cobraron formas particulares propias de especificidad de las relaciones sociales históricamente determinadas que se daban en el territorio. Prisión y asilo fueron dos caras de una misma moneda, una forma de disciplinar cuerpo y *alma*, las acciones, experiencias y la *comprensión* de éstas.

Todavía las investigaciones orientadas a la medicina, el disciplinamiento social y el colonialismo en Jamaica son escasas y hay más sombras que luces, lo que hace más estimulante su investigación para el historiador. Estudiar críticamente los modos en que el capitalismo logró imponerse *en todas*

sus formas en las sociedades de todo el planeta, nos permite entender mejor su desarrollo actual; comprensión que no es más que una herramienta para su transformación.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrington Edmonds, E. (2003). *Rastafari: From Outcasts to Culture Bearers*. Nueva York: Oxford University Press.
- Chevannes, B. (1990). Rastafari towards a new approach. *New West Indian Guide/ Nieuwe West-Indische Gids*, 64(3-4), 127-148.
- Edwards, D. (1989). Mad Mullahs and Englishmen: Discourse in the Colonial Encounter. *Comparative Studies in Society and History*, 31(4), 649-670.
- Edwards, G. (1970). Restraint in the treatment of the mentally ill in the late 19th Century. *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*. 201(4), 201-205.
- Foucault, M (1996). *La vida de los hombres infames*. Madrid: Altamira.
- Gibson. R. Hickling, F. (2012). Decolonization of psychiatric public policy in Jamaica. *West Indian Medical Journal*, 61(4), 1-9.
- Goldberg, A. (2001). *Sex, religion, and the making of modern madness: The Eberbach Asylum and German society, 1815–1849*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hickling, F. (1988). Psychiatry in the Commonwealth Caribbean. A brief historical overview. *Bulletin of the Royal College of Psychiatrists*, 12(10), 434-436.
- Hickling, F (1993). Psychiatry in Jamaica-growth and development. *International Review of Psychiatry*, 5, 193-203.
- Hickling, F (2002). The political misuse of psychiatry: an African-Caribbean perspective. *Journal of the American Academy of Psychiatry and the Law*, 30(1), 112-119.
- Hoesnich, M. (1988). Symbolic politics: perceptions of the early Rastafari Movement. *The Massachusetts Review*, 29(3), 432-449.
- Jackson, L. (1993). Gendered disorder in colonial Zimbabwe: analyses of African female inmates at the Ingutsheni Mental Hospital, 1932 to 1957. *The societies of Southern Africa in the 19th and 20th Centuries*, (19), 71-79.
- Jones, M (2008). The most revolting cruel and revolting crimes: the treatment of the mentally ill in mid-nineteenth Century Jamaica. *Journal of Caribbean History*, 42(2), 290-309.
- Keller, R. (2001). Madness and Colonization: Psychiatry in the British and French Empires, 1800-1962. *Journal of Social History*, 35(2), 295-326.
- Knox, A. J. (1977). Opportunities and opposition: the rise of Jamaica's black peasantry and the nature of the planter resistance. *Canadian Review of sociology and Anthropology*, 14 (4), 391-395.
- Leckie, J. (2004). Modernity and the management of madness in colonial Fiji. *Paideuma*, 50, 251-274.
- Marks, S. (1997). What is colonial about colonial medicine? And What has happened to imperialism

and health? *Society for the Social History of Medicine*, 10(2), 205-219.

McD. Beckles, H. (1997). Capitalism, Slavery and Caribbean Modernity. *Callaloo*, 20(4), 777-789.

Post, K. (1978). *Arise ye starvelings*. La Haya: Martinus Nijhoff.

Rodney, W. (2001). *The groundings with my brothers*. Kingston: Miguel Lorne Publishing.

Sutphen, M. (2003). *Medicine and colonial identity*. Londres: Routledge.

Vaughan, M. (1983). Idioms of madness: Zomba Lunatic Asylum, Nyasaland, in the colonial period. *Journal of Southern African Studies*, 9(2), 218-238.

Vaughan, M. (1993). Madness and colonialism, colonialism as madness. Re-reading Fanon. Colonial discourse and the psychopathology of colonialism. *Padeuma*, 39, 45-55.

White, E. (2016). *Rise Up*. The Paris Review, 5 octubre 2016. <https://www.theparisreview.org/blog/2016/10/05/rise-up/> Fecha de consulta: 23/05/2017.