

HIPÓTESIS SOBRE LA SUBVERSIÓN RELIGIOSA EN EL RASTAFARISMO

Gilbert Ulloa Brenes*
gilbertodalier@hotmail.com

Fecha de recibido: 30 de noviembre 2006 / Fecha de aceptación: 19 de mayo 2007

Resumen

El presente artículo, ubicado en el ámbito del estudio de las expresiones religiosas, analiza el fenómeno subversivo rastafari con el objeto de proponer a modo de hipótesis que dicha subversión no quiebra una estructura simbólica profunda y solo opera subversivamente sobre algunos elementos de la estructura manifiesta de la sociedad opresora del hombre blanco.

Palabras Clave: Cultura, subjetividad, simbolismo religioso, Rastafarismo.

Abstract

This article, settled in the religious expressions study field, analyzes the subversive Rastafarian phenomenon, with the objective to propose in a hypothetical way that subversion doesn't break a deeper symbolic structure, and only functions in a subvert way on some manifested structure elements of the oppressive white man society.

Keywords: Culture, subjectivity, religious symbolism, Rastafarianism.

Introducción

Los de la religión, son fenómenos complejos. A medio camino entre las trascendencias espirituales y las temporalidades materiales, se trata de fenómenos relativos a conocimientos y prácticas cuyo análisis plantea una paradójica situación epistémica: inferir objetos científicamente accesibles desde expresiones, cuyo único propósito es simbolizar realidades de suyo incognoscibles (Robles, 2003). Pese a ello, el interés científico por lo religioso nos ha provisto de trabajos que,

intentando tal inferencia, han oscilado entre fenomenologías de la irracionalidad sacra (Otto, 1985) o morfologías hierofánicas (Eliade, 1981), hasta estudios en donde lo religioso es tenido por vehículo de fuerzas económicas (Weber, 1977), ideológicas (Berger, 1971) o psíquicas (Freud, 1997), por ejemplo.

Siguiendo la tónica de estos últimos, pero con alcances mucho más modestos y apenas hipotéticos, y atendiendo que lo religioso es expresión simbólica insolublemente vinculada al ser humano y sus prácticas, esto es, expresión socialmente compartida, aunque indirecta, de realidades no sensibles y en donde está comprometido el sujeto y sus relaciones (Mardones, 2000: 21-35). En este

* Universidad Nacional

trabajo analizaremos cómo la simbología religiosa del Rastafarismo, si bien aparenta subvertir la estructura de la sociedad del hombre blanco opresor, preserva latente un esquema basado en la relación mandato-sumisión, propio de las configuraciones axiológicas de sociedades agrícolas.

Nos guía en esta empresa la idea, tomada en préstamo y con algunas modificaciones, de Corbí, para quien los fenómenos religiosos (en cuanto culturales) guardan relación con el modo de vida (básicamente de producción económica) de los grupos que los expresan; por ello, grupos que comparten similares condiciones de vida compartirían también construcciones mítico-religiosas semejantes (1996: 9-14 y Robles, 2000: 308-310). A esto agregamos, siguiendo algunas ideas propias, que en un conjunto de elementos cuyo carácter simbólico se refiere a realidades de corte sagrado, al cual llamaremos tejido simbólico religioso, el sujeto creyente es identificado como ocupando un lugar respecto a los elementos componentes de dicha estructura (Ulloa, 2006). Según este enfoque, la identificación religiosa del rastafari (en cuanto sujeto creyente) es su inscripción en el registro de un discurso religioso, el cual, independientemente del contexto donde sea invocado, preserva una estructura latente la cual identifica en cierto lugar al sujeto creyente.

Así, mientras otros autores ven en el Rastafarismo la expresión de valores como "... el amor, la igualdad, la verdad y la justicia" (Hansing, 2001: 25), o cierta oscilación entre el mesianismo religioso y la rebelión sociopolítica (Serbin, 1986), o, sin más, una expresión cultural que Jamaica ha legado al mundo (Williams, 1995: 414-425), aca simplemente, sin ponderar sus alcances, plantearemos que el Rastafarismo se levanta sobre un esquema relacional que denominamos de "sumisión sagrada" en virtud del cual el creyente rastafari es identificado como un honorífico súbdito. Veamos.

Jamaica: entre la dominación y la resistencia

El Rastafarismo apareció como un movimiento religioso subversivo dentro del escenario

de la sociedad jamaicana de mediados del siglo XX, difundándose paulatinamente y con creciente amplitud hacia otras latitudes, al punto que, el "estilo" rastafari, forma parte del panorama subcultural contemporáneo de grupos sociales no solo de ascendencia afrocaribeña, sino también anglosajones y latinos, pudiendo hallarse incluso expresiones del mismo en Europa.

Pero, ¿qué características sociales propiciaron el advenimiento del Rastafarismo en Jamaica, su escenario original? Todas las culturas afrocaribeñas insulares y continentales están históricamente relacionadas con los procesos de conquista y colonia, acaecidos primero en el continente africano, a partir de del Siglo XV, y hacia finales de esa misma centuria en el continente americano. Esto es parte de la historia misma de Jamaica.

Consecuentemente, en términos de su arraigo histórico, al menos dos circunstancias nos informan sobre la plausibilidad religiosa del Rastafarismo en el contexto jamaicano en que nació: a) la historia esclavista asociada al poblamiento de Jamaica, y b) los antecedentes de resistencia contra la sociedad blanca-esclavista impuesta durante largo tiempo en la isla (Duncan y Meléndez, 1978: 13-18 y Williams, 1995: 367-387). Para ambas circunstancias cuatro formas de interacción social acaecidas en ellas nos permiten situar la contrapropuesta que sectores oprimidos de la sociedad jamaicana articularon en torno al simbolismo religioso rastafari: 1) la esclavitud la cual, pese a su abolición comercial en 1807 (Williams, 1995: 381), continuaba siendo un lastre mental que impedía al negro sentirse libre; 2) el racismo, desvalorización social y cultural del negro por su fenotipo; 3) la exclusión social practicada, aún bien entrado el siglo XX, por sectores blancos y poderhabientes de la población; y 4) el sempiterno recuerdo de la expatriación vivida por los primeros pobladores traídos de África (Duncan, 2001: 40-76; 123-128).

Frente a esto, surgieron en Jamaica algunos importantes movimientos de resistencia y de reivindicación de los negros. Ya desde mediados del siglo XVI, hubo negros quienes, logrando huir de las plantaciones donde se hallaban sometidos, se asentaban en zonas montañosas o selváticas para fundar pequeños poblados y dirigir desde

ahí guerrillas contra los ingleses (Duncan y Meléndez, 1978: 61; Duncan, 2001: 110-113; Williams, 1995: 368-370). Nace de ese modo una de las primeras expresiones de resistencia negra: el cimarronaje.

Otra expresión de resistencia, más actual que el cimarronaje, fue la *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) fundada en Jamaica en 1914 por Marcus Garvey (Héroe Nacional jamaicano nacido en 1887 y muerto en Londres en 1940). La UNIA fue un movimiento que intentó unir a africanos y afrodescendientes en torno a un ideario reivindicativo de la raza negra. En virtud de su carismático liderazgo, el mismo Garvey fue tomado por algunos de sus seguidores como una especie de mesías, lo cual aseguró el calado profundo de su mensaje proclive a la dignificación del negro y a mirar en África, la tierra originaria, el lugar donde serían posibles la salvación, la libertad y una vida digna. Ya hacia los años treinta, ni la disolución de la UNIA ni el menoscabo al liderazgo de Garvey en sus últimos días, frenaron las expectativas incitadas en los afrodescendientes jamaicanos, anhelantes de reivindicación para el vejado orgullo del hombre negro (Zúñiga, 1978, Williams, 1995: 390-392, 405-414).

Si bien no nos es posible sostener una continuidad invariable entre el ideario garveyano y el Rastafarismo, es sólito ver en este algunos de los principios de aquél, pues, precisamente, entre los fundadores del Rastafarismo contaban antiguos seguidores de Garvey (Williams, 1995: 412-413).

Nacimiento del rastafarismo

En la década de los treinta del siglo pasado, pese a que ya la popularidad de Garvey y su movimiento habían decaído, la ebullición generada por sus planteamientos emancipatorios siguió vigente. La prédica mesiánica sostenida por líderes emergentes propició que muchos negros espezanzados en su definitiva emancipación, volcaran sus ojos hacia una nueva figura: el recientemente coronado emperador de Etiopía Haile Selassie.

Haile Selassie (1892-1975) arriba al trono en 1930, y tuvo el cuidado de asegurarse poderes plenipotenciarios dictaminando, como parte de

la nueva constitución promulgada en 1931, que “En el Imperio Etíope el poder supremo descansa en manos del Emperador” (Stevens, 1981: 27). Y en efecto, el endeble “Imperio” en todo unido a la suerte de su último monarca, se derrumbaría al ser Selassie derrocado en 1974 cuando una rebelión popular acicateada por el rechazo a la ineptitud de sus políticas económicas y abuso de poder contara, además, con apoyo castrense, levantándose en su lugar un gobierno militar de inspiración marxista-leninista (Valdés, 1977: 3-18; Stevens, 1981: 47-56). Aunque se trata de otra historia, nos interesa resaltar estos detalles para evidenciar las muy mundanas circunstancias que constreñían el divino mandato de Selassie.

Volvamos a lo que nos incumbe. Bautizado en el cristianismo copto como Tafari Makonnen (al alcanzar el título de *Ras*, vocablo que significa *Cabeza*, sería conocido también como Ras-Tafari Makonnen, de donde deriva el vocablo “rastafari”) cambia con el nombramiento imperial su nombre al de Haile Selassie (significa “Poder de la Trinidad”). Para algunos jamaicanos su coronación como emperador, sus abundantes títulos honoríficos de carácter bíblico y la apariencia esplendorosa de su imperio, significaron tanto el cumplimiento de una ansiada profecía: la instauración definitiva del Reino divino en la Tierra Prometida, como el amanecer del movimiento rastafari, nacido en los más pobres barrios de West Kingston, rodeado de animadversión, opresiones, incomprensión y no pocos escándalos por su apariencia de radical contradicción a los estatutos vigentes (Hansing, 2001: 21); contrariedades que no impidieron, sin embargo, su crecimiento y paulatina irradiación hacia diversos sectores de la sociedad jamaicana, pues para 1968 convocaba también partidarios entre la clase media, así como artistas (Williams, 1995: 416).

Desarrollo del rastafarismo

El Rastafarismo aparece con un desarrollo sumamente dinámico; tanto que, en menos de ochenta años de existencia, ya se habla de tendencias secularizantes en su interior, las cuales le han permitido expandir porciones de su credo hacia otras latitudes, e incluso convocar a seguidores

blancos, generalmente motivados por el influjo de la música identificada con el movimiento.

Aunque sus primeros líderes, como decíamos, estuvieron involucrados en la UNIA, su nacimiento se dio localizadamente entre las clases más pobres de la sociedad jamaicana, tanto en las zonas rurales como urbanas agobiadas por extrema pobreza y desempleo. Ahora bien, tres son las etapas que marcarían el desarrollo del Rastafarismo (Serbin, 1986: 184-185; Hansing, 2001: 23):

- I. Desde 1930 hasta buena parte de la década de 1940, cuando el Rastafarismo aparecía como un movimiento étnico-religioso que propugnaba la total emancipación de la raza negra, difundiendo la creencia en Haile Selassie como Dios negro vivo en la tierra.
- II. Una segunda fase se desarrollaría hasta finales de los setenta, con la llegada de una segunda generación de conversos, la institución de nuevas prácticas y símbolos como el uso de *dreadlocks* y el consumo ritual de la marihuana, e incorporación de sectores jóvenes quienes aportarán facetas artísticas al movimiento. Es este, quizá, el periodo de mayor consolidación del movimiento y el que lo definiría en sus rasgos más populares; además, ya decíamos, el del surgimiento en su seno de corrientes secularistas que propugnaban la emancipación desde acciones con implicaciones éticas, políticas e ideológicas.
- III. En la tercera fase, a partir de los ochentas, se operan cambios importantes: decae su difusión entre los sectores jóvenes jamaicanos y hay mayor protagonismo de las mujeres, cuya participación era limitada entre el movimiento. Para este momento, la amplia irradiación hacia otras latitudes de los símbolos rastas habría implicado cierto despojo del significado religioso y del compromiso ideológico contenido en ellos, síntoma de cierto agotamiento o anquilosamiento institucional que no dejó de plantear interrogantes sobre su ulterior desarrollo.

Pese a esto último, según anota Hansing (2001: 24), el “verdadero rasta” seguirá siendo

un creyente en la divinidad de Ras Tafari (Haile Selassie), y se mantendrá firme en creencias tales como no cortar ni alisar su cabello y rechazar las costumbres sociales de *Babylon* (la cultura blanca occidental).

El simbolismo religioso del rastafarismo

Particularmente, en el conjunto de símbolos del Rastafarismo es notoria la convergencia de al menos tres fuentes reinterpretadas al calor de las condiciones en que surgió el movimiento: a) porciones de la tradición bíblica judeocristiana, b) algunos elementos del pensamiento panafricanista (según el cual todos los negros del mundo debían unirse para regresar a África) surgido entre finales del siglo XIX y principios del XX, y c) cierto culto mesiánico centrado en la figura de Haile Selassie. Revisemos cómo estas fuentes se integran en el simbolismo rastafari (seguimos en esta reconstrucción los aportes de Serbin, 1986; Williams, 1995 y Hansing, 2001).

El Rastafarismo, en cuanto movimiento religioso, desde sus comienzos se identifica como el culto al dios JAH (derivado del nombre del dios bíblico Jahweh o Yahvé) encarnado en Haile Selassie, visto como el Dios Negro nacido para la redención de los negros oprimidos, por contraparte al dios blanco del opresor; esto aunque tan divinos atributos no concordaran con las tendencias megalómanas y avidez de riquezas de Selassie, según nos informa Valdés (1977: 33-51). Patrocinado por la poderosa Iglesia Copta y nombrado “Poder de la Trinidad”, “León de la Tribu de Judá”, “Rey de reyes”, “Señor de señores”, “Elegido de Dios” y “Luz del mundo”, Selassie fue venerado por los rastas del primer periodo, además como real descendiente del linaje del Rey Salomón y la Reina de Saba, propagándose así con el culto a su figura una sacralización del orden social monárquico estatuido como orden querido por Dios (Valdés, 1977: 39-51; Stevens, 1981: 27). Y es que la vida misma de Haile Selassie alimentó interpretaciones que veían en ella cierto periplo mesiánico: coronado como emperador con toda pompa, fue luego destituido del poder durante la invasión italiana entre 1936 y 1941 (Stevens, 1981: 31-32), para después regresar

triumfante y guiar desde su trono a toda la raza negra de vuelta a la Tierra Prometida.

Se ensayará cierto paralelismo interpretativo entre el advenimiento del imperio etiope y algunos de los relatos veterotestamentarios que conforman el Pentateuco, es decir, los libros de Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio (Escuela Bíblica de Jerusalén, 1975: 4-228 y Briend, 1981), así como relatos de tipo apocalíptico contenidos en los libros de Daniel e Isaías (Escuela Bíblica de Jerusalén, 1975: 1275-1298, 1057-1130 y Asurmendi, 2000). Estas interpretaciones incorporan en el simbolismo rastafari, para la interpretación de la historia misma de los pueblos negros, nociones como el regreso a la Tierra Prometida y la realización del Reino de Dios en Etiopía. Esta incorporación estaría relacionada, en nuestro criterio, con la formación originalmente cristiana que tuvieron algunos de los principales dirigentes rastafaris, llegando a ser, de esa forma, una matriz significativa para comprender la situación vivida históricamente por los negros en Jamaica.

En ese sentido, la raza negra es entendida como la nueva manifestación del Pueblo Elegido de Dios, superior desde sus orígenes al pueblo blanco, al cual estaría, incluso, llamado a dominar. Su estadía en América bajo el yugo del esclavista blanco corresponde a una suerte de exilio, padecido para purgar anteriores faltas religiosas; de ahí el llamado a mantenerse, como Pueblo Elegido, en la pureza para su triunfal retorno al país del Reino Divino.

Etiopía (*ethiop*), que según Duncan (2001: 159), etimológicamente es un término de origen griego usado para designar al “país de los pueblos de rostro quemado”, será vista como centro del África unida, sobre todo para el Rastafarismo temprano: el *homeland* donde se hará realidad la anhelada libertad. La importancia de Etiopía para el simbolismo religioso rasta es tal, que incluso los colores de la bandera etiope: rojo, amarillo y verde, son incorporados como distintivos del Rastafarismo.

Será, por lo tanto, a esta Tierra Prometida, tierra de la redención definitiva y cuna de los ancestros, gobernada con divina mano por Haile Selassie, adonde los rastafaris regresarán después de haber expiado pecados en la tierra del exilio: Jamaica-Babilonia. Empero, esto último cambiará

cuando al visitar Jamaica en 1966, el emperador sugiera a los dirigentes rastas desistir del regreso a África hasta no ver liberada en primer lugar la isla. Lo que menos ocupada Selassie era el arribo a Etiopía de un nuevo grupo que llegara a complicar, aún más, la ya de por sí variopinta composición sociocultural etiope (Tenaille, 1981: 115). De este modo, se opera un cambio entre el Rastafarismo del segundo periodo: mientras los rastas del primer periodo identificaban a Jamaica con la Babilonia exílica, luego pasará a ser entendida en términos más hogareños y menos como la Babilonia blanca, la cual habría de ser, tal cual la Babilonia bíblica, destruida para reivindicación de la raza negra.

Pese al cambio operado en la valoración de Jamaica; sin embargo, seguirá siendo Etiopía el símbolo de la Tierra Prometida opuesta a Babilonia en cuanto a tierra utópica del exilio y la perdición. De ahí que, por ello, la salvación será alcanzada una vez que hubiesen retornado a Etiopía, y Babilonia fuese destruida según la promesa apocalíptica. Con el Rastafarismo del segundo periodo, esta concepción apocalíptica cambiará hacia una perspectiva de tipo moral, pues ya no siendo identificada con Jamaica, Babilonia será el modo general de vida del occidente blanco, de donde se sigue el precepto rasta de no imitar el estilo de vida blanco occidental.

El simbolismo rastafari va a enriquecerse y adquirir muchos de sus elementos de mayor proyección durante esa segunda fase. La vuelta simbólica al continente originario, esto es, la repatriación hacia África en cuanto redención de la raza negra, iba perdiendo fuerza conforme las condiciones intolerables en Jamaica variaban; recordemos, por ejemplo, que la isla consigue independizarse en 1962. Sin embargo, la lógica subyacente habría pervivido bajo la dicotomía Tierra del Exilio-Tierra Prometida, lógica no necesariamente vinculada a espacios topográficos, pues, salvaguardando dicha dicotomía, y viendo como improbable el retorno a África, ahora “... la revancha del hombre negro no se consagra con la desaparición de ‘Babilonia’, sino con su transformación” (Serbin, 1986: 186).

Con ello, el Rastafarismo del segundo periodo incorpora nuevos elementos simbólicos

que, principalmente, invocan la alteración de las reglas de vida impuestas por la ley del mundo occidental: por ejemplo, los *dreadlocks* (tirabuzones) en el cabello representarían la no sujeción a las normas y convencionalismos de los blancos; según Hansing, “El término viene de cuando los rastas comenzaron a usar tirabuzones (llamados en inglés ‘*dreadlocks*’), considerados ‘salvajes’, ‘peligrosos’ y ‘terribles’ (*dreadful*) por la cultura dominante. Este estilo de cabello llegó a ser conocido como *dreadlocks*. Sin embargo, para los rastas, *dread* (terrible) significa poder, libertad y desafío” (2001: 26; cursivas de la autora). Esta forma de llevar el pelo, largo y apelonado, simbolizando una melena de león, se vincula a ideas de libertad, orgullo y dignificación de la raza negra, representada en lo hirsuto del cabello africano, perfecta metáfora, además del espíritu desafiante y enérgico predicado como propio de los afrodescendientes. También, en criterio de Hansing (Ibíd.), esta apariencia especial encuentra, además, sustento en un precepto del Antiguo Testamento referido a la prohibición para los sacerdotes de cortarse el cabello, como forma para preservar su pureza (vid: Levítico, cap. 21; vers. 5-6, en: Escuela Bíblica de Jerusalén, 1975: 139).

Asimismo, el consumo ritual de la marihuana, hierba sagrada para el rastafari, también viene revestido de ese espíritu no sujeto a las reglas blancas que coartan la libertad del negro.

De gran importancia será también la difusión del uso del pronombre *I* (yo), empleado como sustantivo para designar a los rastas en general. Esto permitiría afianzar la conciencia de su valor tanto individual como étnico (Williams, 1995: 419), quedando incluida la dimensión individual en un plano holístico cuyas implicaciones se pueden seguir de afirmaciones como “*One Love, One Heart*”, las cuales dan sentido integral a la experiencia religiosa del Rastafarismo.

La música reggae es distintiva de su movimiento, aunque, por lo menos en la actualidad, no toda ella lo sea. Este ha sido quizá el principal vehículo para difundir el rastafarismo a nivel planetario y, al mismo tiempo, es probablemente el aspecto más cambiante de todo el simbolismo rasta. El mismo reggae es resultado de una serie de transformaciones musicales en ritmos anteriores (como el *mento*) que se fusionaron para

dar lugar a melodías cuyo mensaje oscila entre el consuelo, la rebelión y la esperanza. Para Serbin (1986), esta música, más que un fenómeno cultural potenciado por la industria discográfica, expresa todo un proceso de reafirmación ideológica de las bases africanas en la cultura afrocaribeña, revitalizando una identidad racial debilitada tras años de dominio europeo y angloamericano. Sin embargo, debemos llamar la atención sobre la rápida incorporación de cantantes y grupos musicales de rasgos fisonómicos, lingüísticos y culturales predominantemente blancos, al espectro cubierto por el reggae.

Como vemos, el simbolismo rasta está encarnado profundamente en las condiciones sociales en que nació, moviéndose, según Serbin (Ibíd.), de un origen religioso étnico-racial, hacia una secularización de corte político cuyo impacto refiere a la liberación nacional. Al propósito, llamativa afirmación es la de que “El movimiento rastafari no es ni monolítico ni homogéneo: significa cosas diferentes para distintas personas en momentos y lugares distintos” (Hansing, 2001: 24). Pese a esa apariencia cambiante, no podemos dejar de inquirir sobre aquello que, como tejido simbólico religioso, le sostiene.

Hipótesis sobre la subversión religiosa rastafari

Provistos con los materiales arriba revisados, procedamos ahora en su análisis. Para ello, hemos elaborado un modelo estructural manifiesto (la forma en que se ordenan los elementos considerados) del tejido simbólico rasta, ubicando en él paralelismos antitéticos (Krüger, Croatto y Míguez, 1996: 261-262), método según el cual nos interesará construir, a guisa de modelo representacional, un sentido “textual” a partir de los elementos opuestos que corren de forma paralela en él. Pero antes, un par de notas las cuales nos permitan ir interpretando lo hallado.

Tal como habíamos adelantado con Mardones (2000: 21-35) y Robles (2003), el simbolismo religioso trasluce fuerzas psicológicas y culturales, logrando expresar de forma sintética una serie de realidades pretendidamente trascendentes por

medio de lenguajes, más o menos institucionales, social e históricamente determinados. Asistimos con ello a la convergencia de una dimensión espiritual, de características trascendentales, en un objeto profano, adviniendo así, tal o cual objeto o realidad profanos, en cuanto reveladores de algo divino y, por consiguiente, vocacionalmente re-ligantes en una *hierofanía*: es decir, una manifestación de lo sagrado (Eliade, 1973: 17-24 y 1981: 25-56).

Sin embargo, que un símbolo sea hierofánico, pero a la vez esté sujeto a determinadas condiciones culturales, dentro de las cuales es susceptible de ser mudado su estatuto sagrado, le sitúa: a) como parte de un tejido simbólico en el cual adviene significativo, tanto por los vestigios tradicionales en él impresos, como por la vocación de que es capaz en un momento determinado, pues el símbolo está anudado con otros; y b) en relación con un determinado grupo cultural que lo significa como sagrado, en función de sus propias formas valorativas del mundo, las cuales, a su vez, guardan relación con el modo de vida observado.

Consideremos estas dos implicaciones de lo simbólico religioso, entendiendo, con Corbí (1996) que, en efecto, las configuraciones axiológico-religiosas guardan relación con las formas productivas de las cuales viven los grupos que las observan. En el caso del Rastafarismo, debemos tomar en cuenta las características predominantemente agrícolas del modo de producción instaurado por luengos años tanto en Jamaica (Williams, 1995: 366-390) como en Etiopía (Whitaker, 1981: 146-162), pues ello nos dice de un modelo, en donde, a nivel de su configuración axiológico-religiosa "...la vida depende de la organización social autoritaria, porque sin autoridad no hay granos. Para estos pueblos, la autoridad absoluta es la condición fundamental e indispensable de la vida (...). Por tanto, la vida se concibe como sumisión: quien obedece tiene vida, quien desobedece se cierra a la vida. Someterse es participar en la existencia cuya cualidad suma la posee la autoridad suprema" (Corbí, 1996: 21; énfasis nuestro). Agreguemos a esto que dichos esquemas vitales, si bien urdidos en una trama social, son actuados por sujetos quienes los encarnan identificándose de ese modo al interior de una estructura en donde, por así decirlo, advienen al reconocimiento de su ser (Ulloa, 2006: 63-82). Corresponden, pues,

además, a una determinada subjetividad religiosa encarnada en actores-sujetos culturales.

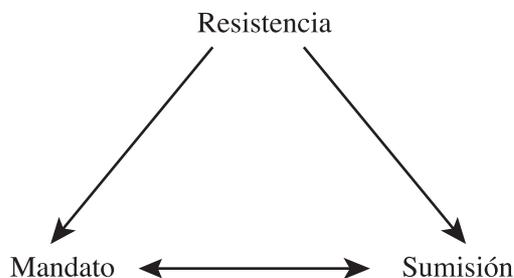
Así, el tejido simbólico rastafari y el trasfondo de resistencia por él revestido podría mostrarse, en primer lugar, inteligible por la condición social, cultural e histórica de una sociedad como la jamaicana levantada sobre la autoridad requerida por modos de producción agrícola, y luego por la manera 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 respecto al cual se sitúan los creyentes rastafaris.

Al revisar las condiciones en que emerge el Rastafarismo, vimos que la esclavitud, el racismo y la exclusión como modalidades de relación social implantadas durante varios siglos en las colonias caribeñas, y la expatriación en cuanto antecedente histórico del linaje africano original estaban montadas sobre una forma de organización social cuya lógica básica es la misma de las sociedades agrícolas: nos referimos al esquema "mandato-sumisión", frente al cual surgieron formas de resistencia cuyo antecedente primario fue el cimarronaje.

Según esto, deberemos agregar al esquema básico "mandato-sumisión" el elemento "resistencia" desde el cual actuaron los grupos afro-americanos sometidos por los blancos. En estas condiciones, una primera estructuración simbólica religiosa del Rastafarismo nos remite a una lógica donde la resistencia subversiva del negro se levanta sobre la base de un esquema relacional de mandato-sumisión (figura 1).

Figura 1.

Esquema relacional: resistencia – mandato – sumisión



Esto ya nos da pistas respecto a la identificación subversiva del creyente rastafari, en el siguiente sentido: a) su credo, en cuanto tejido simbólico arraigado a las condiciones de vida de una sociedad básicamente agrícola, estaría inscrito en una lógica donde la subversión manifiesta es resistencia contra un esquema de mandato sumisión regido por la histórica dominación blanca en Jamaica; b) sin embargo, como hemos venido viendo, tal subversión cifra cierta esperanza redentora sobre la divinización, es decir, sobre la sacralización del régimen imperial encabezado en Etiopía por Haile Selassie. Ya en este punto, observamos las particularidades de una conversión que no deja de ser inquietante: si por una parte, el simbolismo religioso rastafari manifestaba total oposición a la sumisión del negro ante la figura histórica del “amo blanco”, la cual podemos sintetizar en la fórmula antitética:

mandato = blanco esclavista - sumisión = negro esclavo

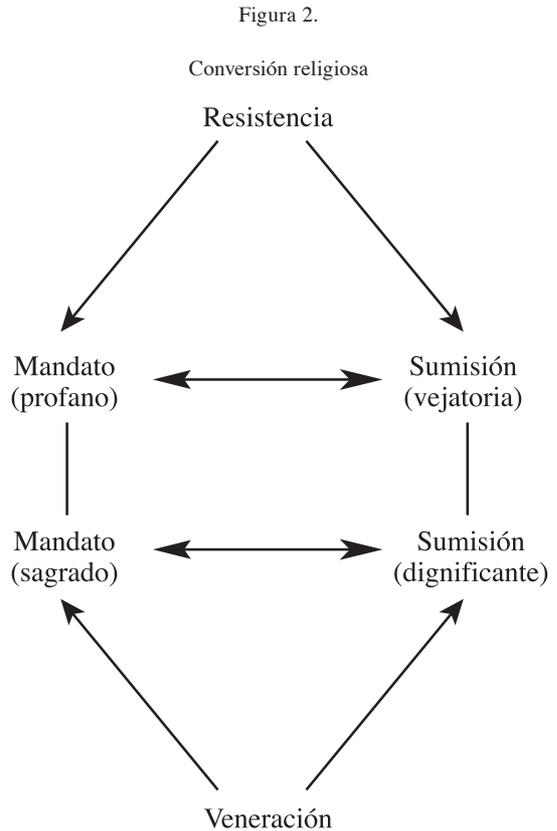
Tal oposición no encuentra ningún óbice para exaltar el sometimiento al imperio hierofánico de Selassie JAH, emergiendo así una fórmula paralela, pero opuesta a aquella:

mandato = Selassie JAH – sumisión = súbdito del orden sagrado

Advirtiendo esta conversión y habiendo colocado la resistencia en el ángulo superior de la figura 2, ¿qué elemento estará sobre este nuevo esquema antitético?

Bien podríamos argüir que a la primera de las fórmulas es consustancial una valoración de las partes vejatoria para el negro tomado como sujeto del sometimiento, en menoscabo de su dignidad. Contrario a ello, la lógica mandato-sumisión de la segunda fórmula, y según se manifiesta en el credo rastafari, reserva al sometido un lugar de cierta dignidad, revestida por lo sagrado del orden en el cual estaría participando: el sujeto es ahora súbdito de un emperador de ascendencia divina; en otras palabras, es súbdito de un Dios. Según esto, la subversión del tejido simbólico rastafari no implica cambio alguno en la lógica relacional que le sirve de base, sino apunta a la

sacralización de un esquema estructuralmente semejante, pero de valor opuesto. (figura 2)



Es nuestro criterio que en la operación sacralizadora de la figura 2, fueron claves las condiciones históricas de esclavitud, racismo y exclusión tan ofensivos para los negros, mismas que sirvieron de fundamento a la articulación cultural de una lucha cuyo antecedente remoto fue el cimarronaje, la cual, con la UNIA, adquirió la forma de reivindicación étnico-religiosa de los afrodescendientes. Así, si en el ángulo superior de la figura 2 es la resistencia el elemento infractor en la relación básica mandato-sumisión, propia de las sociedades agrícolas, en la figura 2, paralelamente antitético, es la veneración a dicho orden la cual sustituye la resistencia. De este modo, están dados los puntos necesarios para el surgimiento de un tejido simbólico religioso de resistencia respecto con un esquema de mandato-sumisión profano, en

La figura 3, siguiendo una ordenación paralela antitética, presenta los elementos consignados como expresiones opuestas que dan sentido a la sacralidad expresada en el simbolismo religioso rastafari. El punto **d** central del modelo corresponde a Jamaica por su inherentemente ambigua valoración como *homeland* o *Babylon*, y es en torno a ella que vemos moverse los demás elementos opuestos. Así, en el ámbito del mundo profano, el paralelo **a'** correspondiente a la autoridad en el mundo blanco, encuentra su opuesto en el ámbito del mundo sagrado, en el paralelo **a''** compuesto por la divinidad mesiánica y autoridad de Haile Selassie. Los paralelos **b'** y **b''** oponen elementos relacionados con el escenario en donde tienen lugar cada uno de aquellos gobiernos. Así, mientras en **b'** el escenario es el exilio en un mundo occidental "babilónico", en **b''** el escenario opuesto de la emancipación es Etiopía, la Tierra Prometida.

El eje del esquema está compuesto por los elementos relativos al lugar del sujeto creyente en el sistema. Así, los extremos **c'** y **c''** presentan oposiciones relativas al proceder del creyente respecto a los ejes **a'** y **a''**: respectivamente, **c'** implica transgresión y resistencia hacia el mundo blanco, en espera del retorno a la Tierra Prometida, mientras **c''** conlleva la observación, por el Pueblo Elegido, de una pureza que restituirá su honor en relación con el gobierno divino. Con esto, el eje del lugar del sujeto identifica al creyente rastafari con la transgresión y la resistencia al mundo profano del blanco con miras al retorno a la Tierra Prometida, lo cual le restituirá en su condición de participante del pueblo elegido, cuya actitud venerante garantizará la vuelta sobre el perdido honor de la raza negra que se relaciona con la participación en el orden del Reino Divino. Sin embargo, en ambos casos, se trata de un creyente colocado en una relación básica de mandato-sumisión.

Conclusiones

La ordenación de los materiales estudiados nos muestra al Rastafarismo como una religión de resistencia ante la relación mandato-sumisión profana, asociada al mundo blanco-babilónico; favoreciendo, no obstante, una relación mandato-sumisión sacralizada asociada a la Tierra

Prometida Etiopía, la cual expresa, en la tierra, un orden divino que la raza negra, en calidad de Pueblo Elegido, estaría llamado a cumplimentar.

Gracias al panorama que se nos presenta con la figura 3, en donde ordenamos los diferentes elementos simbólicos del tejido religioso rastafari, podemos avanzar sobre una idea tocante al carácter subjetivante del simbolismo (es decir, que configura al sujeto en determinada forma respecto al mundo con que se relaciona): nos referimos a la identificación del sujeto religioso en el orden simbólico.

Los esquemas elaborados a partir de una ordenación paralela antitética de los materiales simbólicos nos muestran, siempre dentro de la línea hipotética bajo la cual los presentamos, que habría en el nivel profundo del simbolismo religioso rasta un esquema mandato-sumisión sagrado en contra de otro, similar, pero profano. Relativo a ambos, el lugar en el cual el sujeto está llamado a identificarse es el de la resistencia transgresora con miras a observar una sumisión honorífica, participando de tal guisa en las promesas reservadas al Pueblo Elegido, cuya conservación en la pureza (no dejarse contaminar por los vicios de Babilonia) restaurará el honor de la raza negra. En este sentido, su identificación es admisible dentro del Pueblo Elegido y no como par del Dios Negro quien reinará en la Tierra Prometida. Tal posición nos faculta a observar, como hemos indicado, al sujeto religioso del rastafarismo reconocido dentro de la estructura simbólica de su credo como miembro del Pueblo Elegido, llamado a estar sometido al reinado de su Dios Negro. Se trata, por consiguiente, de una identificación en la sumisión honorífica.

Si bien esta propuesta nos provee una hipótesis de trabajo que, como tal, deberemos contrastar en posteriores estudios con datos tomados de fuentes primarias, desde ya nos permitiría tomar nota de nuevas interrogantes las cuales convergen en el asunto, sobre todo si consideramos la actual difusión "secular" de algunos elementos simbólicos del Rastafarismo, considerando, por ejemplo, la popularidad alcanzada por éste sobre todo desde lo musical, donde parece no estar ausente un mensaje emancipador de tipo religioso manifiesto, e incluso, de resistencia

contra ciertos convencionalismos culturales poco atractivos para sectores que se identifican en el lugar de la “subversión”. Esto sin perder de vista en nuestra hipótesis el lugar identitario del sujeto creyente rasta: el de la sumisión honorífica debida a un dios-emperador.

Nos vemos tentados en este punto a especular, observando que la articulación de tal identidad en las condiciones actuales correspondería, si bien ya no a una sociedad agrícola, si a una donde se tiende a ver en el mercado a una especie de gran dios laico (Guinsberg, 1996); pero esta es materia que amerita ser estudiada con detenimiento en otro lugar.

Bibliografía

- Asurmendi, J. 2000. Daniel y la Apocalíptica, p. 479-517. En A. González, J. Campos, V. Pastor, M. Navarro, J. Asurmendi y J. Sánchez. Historia, Narrativa y Apocalíptica. Verbo Divino. Navarra
- Berger, P. 1971. Para una teoría sociológica de la religión. Editorial Kairós. Barcelona. 258 p.
- Briend, J. 1981. El Pentateuco. Editorial Verbo Divino. Navarra. 62 p.
- Corbí, M. 1996. Religión sin religión. Ediciones PPC. Madrid. 276 p.
- Duncan, Q. 2001. Contra el silencio. Afro-descendientes y racismo en el caribe continental hispánico. EUNED. San José. 236 p.
- Duncan, Q. y C. Meléndez. 1978. El Negro en Costa Rica. Editorial Costa Rica. San José. 264 p.
- Eliade, M. 1973. Lo Sagrado y lo Profano. Editorial Guadarrama. Madrid. 185 p.
- Eliade, M. 1981. Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado. Ediciones Cristiandad. Madrid. 474 p.
- Escuela Bíblica de Jerusalén. 1975. Biblia de Jerusalén. Desclée de Brouwer. Bilbao. 1836 p.
- Freud, S. 1997. Tótem y tabú, p. 1745-1850. En Obras Completas. Tomo 5. Biblioteca Nueva. Madrid.
- Guinsberg, E. 1996. Las “religiones laicas” de nuestro tiempo. Rev. Subjetividad y Cultura. Mayo. 6.: 16-22.
- Hansing, K. 2001. Los Rastafaris: guerreros del amor. Rev. Caminos. Abril-junio. 22.: 21-26.
- Krüger, R.; Croatto, S. y Míguez, N. 1996. Métodos exegéticos. Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos. Buenos Aires. 327 p.
- Mardones, J. 2000. El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica. Editorial Síntesis. Madrid. 205 p.
- Otto, R. 1985. Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios. Alianza. Madrid. 231 p.
- Robles, A. 2000. Religión y paradigmas. Modelo epistemológico y metodológico de Mariano Corbí, p. 305-328. En R. Pochet. Discurso y análisis social. Métodos cualitativos y técnicas de análisis. EUCR. San José.
- Robles, A. 2003. Arte y religión: naturaleza simbólica de sus lenguajes. Ponencia leída en el IV Coloquio Interdisciplinar: “Lenguajes de poder-Lenguajes sobre el poder”. Instituto Pedro de Córdoba. Santiago de Chile.
- Serbin, A. 1986. Los Rastafari: entre mesianismo y revolución. Rev. Nueva Sociedad. Marzo-abril. 82: 178-186.
- Stevens, R. 1981. Historical setting, p. 1-56. En H. Nelson e I. Kaplan. Ethiopia a country study. Secretary of the Army. Washington DC.

- Tenaille, F. 1981. Las 56 Áfricas. Guía política. Siglo Veintiuno. México DF. 194 p.
- Ulloa, G. 2006. Identidad religiosa en el contexto institucional católico costarricense. Aportes para una aproximación psicocultural al lenguaje religioso de la identidad. Tesis de postgrado. Universidad Nacional, Heredia. 180 p.
- Valdés, R. 1977. Etiopía la revolución desconocida. Editorial de Ciencias Sociales. Ciudad de La Habana. 148 p.
- Weber, M. 1977. La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Península. Barcelona. 262 p.
- Whitaker, D. 1981. The Economy, p. 143-187. En H. Nelson e I. Kaplan. Ethiopia a country study. Secretary of the Army. Washington DC.
- Williams, I. 1995. Jamaica, ayer, hoy y mañana. La influencia de África en el desarrollo de Jamaica, p. 363-425. En L. Martínez. Presencia africana en el Caribe. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México DF.
- Zúñiga, V. 1977. Marcus Garvey. Las ideas de Marcus Garvey, p. 197-212. En Q. Duncan y C. Meléndez. El negro en Costa Rica. Editorial Costa Rica. San José.