

***I, ME, MYSELF Y LOS DILEMAS
DE LA VOLUNTAD EN KINGSTON, JAMAICA***

***I, me, myself and the Dilemmas
of the Will in Kingston, Jamaica***

HUON WARDLE *

Universidad de St. Andrews · Escocia

TRADUCCIÓN DE DANIELA CASTELLANOS MONTES **

Universidad de St. Andrews · Escocia

* hobw@st-andrews.ac.uk

** dc362@st-andrews.ac.uk

Artículo de investigación recibido: 14 de marzo del 2011 · aprobado: 7 de junio del 2011

RESUMEN

El rastafarismo y el revitalismo son dos ideologías religiosas que surgieron de la mano de la falta de tierra y la pobreza de los barrios marginales en Jamaica durante el periodo posterior a la esclavitud. A pesar de sus muchas afinidades (que incluyen su proximidad en el escenario urbano), estas formas de religiosidad expresan puntos de vista diferentes sobre el ser y la voluntad. El revitalismo, el más antiguo de los dos cultos, concibe el ser en términos de un *mí* que, aunque dotado de múltiples *dones*, trastabilla a causa de un sin fin de fuerzas espirituales al tiempo que se empeña por encontrar un camino entre un *trabajo* bueno y otro malo. El Rastafarismo, en contraste, enfatiza un yo divinizado y unificado *vis-à-vis* con *Babilonia*, el opresor. Este artículo investiga tales posibilidades divergentes de la auto-expresión a la luz del concepto de “vida de la mente” de Arendt y su visión histórica acerca de la idea de voluntad. Examinó dos individuos que experimentan estas formas religiosas de maneras específicas y bajo circunstancias diversas.

Palabras clave: *Hannah Arendt, la vida de la mente, mí, rastafarismo, revitalismo, yo, Zion.*

ABSTRACT

Rastafarianism and Revivalism are religious ideologies that grew out of the experience of landlessness and slum dwelling in Jamaica during the post-slavery period. Despite many close affinities (including their proximity in the urban setting), these forms of religiosity express quite different views of the self and the will. Revival, the older cult, talks of the self as a ‘me’ that, though endowed with distinct ‘gifts’, is buffeted by multiple spiritual forces and must strive to find a path between good and bad ‘work’. Rastafarianism, in contrast, emphasizes a divinized and unifying ‘I’ vis-à-vis the oppressor, ‘Babylon’. This article investigates these diverging possibilities of self-expression in terms of Arendt’s concept of the ‘life of the mind’ and her historical viewpoint on the idea of willing, and examines two individuals who have taken up these religious forms in specific ways and under distinct circumstances.

Keywords: *Hannah Arendt, ‘I’, ‘life of the mind’, ‘me’, Rastafarianism, Revivalism, Zion.*

En su último gran trabajo, *La vida de la mente*, Hannah Arendt argumenta que la asociación entre el yo (*the self*) y la voluntad (*the will*) fue un desarrollo relativamente tardío de la filosofía occidental. Según ella, Sócrates, uno de los más notables filósofos del periodo clásico, fue el primero en establecer un sentido moral al enfrentar en un diálogo a la mente con ella misma: vivir moralmente es encontrar acuerdo en las voces que forcejean en nuestra mente (literalmente que ponen dificultades en nuestra mente) (Arendt, 1978, pp. 179-193). Sin embargo, no es sino hasta San Agustín con su reflexión teológica en la que se vienen a separar completamente tres aspectos distintos del yo (el ser, el conocer y el querer hacer o disposición-voluntad —*willing*—). De estos tres, el último, o el querer hacer, se distingue como aquel que unifica la relación entre el yo y el mundo y el yo con dios. Es en tanto que yo quiero hacer que soy consciente de que soy y lo que sé toma la forma de un yo que definitivamente actúa. San Agustín llega a esta fuerza integral de la voluntad enfatizando el conflicto entre la voluntad y ella misma. De hecho, es la auto-evidente lucha de la voluntad —un alma que quiere hacer y al mismo tiempo no quiere— la que caracteriza el conocimiento de sí mismo como aquel que (a diferencia de dios) debe actuar en el tiempo (Arendt, 1978, pp. 84-110).

La discusión de Arendt es traída aquí a propósito de un rompecabezas etnográfico: en Kingston, Jamaica, dos movimientos religiosos minoritarios y que están estrechamente relacionados, el revitalismo (*Revivalism*) y el rastafarismo (*Rastafarianism*), abordan, aunque de manera distinta, el problema del yo y la voluntad.

Surgidos del mismo contexto político y económico (como se verá más adelante), ambos movimientos se consideran expresiones tradicionales de la experiencia religiosa de la gente de los sectores más pobres de la sociedad, en palabras de Simpson (1956), manifestaciones de la “subcultura de la dependencia y la mendicidad” (p. 327).

Tanto el rastafarismo (originado en la década de los años treinta) como el revitalismo (surgido en 1860) guardan una gran continuidad histórica entre sí a pesar de sus diferencias ideológicas (Chevannes 1994, 1995, 2006). Sin embargo, más allá de sus similitudes, existe una diferencia que es cada vez más creciente: las iglesias del revitalismo enfatizan la multiplicidad de fuerzas espirituales que actúan sobre,

dentro y al servicio del ser, mientras que el rastafarismo afirma el poderoso carácter unitario y divino del *yo*.

Así, el revitalismo comprende el *yo* como permeable y dominable por fuerzas tanto del bien como del mal. Para Jeanette, una vieja amiga e informante, el papel del *yo* recae en revelar, resistir, contradecir u obedecer dichos poderes. El rastafarismo, por su parte, también clasifica el cosmos en fuerzas divinas y anti-divinas, pero, a diferencia del revitalismo, identifica al *yo* rasta en su singularidad como fuerza divina en contra de *Babylon* (Babilonia) o *Shitstem* (sistema de mierda) y del orden colonial y poscolonial que estos representan. Así, el rastafarismo se aparta del revitalismo en la contundente asociación entre la voluntad del *yo* y el *hombre universal*, cuya voluntad es, a su vez, sinónimo de la voluntad de dios. En palabras de un retórico rasta: “¿Quién eres tú? No hay un tú. Solo hay un *yo*, *yo* y *yo*. *Yo* es tú, *yo* es dios, dios es *yo*” (“*who is You? There is no you. There is only I, I and I. I is you, I is God, God is I*”) (Yawney, 1979, p. 219; Homiak, 1995, p. 167). Por otro lado, en el revitalismo, el individuo (debido a sus dones personales) puede encontrar que su voluntad ha sido tomada por múltiples fuerzas espirituales, situación que contrasta con el “*yo* y *yo*” del rasta, para quien dios y los otros se unen en la voluntad única de un *yo* igualmente único y trascendental en contra de *Babylon*.

Este artículo replantea la propuesta histórica y filosófica del problema de la voluntad en Arendt a la luz de la situación social y poscolonial actual de Kingston, Jamaica. Para ello, pretendo utilizar el argumento de Arendt desde un sentido que no es el exclusivamente filosófico, contraponiéndolo a una realidad etnográfica. Este ejercicio se propone como un primer paso dentro de un análisis concienzudo del estado del conocimiento antropológico sobre la voluntad y la disposición de querer hacer de los seres humanos —campo que presenta muchas limitaciones y problemas epistemológicos (Murphy y Throop, 2010, p. 2)— para así aportar nuevas reflexiones teóricas y perspectivas de investigación etnográfica. Así, por un lado, es mi interés reconocer la relevancia y singularidad de los argumentos de esta autora señalando también sus debilidades y, por el otro, hacer un llamado a que el problema de la voluntad no recaiga únicamente en las construcciones teóricas sobre la agencia y la persona, por más tentadoras que estas sean.

En las teorías estándares sobre agencia, la elaboración de estrategias individuales frente a las reglas del “juego” social otorga un rol predecible a la volición subjetiva en la reconfiguración de las estructuras sociales (véase Bourdieu, 1977, p. 23). Por su parte, en las aproximaciones clásicas al problema de la persona, la voluntad (y sus posibles formas) es un constructo históricamente relativo, tal como lo es para Arendt. Sin embargo, desde esta perspectiva clásica la conceptualización del ser lleva a “ignorar” el *yo*, al ser este concebido como un objeto de estudio que recae bajo el dominio de la psicología (Mauss, 1979, p. 61).

Arendt, por su parte, nos presenta un panorama distinto del de Bourdieu o Mauss. Para ella, la noción de voluntad es históricamente relativa y la universalidad (y singularidad) del *yo* (y de “la vida de la mente”) es la base sobre la que se fundamenta y legitima la discusión de las potencialidades morales del individuo. Así, bajo el lente de Arendt, podemos distinguir diversas ideas filosóficas del *yo* y de los particulares *yo* que las concibieron. Del mismo modo, en este vasto panorama existen muchas posturas filosóficas y cosmológicas a propósito de la voluntad. Mientras el *yo* piensa construye puntos de vista sobre y para su vida con otros seres específicos en mente. Así, es imposible dar cuenta de estos pensamientos filosóficos sin tener en cuenta el punto de vista de un *yo* específico que los explora, los expone o los desecha. En el caso aquí presentado, dos visiones cosmológicas distintas se codean, entrelazan y superponen en la arena urbana de Kingston. Estas nos hablan de la voluntad y su ubicuidad como referente en la vida de los individuos. A su vez, las experiencias de dos de ellos, Jeanette y Ras Dizzy, nos muestran cómo la voluntad es un problema existencial en sus vidas.

Una etnografía de la voluntad inspirada en la preocupación de Arendt sobre la singular vida mental del *yo*, en mi opinión, debe influir en el quehacer antropológico de tal modo que lleve la reflexión de nuestra profesión más allá de los modos clásicos normativos y deterministas que han hecho del problema de la agencia y la persona las principales fuentes de indagación y explicación de este problema. A su vez, una aproximación etnográfica de este tipo debe permitirnos leer a Arendt de una manera menos linear e histórica. Del mismo modo, las condiciones actuales de la práctica etnográfica, tanto en Jamaica como en cualquier otro lugar, deben llevarnos a interesarnos cada vez más en la singularidad de los mundos y las vidas de los individuos.

Finalmente, y antes de adentrarnos en la puesta en escena etnográfica como tal, es necesario recalcar la diferencia existente entre los tipos de evidencias que aquí se discuten. El rastafarismo es una forma de expresión pública sobre la cual se ha realizado una considerable cantidad de trabajos. El revitalismo, en cambio, tiene que ver principalmente con relaciones de carácter personal y privado que se establecen con seres angelicales. Sobre este último movimiento, si bien se ha escrito bastante sobre sus expresiones religiosas y rituales característicos, es muy poco lo que se ha dicho sobre la noción de *ser* y concepto del *yo* que prevalece. Como se verá, la presentación y los tipos de evidencia etnográfica expuestos reflejan dichas diferencias.

KINGSTON, JAMAICA: UN OBJETO DE ESTUDIO MUTANTE

La conceptualización de Kingston como objeto social de estudio y, de manera más general, la del Caribe mismo, han cambiado drásticamente desde el comienzo de los primeros trabajos antropológicos en el área a partir de la segunda mitad de la década de los cuarenta. En un primer momento, la antropología de las Indias Occidentales tuvo como preocupación principal la estratificación de clases y razas y la influencia de dichos procesos en la conformación de las instituciones coloniales y sociales de la región. Dicho interés por los patrones normativos de jerarquías basadas en clase y raza desplazó a otras discusiones relacionadas con análisis más estructurales sobre las instituciones sociales en cuestión y su naturaleza; por ejemplo, el interés por entender si eran sistemas integrados (R.T. Smith, 1956; Martínez-Alier, 1974) o segmentos “plurales” (M.G. Smith, 1965); la interrelación entre cultura y trabajo/economía a través del rol jugado por las plantaciones (E. Clarke, 1957) u órdenes alternantes entre estados de jerarquía e igualdad (Wilson, 1973). Las obras literarias de este periodo —por ejemplo, la novela clásica de Mittelholzer, *A Morning at The Office* (1950), o de Naipaul, *The Mimic Men* (1967)— reflejan en sus páginas estas preocupaciones de tal modo que representan el patrón raza-clase como un choque existencial en las vidas de sus protagonistas.

A finales de 1970 y a medida que los estados de las Indias Occidentales se convertían en estados independientes, empezaron a surgir nuevas teorías que intentaban describir los nuevos “escenarios” culturales heterogéneos o sus “sistemas interconectados”.

Los trabajos de pensadores como Lieber (1976) y Drummond (1980) son una muestra de ello. El interés estaba ahora en la habilidad evidente de los individuos de moverse entre y a través de espacios organizados o de adaptar sus repertorios expresivos y crear nuevas clases de culturas locales. Las descripciones de la heterogeneidad étnica y estética de la región y las consideraciones sobre la ambigüedad cultural y el movimiento social se convirtieron en temas cada vez más visibles y recurrentes en las etnografías del área, aunque con un renovado interés por comprender la dimensión jerárquica de los procesos analizados (Carnegie, 2002; Crichlow, 2009; Khan, 2001; Wardle, 2007) a la vez que veían surgir nuevos marcos interpretativos. Era claro que los hechos etnográficos desbordaban los referentes teóricos normativos y trascendían el interés en las instituciones y sus terminologías, temas privilegiados hasta entonces.

Austin-Broos, por ejemplo, describió cómo, desde el punto de vista de un nacionalista jamaicano de clase media, el centro de Kingston se había convertido, durante los últimos años, en una aglomeración de “motivos de desorden” (Austin-Broos, 1995, p. 159). A finales de la década de los setenta, un “ajuste estructural” fue introducido como parte de una serie de políticas a través de las cuales el Estado le hacía frente a esta nueva realidad, dejando de lado las preocupaciones iniciales por temas tales como la redistribución social (Manley, 1982). Como resultado las “actividades generadoras de ingreso en la economía clandestina” se intensificaron a través, principalmente, de la exportación de marihuana (Harriott, 2001, p. 13; Harrison, 1988; Wardle, 2002). Como explica Boxill, “la rápida aceleración de la tasa del crimen [jamaicano] se corresponde con el periodo de mayor expansión (y competitividad) del negocio de la cocaína y sus derivados y su embarque por toda la región” (2006, p. 114).

La mutabilidad irregular de esta ciudad, de la que he sido testigo en las dos últimas décadas, pone de manifiesto la necesidad de revisar las preocupaciones antropológicas y nuestras herramientas de análisis. Reconocer que las instituciones coloniales y proto-nacionalistas y sus aspiraciones han colapsado es quizá la opción más fácil y en nada contribuye a comprender las formas institucionalizadas y los modos de interacción que están siendo gestados (Wardle, 2002). Los cambios de los patrones en las creencias religiosas en Jamaica, si bien difíciles

de interpretar, dan cuenta del surgimiento de nuevas formas de conocimiento cosmológico y recomposiciones en las relaciones con las instituciones establecidas. El punto de partida para el estudio de estos desarrollos contemporáneos jamaquinos debe ser el escrutinio de su pasado. De hecho, las orientaciones transnacionales y cosmopolitas de la Kingston del siglo XXI se remontan, de muchas formas, a las primeras etapas de la historia turbulenta de la isla, y están vinculadas más con ese pasado que con los cambios lentos y “disciplinados”¹ de estratificación rígida del capital del colonialismo tardío (Carnegie, 2002; Wardle, 2000).

Cuando los primeros británicos llegaron a la isla a mediados del siglo XVII, estos, junto con los holandeses y los franceses, trajeron a América nuevas ideas e ideales que redundaron en formas de esclavitud mercantilizada más brutales y socialmente más atomizantes que las empleadas por los españoles y portugueses (Mintz, 2010). El Puritanismo radical llegó al Caribe durante el periodo de la Revolución Inglesa y con él nuevas formas industriales de producción de esclavos. La isla de Eleuthera (libertad) en las Bahamas, por ejemplo, fue fundada por peregrinos puritanos en 1648, poco después de que el primer código de esclavos para el Caribe fuera puesto legalmente en funcionamiento en Barbados en 1661 (Nicholson, 1994). Así, desde el principio de la colonización por parte de Europa del norte, tradiciones no conformistas e iconoclastas de gran libertad religiosa y política existieron en las Antillas al mismo tiempo que se discutían y legalizaban las políticas relativas a la propiedad de esclavos.

Littlewood (1995) ha mostrado que los movimientos ascéticos tardíos en el mundo anglófono de las Indias Occidentales, ejemplificados por el rastafarismo, guardan estrecha relación con algunos de los primeros movimientos radicales en la región. Para este autor, tanto los movimientos tardíos como los primeros vieron en la búsqueda por alcanzar la libertad y en la denuncia de *Babylon*, ejemplificada en las condiciones sociales y la difusión del mensaje sobre el “fin inminente de todas las cosas”, una bandera común. Tales movimientos se

1 Los Jamaquinos que viven en las ciudades frecuentemente utilizan la palabra “disciplinado” como un referente del mundo colonial británico y de manera más general de la gente británica.

caracterizaron, por demás, por tener un sentido vital de la inmediatez espiritual de dios en la vida de los individuos. Así, los movimientos radicales del pasado y los ascéticos actuales viven en “un presente bíblico en el cual los *últimos días* están siendo promulgados [...] en un mundo cuyas explicaciones, expresiones idiomáticas y estilo son [...] bíblicos” (Littlewood, 1995, p. 241).

Lo anterior pone de manifiesto la necesidad de abandonar una única línea histórica como causa o influencia de tales procesos. El panorama es más complejo. La imagen de Benítez-Rojo (1988) de “repeticiones” de patrones auto-similares puede estar más cerca de la verdad².

REVITALISMO, RASTAFARIS Y LA BÚSQUEDA ESPIRITUAL

El revitalismo y el rastafarismo son herederos de estas tradiciones. Sin embargo, y a pesar de su gran influencia en la historia política de la isla, para la mayoría de la población urbana, estos dos movimientos se destacan en la escena citadina por sus características estereotipadas. En el caso de los rastafari estas incluyen rasgos como los *dreadlocks* —cabello largo separado en trozos enmarañados a menudo envueltos en un gorro tejido—, un *tam* y la barba poblada que típicamente acompaña los *dreads* (Barrett, 1977; Chevannes, 1994). Por su parte los revitalistas se identifican por llevar un turbante y un vestido largo y por su estilo de caminar, que es arrastrando los pies, o cuando danzan inspirados por “el espíritu”. Así, cada grupo evoca sentimientos encontrados entre la gente del común: los rastas son ridiculizados por su oratoria altamente filosófica (incluyendo el uso del “lenguaje del yo” o

2 En palabras del propio Benítez-Rojo (1988, p. 1v): “Se ha dicho muchas veces que el Caribe es la unión de lo diverso, y tal vez sea cierto [...] Específicamente [...] las Antillas constituyen un puente de islas que conecta [...] de una manera asimétrica, Sudamérica con Norteamérica. Este curioso accidente geográfico le confiere a todo el área, incluso a sus focos continentales, un carácter de archipiélago, es decir, un conjunto discontinuo (¿de qué?): condensaciones inestables, turbulencias, remolinos, racimos de burbujas, algas deshilachadas, galeones hundidos, ruidos de rompientes, peces voladores, graznidos de gaviotas, aguaceros, fosforescencias nocturnas, mareas y resacas, inciertos viajes de la significación; en resumen, un campo de observación muy a tono con los objetivos de Caos. He usado mayúscula para indicar que no me refiero al caos según la definición convencional, sino a la nueva perspectiva científica, así llamada, que ya empieza a revolucionar el mundo de la investigación: esto es, caos en el sentido de que dentro del desorden que bulle junto a lo que ya sabemos de la naturaleza es posible observar estados o regularidades dinámicas que se repiten globalmente”.

I-language, como se discutirá posteriormente) y los revitalistas por su forma profética de hablar. Del mismo modo, ambos grupos suscitan miedo y respeto por sus poderes mágicos.

Desde una mirada más cercana, los rastafari y los revitalistas se distinguen del resto de tendencias religiosas evangélicas y cristianas por sus teologías (Austin-Broos, 1997). Ambos movimientos hacen uso del simbolismo cristiano y toman la *Biblia* como fuente de conocimiento revelado, particularmente los libros proféticos. Sin embargo, en ninguna de estas teodiceas Cristo ocupa un lugar central y solo viene a ser reconocido como uno más entre los posibles agentes espirituales. Esta situación contrasta con el Pentecostalismo (Austin-Broos, 1997; Wedenoja, 1980). Tanto para los rastas como para los revitalistas, la experiencia religiosa es de carácter criptográfico, pues hay una serie de “signos” del juicio final en el ambiente social que deben ser decodificados por medio del “razonamiento” público e interpersonal, en el caso de los primeros, y por adivinación ritual, en el caso de los segundos.

Las formas públicas y rituales del movimiento revitalista expresadas a través de *bandas* que cantan, bailan, curan y profetizan han sido estudiadas extensamente (Austin-Broos, 1997; Besson, 1995, 2002; Seaga, 1969; Simpson, 1956; Wedenoja, 1978, 1989, 1990). Sin embargo, en dichos análisis ha faltado una aproximación al problema del *yo* y la voluntad. Del mismo modo, en el caso de los rastafaris, la motivación espiritual detrás de la retórica pública ha recibido una menor atención.

Por su parte, las creencias del revitalismo han sustentado la mayoría de los movimientos populares de oposición y resistencia del siglo xx en Jamaica, incluyendo el surgimiento del mismo movimiento rasta (Chevannes, 1994; Elkins, 1977; Moore y Johnson, 2004; Sheller, 1998). El revitalismo, como lo conocemos hoy en día, nació en un momento de gran crisis política y económica en Jamaica que coincidió con la guerra civil norteamericana y que culminó con la rebelión de la Bahía de Morant, comandada por el diácono bautista Paul Bogle en 1865. Dos movimientos distintos del revitalismo tomaron su nombre del recrudescimiento religioso de los años 1860-1861: *Revival* 60 (conocido también como *Revival* Zion) y *Revival* 61 (también denominado Pukumina).

De manera similar, el rastafarismo salió a la luz durante los disturbios coloniales de los años treinta. Las demandas por un auto-gobierno jamaicano, el surgimiento de la Asociación para el

Mejoramiento de la Unión Negra de Marcus Garvey (*Marcus Garvey's United Negro Improvement Association*) y la lucha anti-colonial del General Abyssinian, Ras Kassa y Tafari Makonnen (Haile Selassie), Rey de Etiopía, influenciaron las ideas cosmológicas del *bildung* rasta (Barrett, 1977; Chevannes, 1994; Price, 2009). El Etiopianismo ya era para entonces una tradición con fuerte presencia y antigüedad en Jamaica (Hall, 2010) y los rastas vieron en el liderazgo de Selassie en contra del colonialismo italiano un signo del ascenso africano: Etiopía adquiriría un nuevo significado político. Así, Haile Selassie fue proclamado dios por los rastafaris mientras que el pan-africanismo de Marcus Garvey se convirtió en un aspecto fundamental de la doctrina rasta. El rastafarismo retomó la crítica del colonialismo blanco inmersa en las prácticas del revitalismo y empezó a proclamar estos elementos de manera explícita. Así, mientras lo ocurrido en 1860 y en 1861 se había convertido en un referente indispensable para las creencias del revitalismo, las contingencias históricas particulares y las coyunturas geopolíticas de la década de los años treinta proporcionaron símbolos además de otros elementos integrales para la cosmología rastafari.

Si bien existen patrones convergentes y divergentes en el énfasis de las doctrinas de los rasta y el movimiento revitalista, es importante entender (como para el caso de prácticas religiosas comparables tales como el Bautismo Espiritual del Caribe del Sur y el Vudú de Haití) que el contenido de las creencias es muy distinto entre uno y otro movimiento (Gullick, 1998; Simpson, 1945, p. 39). Entre los aspectos más singulares de ambos movimientos se encuentran la noción y el conocimiento del *yo* y del *ser* que sustentan las expresiones rituales y simbólicas de los revitalistas y rastafaris (Price, 2009).

Del mismo modo, la importancia del individuo es crucial para diferenciarlos puesto que el revitalismo y el rastafarismo coexisten en Kingston junto con una enorme variedad de movimientos y denominaciones religiosas de menor importancia tales como el Bahaiismo (Carnegie, 2002), el Islamismo y cultos a espíritus como Kumina (Ryman, 1984) y Convince (Bilby, 1999). Tal variedad de creencias y cultos coexiste a pesar de la visible preponderancia de las iglesias evangélicas en la ciudad (Austin-Broos, 1997). Así y en medio de dicho escenario, la búsqueda individual de sentido predomina sobre lealtades de parentesco, etnicidad o vecindad. En Kingston, la religión es

primordialmente concebida como un asunto de búsqueda individual (Wardle, 2007). Por ello, a pesar de que existen comunas rasta y vecindarios y hogares típicamente revitalistas, los individuos que profesan y se adhieren a las creencias de uno u otro movimiento conviven en hogares en donde otros miembros de la misma familia profesan diferentes religiones (como la anglicana o católica) o incluso creencias de denominaciones menos importantes (Besson, 2002, p. 268). La fidelidad a una iglesia o credo particular y a sus prácticas es un asunto no cuestionado y que tiene poca importancia en la vida urbana, además de ser plenamente justificable en el caso de que una iglesia particular no satisfaga la búsqueda personal de los individuos. Continuamente y de manera espontánea, nueva gente se va y llega a las iglesias, renuncian o adhieren a sus credos.

Para el censo de 1991, Clarke y Howard observaron un cambio conspicuo en los valores religiosos en Jamaica. En el estado colonial de 1960, solo el 7% de la población no se identificó con un sistema religioso reconocido. Para 1991, sin embargo, aquellos que reconocieron no tener religión alguna habían aumentado en un 30% (Clarke y Howard, 2005, p. 125; Clarke, 2006, p. 115). Desde el punto de vista etnográfico, la afirmación de los dos geógrafos sobre el “aumento masivo” del ateísmo y agnosticismo en las capas sociales bajas jamaicanas es poco sustentable (en Jamaica el ateísmo apenas existe como una elaborada y compleja visión del mundo). En cambio, estas cifras son indicativas de un creciente desinterés y resistencia a identificarse con una iglesia en particular por parte de la mayoría de la población. Sin embargo, para entender mejor estos datos, no es suficiente con reconocer el papel de las continuidades religiosas y las coyunturas históricas en la conformación de las ideas religiosas jamaicanas. Debemos también admitir las tendencias individuales en la actividad religiosa que además están arraigadas con procesos que vienen de años atrás. Del mismo modo, debemos incluir dentro de nuestro análisis las tensiones y nuevas emergencias entre las experiencias y los ideales religiosos y las formas institucionalizadas de religión. Dentro de este marco, la filosofía rasta es solo un ejemplo a propósito de la lucha por la afirmación del individualismo y el anti-institucionalismo que ha llevado a la cimentación de una serie de formas expresivas particularmente distintivas.

YO: PRIMERA PERSONA DEL SINGULAR EN LA TEOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA RASTA

La diferencia más diciente en la concepción del *yo* y de la voluntad entre rastafaris y revivalistas reside en el uso gramatical atípico que hacen los primeros del pronombre *yo*. En el jamaquino criollo (así como en otras lenguas anglófonas criollas del Caribe) la primera persona es referida por el uso del pronombre “mí” (en inglés *me*) en vez de “yo”, si bien los hablantes son conscientes de este error gramatical. Así, un hablante del criollo siempre dirá “mí darle eso a él” (*me give him the something*) a sabiendas de que la forma correcta es “yo le di eso” (*I gave him the item*). Los rastafari han reclamado como uno de sus principios ideológicos el uso del *yo* como parte de su crítica a la mentalidad del “mí/me” que ven asociada al *downpression* de Babilonia (términos con los que han descrito la sociedad caribeña colonial y poscolonial)³.

Pero afirmar el poder del *yo* va más allá de simplemente hacer uso de la primera persona del singular, y puede ser visto como una alteración radical y amplia del uso del lenguaje. Las transformaciones y usos creativos en el lenguaje del *yo* rasta (*I-ance*) han sido ampliamente discutidas (Chevannes, 1994; Homiak, 1995; Yawney, 1977; Pollard, 1982). Al respecto Pollard (1982) distingue tres tendencias: 1) la adopción de un vocabulario ideológico en permanente actualización, por ejemplo, la pipa de marihuana se convierte en un *cáliz* con el que se confiesa la condición sagrada de la hierba para los rasta, el cielo es referido como *el cerebro* y Zion significa Etiopía. 2) Las palabras llegan a “tener el peso de sus implicaciones fonológicas”. Así, opresión (*op[up]ression*) se torna en bajo-presión (*downpression*), entendida como una presión ejercida desde arriba, o apreciar (*appreci[h]ate*) en apreci-amor (*apprecilove*), banana se transforma en *librenana* (*freenana*). 3) Por último y más diciente aún es el cambio de la sílaba inicial por *yo* (*I*). Así, por ejemplo, sinceramente se convierte en *Yo-seramente* (*I-cerely*); crear en *Yo-rear* (*I-rate*); naranja en *Yo-ranja* (*I-range*) (Pollard, 2000, pp. 24-29; Simpson, 1985 p. 289). Finalmente, dentro de este conjunto de transformaciones tan creativas la más sobresaliente es el uso rasta del “yo y yo”

3 Hay un paralelo con el uso igualitario y distintivo que hacían los cuáqueros del siglo xvii del pronombre de la segunda persona del singular “te/ti” en contraposición al honorífico y plural “tú” usado por la mayoría (Bauman, 1990).

(*I n I*) para denotar el pronombre colectivo nosotros (*we*). Siguiendo a Faristzaddi (referenciado en Simpson 1985, 288), este lenguaje del yo (*I words*) refleja “una nueva percepción del ser como hombre y nada más, como sujeto y no como objeto”. Si los objetos se convierten en partes de uno mismo o de su ser, entonces la voluntad individual es metonímica de la voluntad de dios (*Jah Rastafari*) y la comprensión subjetiva es afirmada como un aspecto radicalmente trascendente (Wardle, 2007).

El rastafarismo está lejos de ser un movimiento unificado (Homiak, 2005) y la ideología del *yo* da cuenta de su potente activismo y capacidad de transformación. Como Simpson bien lo señala, los cultos del revitalismo tardío se interesaron por la redención religiosa *in situ* de los fieles ante un inminente apocalipsis. Por su parte, la visión apocalíptica del movimiento rasta fue canalizada hacia una acción política comprometida con la repatriación de los *hermanos del yo y yo* (*I and I brethren*) a Etiopía. Sin embargo, las características de dicha política han cambiado con el tiempo. Durante la década de 1940 los activistas rastas irrumpieron en las reuniones revitalistas para denunciar “al hombre blanco y a los traidores negros [...] a aquel que ha engañado y maltratado al pueblo” (Simpson, 1985, p. 287). Ras el Exhortador, un activista jamaiquino notable por su violencia, aparece en la novela clásica de Ralph Ellison sobre la América negra llamada *Hombre invisible* (*Invisible Man*) y escrita en 1940. Homiak (1995, pp. 160-173) sostiene (aportando evidencias) que, durante la segunda mitad de la década de los años cincuenta, un pequeño grupo de rastas ascéticos y beligerantes llamados los *Casa angelical* (*I-gelic house*)⁴, fueron quienes innovaron el uso original del lenguaje del yo y el uso del yo-ismo a pesar de las críticas y de la oposición de otras *casas* o *mansiones* rastas.

Hacia los años setenta, el rastafarismo adoptó una forma de ascetismo más pacifista y la dispersión del lenguaje del yo, las barbas crecidas y los *dreadlocks* (aspectos que no habían sido característicos de los rasta en sus comienzos) surgieron y se esparcieron como íconos de este movimiento. Si bien la asimilación del rastafarismo como un modo de vida comunal o comunitaria ha tenido una menor acogida, hay que señalar, en cambio, que dicho movimiento ha logrado uno de

4 La traducción, como se nota, no es estricta. Se funden las nociones de *ángel* y *yo*. Más preciso sería el término *Casa yo-gelical*. [N. del E.]

sus mayores propósitos políticos: repatriar parte de sus miembros a Etiopía, fundando poblaciones en este lugar (Gomes, 2011). Mientras tanto, facetas del yo-ismo y otros significantes rasta han sido tomados por la sociedad jamaicana y se han difundido en la región Caribe y a nivel global. En cambio, este mismo proceso no ha ocurrido con el movimiento revitalista. Si bien este último tiene una cara pública a través de los desfiles en las calles de Kingston y los *patios de bálsamo* (*balm yards*) donde se realizan sanaciones, además de una fuerte presencia transnacional en ciudades como Nueva York (en donde la diáspora de migrantes jamaicanos ha buscado afianzarlo como un credo importante), este permanece como un asunto esotérico para la gran mayoría de la población.

MÍ: LA VOLUNTAD CONTRARIA Y EL DIÁLOGO CON LOS ESPÍRITUS EN EL REVITALISMO

Según Besson (2002, p. 244):

El revitalismo es esencialmente un culto centrado en la posesión por parte de espíritus, basado en la percepción de un mundo en el que los seres humanos y los seres espirituales están integrados, incluyendo a dios (especialmente el Espíritu Santo) y a los muertos.

Los fieles se comunican con los espíritus a través de danzas rituales, en *balm yards* (en donde ocurren sanaciones) o en improvisadas mesas (u otras locaciones) que son dispuestas en las vigiliadas realizadas a los muertos o en sus propias casas. El agua es el medio principal para efectuar tal comunicación, o como me dijera Jeanette alguna vez: “a los espíritus les encanta jugar y ejercitarse en el agua” (Wardle, 2007).

Conozco a Jeanette desde hace dos décadas. Ella no siempre ha sido una revitalista y su interés en este movimiento y asistencia a las reuniones ha sido más bien inconstante durante estos años. A partir del año 2005 y de manera más sistemática desde el 2008, he venido realizando una serie de conversaciones extensas con ella a propósito de su experiencia religiosa. Juntos, grabamos algunas de estas charlas y ella escribió una historia sobre su propia conversión a este credo (Wardle, 2007). Jeanette comenzó a hacer parte del revitalismo Zion a principios de la década de los noventa motivada por una crisis personal causada por la muerte de su madre adoptiva (Wardle, 2007, p. 570).

Al hablar con ella es claro que sus ideas sobre quién es toman forma en compañía de una multiplicidad de espíritus. Estos se convierten en amigos humanos, en conocidos y parientes y entran en su vida para ayudarla, y también, de vez en cuando, para frustrar sus deseos.

Como muchos de los seguidores del revitalismo, Jeanette le da especial importancia a los dones espirituales que ha recibido personalmente de los ángeles y entre los cuales se incluyen el don de la sanidad y el del discernimiento (don que le permite dar aviso sobre eventos futuros). Los dones existen dentro del ser como capacidades para emprender ciertas tareas. A veces parece que tuvieran una subjetividad y una agencia propia y compulsiva, mientras que en otras ocasiones son los medios por los cuales ella logra ciertos efectos gracias a su insistencia o a la ayuda de los ángeles. Ella sugiere que sus dones siempre han estado presentes en su ser pero que fueron activados solo hasta que “se convirtió al Cristianismo”, es decir cuando se convirtió al revitalismo Zion (Wardle, 2007, p. 571). El uso de los dones está siempre asociado con los impulsos auditivos de los espíritus, quienes si bien continúan sorprendiéndola con su presencia, tienen muchas de las cualidades mundanas de los seres humanos. Según cuenta Jeanette⁵:

Puedes sentir cuando están cerca de ti. Algunos de ellos, cuando llegan son como seres humanos. Como yo entro en la casa y mí verte, tú simplemente dices: “Buenos días”. Tú tienes un ángel que llega y dice: “Buenos días”, sin más. Así que cuando empiezas a escuchar esto, empiezas a pensar si estás loca o qué. Si son las doce del día él viene dice: “Buenas tardes”, si son la noche él viene y dice: “Buenas noches”.

En su descripción de los dones y los espíritus es evidente que para Jeanette la persona es un campo de fuerzas en contienda entre los dones buenos y malos y los espíritus benignos y malignos. Esta estructura de la persona replica el mundo de afuera que está así mismo organizado en cualidades y actores antitéticos. Jeanette explica que:

5 El nombre de la persona mencionada como Jeanette, en este artículo, ha sido modificado con la intención de proteger su identidad. El artículo se refiere a una secuencia de conversaciones y entrevistas con ella durante 1991-1993, 2002, 2004, 2007 y 2010. Las citas de Jeanette en este artículo se han extraído de las entrevistas hechas durante junio de 2007.

Así como en la tierra tú tienes gente buena y gente mala, también tienes ángel malo y ángel bueno. Un ángel malo le dice a la gente que haga cosas malas; los ángeles buenos le dicen a la gente que haga cosas buenas. [...] Y también tienes espíritus buenos que vienen. Si tienen una familia —se refiere a un miembro de la familia— y ellos mueren; si cosas no buenas ellos vendrán. No a hacer daño sino porque las cosas no van bien.

A menudo Jeanette se refiere a una multitud de espíritus que ejercen influencia sobre su vida. Otras veces habla en términos de fuerzas diádicas: el Espíritu Santo contra el diablo, Satán. Su voluntad la ejercita frente a estas fuerzas y poderes contrarios. En una de nuestras conversaciones ella me relató cómo un espíritu no especificado (posiblemente la profeta Miriam, posiblemente el Espíritu Santo) le dijo que debía ir al centro de Kingston a “dar aviso” sobre el inminente peligro que corría la gente allí. Sin embargo, ella rechazó la orden del espíritu “alegando” (*talk[ing] back*), insistiéndose a sí misma y convenciendo al espíritu de que ella no era una “mujer loca”:

El espíritu decirme: “Ve pronto y callada”, y mí no ir. El espíritu decirme: “Ve pronto y callada”, y mí no ir. Y como él decirte y tú no ir (me dijo tres veces) mí decidir decir mí no ir al centro porque mí no ser una mujer loca. Mí contestarle mí misma: “Mí no estar loca” ¿Quién ir al centro? No yo. ¡Mí no ir al centro! Y él me dijo: “Está bien” —con voz suave—, él solo dijo: “Está bien”, silenciosamente: “Está bien”.

El resultado de su resistencia fue, según ella explica, verse, sin saber cómo y a pesar de sus propias intenciones, en el mercado de Kingston. El hecho de que los espíritus puedan sobreponerse al ego y a su voluntad no minimiza la necesidad de contraponerse a sus deseos y resistirlos, aún más en el caso en el que los espíritus ordenen hacer cosas malas, “eres tú [quien] debe controlar tu mente y debes conocer el ángel bueno del malo cuando ellos vienen”.

Basado en conversaciones previas con Jeanette he tratado de entender cuál es la parte del concepto moralmente ambivalente de “ángel caído” que juega un papel en medio de la panoplia de fuerzas espirituales de las que da cuenta la experiencia y sabiduría de esta mujer.

Mi interés surge del hecho de que, a pesar de las declaraciones públicas de que los revitalistas no “tratan con” ángeles caídos (que son entendidos como emisarios del diablo), parece en cambio que de manera individual y bajo ciertas restricciones, sí lo hacen (Wardle, 2007, pp. 574-576). En el año 2008, en respuesta a mi pregunta “¿Qué es un ángel caído?”, Jeanette respondió utilizando un marco peculiar para interpretar los hechos involucrados en tal fenómeno “los dones...de hacer malas...cosas”. Su hijo Andrew interrumpió nuestra charla añadiendo que los dones malignos podían ser utilizados para cosas buenas o malas, como brujería (*obeah*) o medicina (sanidad espiritual):

Jeanette: ¡Ángel caído ahora! —risas—. Eso salió del diablo.

El diablo, algunas personas tienen dones del diablo para hacer cosas muy malvadas. Eso es lo que llaman ángel caído.

Andrew: ¿No es el hombre *obeah* como lo llaman allá? Y al bueno lo llaman doctor de medicina.

Lo interesante de esta descripción es que el ángel caído, visto en otros contextos como un espíritu mediador entre los humanos y Satán, aquí es tomado como un ser humano que hace un uso específico de sus dones espirituales, especialmente de los malignos. El argumento pone de relieve un aspecto recurrente dentro del revitalismo según el cual los individuos pueden encarnar seres espirituales. En este caso concreto el brujo se convierte en un ángel caído, pero en otros casos el practicante de este culto puede convertirse además en la Virgen María o en el mismo Jesucristo (Sheller, 1998, p. 101; Burton, 1997, p. 118).

Simpson advierte que en la mezcla de poderes buenos y malvados que ocurre en el mundo del revitalismo “nada es del todo bueno o del todo malo” (1956, p. 441). A grosso modo podemos aceptar esta afirmación como cierta aunque no es del todo correcta si la trasladamos al campo de la sabiduría y el esfuerzo individual. Puede haber redireccionamiento o ambigüedad que conduzca los poderes buenos hacia los malos o viceversa, sin embargo, la distinción entre fuerzas del bien y del mal recaerá siempre sobre las intenciones del propio individuo. El ser desea hacer en un mar de voces y está auto dividido entre diversos dones que hacen parte, a su vez, de su propia constitución. Existen momentos en que el ser es poseído por los espíritus o por el Espíritu Santo, quienes lo utilizan para realizar distintos actos.

De cualquier modo, es diciente que la descripción de Jeanette ponga énfasis en la batalla que ella misma libra contra estas voces y fuerzas.

Cuando conocí a Jeanette por primera vez en el año 1991, ella hubiese respondido “ninguna” si le hubiera preguntado sobre su posible membrecía a una iglesia. Si bien para ella el rol de los espíritus en su vida diaria ha sido siempre un asunto de sentido común, por aquel entonces ella miraba con desdén a los revitalistas. A este periodo siguió uno de examen intenso de su vida de acuerdo con la cosmología revitalista y los rituales de su iglesia durante los años 1993 e inicios del 2000. Actualmente, Jeanette, aunque sigue siendo una seguidora de este movimiento, tiene un compromiso menor con dicha iglesia y sus creencias han vuelto, una vez más, a ser individuales.

MÍ MISMO: EL *CONTINUUM* MULTIPLICIDAD-SINGULARIDAD DE LA VOLUNTAD

Identificar la multiplicidad espiritual (o panteísmo) como rasgos venidos de “África” y la singularidad teológica (o deísmo) como rasgos de procedencia “europea”, ha sido un motivo recurrente en las discusiones sobre la religión Caribe (por ejemplo Simpson, 1956, p. 441). He mencionado con anterioridad la continuidad entre el rastafarismo (en particular los tempranos cuáqueros) y movimientos más radicales del Protestantismo (Littlewood, 1993, p. 195) y del mismo modo la presencia de símbolos o comportamientos claramente “africanos” o “europeos” que juegan un papel tanto en el Rastafarismo como en el revitalismo. Sin embargo, si solo nos concentramos en estos aspectos, descuidamos otra dimensión a mi juicio más relevante y que tiene que ver con las elecciones y transformaciones que, dentro de este *continuum* multiplicidad-singularidad, hacen los individuos basados en las experiencias de sí mismos.

Como William James indicó hace un tiempo, y como Rapport ha discutido más recientemente, el *yo* puede ser experimentado internamente como plural o singular —al tiempo o consecutivamente— y cada modo puede crear las bases de formas estéticas y expresiones religiosas divergentes (James, 1890; Rapport, 2003, pp. 26-37). James sobrepone el *mí* plural sobre el *yo* trascendental cuando propone que “el mismo cerebro puede favorecer muchos seres conscientes [...] el pensamiento pasajero [...] es él mismo el pensador” (1890, p. 401). Para

el revitalismo y el rastafarismo la polaridad ideológica entre el *yo* y el *mí* es más comprensible si aceptamos que ambos movimientos tienen una fuerte orientación individualista. A pesar de que en el rastafarismo el individualismo político se vuelve más aparente con el uso del *yo*, la lucha espiritual que libran los revitalistas a través de la cual un solo ego batalla contra otras muchas voces y fuerzas dentro y por fuera de sí mismo, igualmente pone de relieve este individualismo. A pesar de que el *yo* del revitalismo es en el sentido religioso un *mí* —un objeto de voces humanas y espirituales— la lucha requiere el dominio personal de estos poderes que se multiplican y diversifican.

Así las cosas, el revitalismo y el rastafarismo parecerían casi polos opuestos si se comparan desde el punto de vista de sus diferencias con respecto a la retórica pública que ambos manejan. Sin embargo, si consideramos el hecho de que fue la casa rasta del *yo-gelic* (*angelic*) la que introdujo el *yo*-ismo, tal vez podamos encontrar más puntos en común entre estos dos movimientos vistos como opuestos (Homiak, 1995). Las voces angelicales también tienen un papel preponderante dentro de la religiosidad rasta y esto puede indicar que fue la experiencia de una extrema multiplicidad espiritual la que llevó a una mayor singularización y divinización del ser, convirtiéndose en uno de los aspectos más sobresalientes de la vida pública de los rasta. Demostrar esta tesis requiere de más estudio, sin embargo, hay evidencias disponibles que indican que esto tal vez fue así.

Durante los años 1991 y 1993 pude compartir, aunque no de manera constante, con el renombrado artista itinerante rasta Ras Dizzy⁶. Juntos anduvimos por muchos lugares de Kingston. Dizzy estuvo al frente de los cambios en el movimiento rasta en la década de los sesenta, como sus narrativas pan-africanas y sus panfletos políticos así lo demostraban. Por aquel entonces me llamaba la atención que Dizzy pudiera llenar las paredes de nuestros recorridos con numerosas figuras arquetípicas, especialmente de vaqueros y jinetes. Tales figuras se repetían y multiplicaban por toda su obra artística, tal vez reflejando los numerosos y heterogéneos encuentros sociales que hacían

6 Ras Dizzy era un artista ingenuo bien conocido en Kingston, Jamaica. Murió en 2008. El artículo se refiere a conversaciones con él durante 1991, 1992 y 2002, pero, en particular, a una que tuvo lugar en julio de 1991.

parte de su experiencia personal. Para las personas que lo rodeaban, este ascetismo y profundo individualismo de Dizzy evocaba reacciones encontradas: pasando por la irritabilidad de la dueña de una de las casas donde vivió (“él pintar toda noche y no dormir”) al divertido y a la vez respetable reconocimiento de “genio loco”, título con el que escuché que lo llamaba la gente en la calle.

Un día, pasando por la Universidad de las Indias Occidentales (University of the West Indies), Dizzy empezó a gritar “¡Es el yo Rastafari el que cabalga sobre la mañana como un ángel!”. Después de decir esto se dirigió a mí, aunque en un tono más tímido, explicándome que no era él el que había hablado sino el *autoclapse*, el apocalipsis (Wardle, 2000, p. 197). Estas palabras de Dizzy fusionaban la singularización de la voluntad divina (*el yo, rastafari*) con el significado de los ángeles de la religión popular jamaíquina como precursores del apocalipsis. Ras Dizzy, a través de su actividad política y filosófica, ejemplifica cómo la multiplicidad interior es desplazada por la singularidad divinizada y nos muestra cómo un ser individual múltiple se expande hasta llegar a ser como el mismo mundo que lo rodea. Siguiendo a Homiak, la habilidad de actuar de manera individual dentro de un campo de diferencias que se multiplican es capturada por las expresiones multivalentes rasta de mutuo aprecio (o *apreciamor*), *I-rie*. *I-rie* puede significar “Yo estoy bien” pero también “Yo soy libre de rechazar lo que estás proponiendo” (1995, p. 169).

Estas observaciones etnográficas se refieren a la distinción entre multiplicidad y singularidad en la vida y el mundo de seres particulares. De todas formas, es claro que hay continuidad entre el yo divinizado de los rastafaris y las tempranas personalizaciones de lo divino hechas por el revitalismo y los movimientos pre-revitalistas. Existen similitudes importantes que aparecen entre líderes religiosos de mediados del siglo XIX, conocidos con el nombre de “Ángeles” y quienes persiguieron a los practicantes de *Obeah*, quienes por su parte, y como he discutido previamente en el texto, pueden ser vistos como *ángeles caídos* (Sheller, 1998, p. 102)⁷. La afirmación del revitalista Alexander

7 En un folleto escrito en la década de los años setenta, Ras Dizzy se refiere a sí mismo como “ángel terrible y espantoso y profeta de Dios omnipotente” (cortesía de Herman van Asbroeck).

Bedward, realizada en 1921 ante la policía colonial, en la que decía que él era Jesucristo —“¿debo yo obedecerle y desobedecer la orden de mi padre?”—, y que resultó en su reclusión en el *Kingston Lunatic Asylum*, puede ser entendida dentro del mismo marco.

Tanto en el revitalismo como en el rastafarismo, el *yo* no es visto como pecador por naturaleza, al contrario, este se encuentra expuesto a fuerzas malas y buenas de manera permanente. Las capacidades y las cualidades del ser van de la mano con las agencias que operan en el cosmos y son difíciles de descifrar. En este sentido su concepto está más cerca de visiones maniqueístas o gnósticas que los agustinos denunciaron como heréticas, que de las ideas profesadas por los mismos agustinos. Estas potencialidades que tanto el rastafarismo como el revitalismo le proporcionan al ser en su búsqueda de sentido y que están ambientadas dentro de un escenario caribeño urbano, son dicientes y significativas. Ambos movimientos representan cosmologías de las que pueden hacer parte los individuos, adoptándolas y adaptándolas a sus propias vidas. El rastafarismo ofrece una cosmología centrada en un ser trascendental, en la que la marginalidad es superada haciendo más grandes los alcances del *yo*. El revitalismo, por el contrario, explora plenamente un cosmos en el que hay una multiplicidad de agencias y voluntades. A los revitalistas, la intensidad de la actividad espiritual es lo que más les preocupa, especialmente las danzas en las que el espíritu “agarra” a quien está danzando. De otro lado, el subjetivismo trascendental de los rasta se corresponde en un primer nivel con un tipo característico de pasividad física.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: UNA ETNOGRAFÍA DE LA VOLUNTAD Y DEL QUERER HACER

*Cuando yo trataba de resolverme a servir a mi Dios
y Señor como mucho tiempo había pensado, yo era el que
quería y yo era el que no quería; yo mismo, yo mismo era;
pero ni del todo quería, ni del todo no quería; así peleaba
contra mí mismo, y a mí mismo me deshacía y destruía.*

SAN AGUSTÍN (1824, Libro VIII,
capítulo x, verso 22), *Confesiones*

Para Hannah Arendt, la afirmación estridente de San Agustín del querer individual —“yo mismo, yo mismo era” (*ego, ego eram*)— inaugura una nueva formulación filosófica del ser. A su vez, esta marcada estridencia en el pensamiento de San Agustín es también el signo de su antiguo Maniqueísmo. La “herejía” de los maniqueos consistió en creer que el ser estaba hecho de poderes buenos y malos que continuamente batallaban entre sí, y que cada persona era el microcosmos de la lucha de las fuerzas divinas y antidivinas que tiene lugar en el universo. Para San Agustín, la inherente naturaleza pecaminosa del ser humano y su esfuerzo por alcanzar la redención sientan las bases de la batalla por el libre albedrío dado por dios. Así, no existen almas en contienda con una sola voluntad sino en cambio “un alma fluctuando entre muchas voluntades” (Arendt, 1978, p. 94). En cada acto, la voluntad se impone de manera singular sobre las muchas voluntades y nulidades en contienda y sobre las diversas percepciones que las sustentan (1978, p. 101). Al mismo tiempo, no puede haber redención ante tal contrariedad continua de la voluntad a menos que el querer hacer se transforme en amor: “el amor es la gravedad del alma”, como Arendt afirma siguiendo al teólogo (1978, p. 104). El concepto rasta del *apreciamor* (*apprecilove*) parece cercano a esta idea.

Como conceptos, “agencia” y “persona” surgieron en tanto descripciones de cómo las intenciones, los actos y los intereses expresan o responden a un campo social más grande (por ejemplo, Mauss, 1979; Bourdieu, 1977; Ortner, 2006; Sahlins, 1981; Murphy y Throop, 2010, pp. 12-15). No obstante, Murphy y Throop recientemente han argumentado que la antropología debe todavía mostrar “de manera sistemática [...] cómo la cultura y la voluntad están [...] interconectadas” (2010, p. 2). Para entender los aportes de la perspectiva de Arendt, las ideas de Bourdieu sobre la agencia del antropólogo han de ser tomadas en cuenta. Bourdieu argumenta que el antropólogo debe descubrir de manera activa el “campo antropológico” —el contexto general de socialización— que le ha permitido hacer ciertos hallazgos etnográficos (2005). Su descripción, sin embargo, presenta, desde la consideración de la vida de la mente, cierta circularidad. Primero se hacen los hallazgos etnográficos, luego se busca el campo social que los hizo posibles y en consecuencia los descubrimientos etnográficos anteceden al conocimiento sobre el campo social. Así las cosas, la conciencia sobre el

campo social es una consecuencia de esta búsqueda etnográfica que se da primero y nunca su determinante. Por más verdad o “ciencia” que esto parezca, no podemos decir que este conocimiento del campo como tal sea aquello que en efecto determina las observaciones etnográficas que hacemos. Mirado *a través del tiempo*, lo contrario es correcto —el conflicto entre ideas que llevaron a una aproximación etnográfica condujo posteriormente a una conceptualización del contexto social—.

Así mismo, desde la perspectiva de la vida de la mente, los esfuerzos y deseos de Ras Dizzy, así como sus intervenciones creativas —el ritmo particular y la expresión narrativa siempre en conflicto dentro de sus propios pensamientos—, no estuvieron determinados por su conocimiento o adopción de las ideas y expresiones rastafaris. En su caso ocurre más bien lo contrario. La búsqueda de un sentido espiritual de Jeanette, al igual que la vitalidad de sus acciones tampoco fueron determinadas por el campo social, al revés, han sido los conflictos en su mente los que han reconfigurado dicho campo. He argumentado que un mayor interés en la particularidad de la vida individual de la mente pueda ser considerado como una consecuencia necesaria de la vertiginosa transformación de lugares como Kingston, Jamaica. Este cambio en la dirección de nuestra mirada es además necesario dadas las nuevas condiciones etnográficas que apuntan a una pérdida en la estabilidad de las fronteras físicas y que a su vez delimitan el lugar de trabajo de campo (Wardle, Gay y Blasco, 2011; Wardle, 2012). Una nueva etnografía deberá ir más allá en su intento por describir y entender la vida de la mente y sus conflictos evitando a toda costa reducirlos a un asunto de campos ya determinados y determinantes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agustín, San. (1824). *Las Confesiones de San Agustín, enteramente conformes a la edición de San Mauro* (Tomo I, Libro VIII). (Fray E. Zeballos, trad.). Madrid: Imprenta de Don Ramón Verges.
- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. London: Harcourt.
- Austin-Broos, D. J. (1995). Gay Nights and Kingston, Town: Representations of Kingston, Jamaica. En Watson, S. y Gibson, K. (eds.), *PostModern Cities and Spaces* (pp. 141-159). Oxford: WileyBlackwell.
- Austin-Broos, D. J. (1997). *Jamaica Genesis: Religion and the Politics of Moral Orders*. Chicago: University of Chicago Press.

- Barrett, L. (1977). *The Rastafarians: The Dreadlocks of Jamaica*. Kingston: Sangster's Book Stores.
- Bauman, R. ([1983] 1990). *Let Your Words Be Few: Symbolism of Speaking and Silence Among 17th Century Quakers*. Long Grove: Waveland Press.
- Benítez-Rojo, A. (1988). *La Isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.
- Besson, J. (1995). Religion as resistance in Jamaican peasant life: the Baptist Church, Revival Worldview and Rastafari movement. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 43-75). London: Macmillan.
- Besson, J. (2002). *Martha Brae's Two Histories: European Expansion and Caribbean Culture-Building in Jamaica*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Besson, J. (2003). Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2), 281-294.
- Bilby, K. (1999). Neither Here Nor There: The Place of 'Community' in the Jamaican Religious Imagination. En Pulis, J.W. (ed.), *Religion, Diaspora and Cultural Identity in the Anglophone Caribbean* (pp. 311-335). Amsterdam: Gordon Breach.
- Bourdieu, P. ([1972] 1977). *Outline of a Theory of Practice*. (R. Nice, trad.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boxill, I., Lewis, B., Russel, R. y Bailey, A. (2006). *The Political Culture of Democracy in Jamaica*. Mona: University of the West Indies Press.
- Burton, R.D.E. (1997). *Afro-Creole: power, opposition and play in the Caribbean*. Ithaca: Cornell University Press.
- Canut, C. y Smith, E. (2006). Pactes, Alliances et Plaisanteries : Pratiques locales, discours global. *Cahiers d'études Africaines*, 4(184), 1-86.
- Carnegie, C. V. (2002). *Postnationalism Prefigured: Caribbean Borderlands*. Piscataway, N.J.: Rutgers University Press.
- Chevannes, B. (1994). *Rastafari, Roots and Ideology*. Syracuse. N.Y.: Syracuse University Press.
- Chevannes, B. (1995). Introducing the native religions of Jamaica'. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 1-19). London: Macmillan.
- Chevannes, B. (2005). Understanding a Modern Antique: Challenges to Representing Rastafari in the Twenty-first Century. *New West Indian Guide*, 79(1/2), 79-90.

- Chevannes, B. (2006). *Betwixt and Between: Explorations in the African-Caribbean Mindscape*. Kingston: Ian Randle.
- Clarke, C. (2006). *Decolonizing the Colonial City: Urbanization and Stratification in Kingston, Jamaica*. Oxford: Oxford University Press.
- Clarke, C. y Howard, D. (2005). Race and Religious Pluralism in Kingston, Jamaica. *Population, Space and Place*, 11(2), 119-136.
- Clarke, E. (1957). *My Mother Who Fathered Me: A Study of Families in Three Selected Communities of Jamaica*. Mona: University of the West Indies Press.
- Crichlow, M. (2009). *Globalization and the Post-Creole Imagination: Notes on Fleeing the Plantation*. London: Duke University Press.
- Drummond, L. (1980). The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems. *Man*, 15(2), 352-374.
- Elkins, W.F. (1977). *Street preachers, faith healers and herb doctors in Jamaica, 1890-1925*. New York: Revisionist Press.
- Ellison, R. (1952). *Invisible Man*. New York: Random House.
- Glazier, S.D. (1989). Mothering and the practice of “balm” in Jamaica. En McClain, C.S (ed.), *Women as Healers* (pp. 77-97). New Jersey: Rutgers University Press.
- Glazier, S.D. (1990). Ritual Trance and Catharsis: A Psychobiological and Evolutionary Perspective. En Jordan, D.K. y Schwartz, M.J. (eds.), *Personality and the Cultural Construction of Society* (pp. 275-307). London: The University of Alabama Press.
- Gomes, S. (2011). *The ideological and material context of Caribbean and other Rastafari residents of Shashamane, Ethiopia*. (Tesis de doctorado sin publicar). Universidad de St. Andrews, Escocia, Reino Unido.
- Gullick, C. (1998). The Shakers of St Vincent: A Symbolic Focus for Discourses. En Clarke, P. B. (ed.), *New Trends and Developments in African Religions* (pp. 87-104). Westport, Connecticut: Greenwood Press. Westport: Greenwood Press.
- Harriott, A. (2004). The Jamaican Crime Problem. New developments and new challenges for public policy. En Harriot, A. (ed.), *Understanding Crime in Jamaica* (pp. 1-12). Mona: University of the West Indies Press.
- Harrison, F. (1988). Women in Jamaica's Urban Informal Economy: Insights from a Kingston Slum. *New West Indian Guide*, 62(3/4), 103-128.
- Hill, R. (2010). King Menelik's Nephew: Prince Thomas Mackarooroo, aka Prince Ludwig Menelek of Ethiopia. *Small Axe*, 26, 15-44.

- Homiak, J. (1995). Dub History: Soundings of Rastafari Livity and Language. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 127-181). London: Macmillan.
- James, C.L.R. (1963). *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books.
- James, W. (1890). *The Principles of Psychology* (Vol. 1). New York: Henry Holt.
- Khan, A. (2001). Journey to the Centre of the Earth: The Caribbean as Master Symbol. *Cultural Anthropology*, 16(3), 271-302.
- Lieber, M. (1976). "Liming" and Other Concerns: The Style of Street Embedments in Port of Spain, Trinidad. *Urban Anthropology*, 5(4), 319-334.
- Littlewood, R. (1993). *Pathology and Identity: The Work of Mother Earth in Trinidad*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Littlewood, R. (1995). History, Memory and Appropriation: Some Problems in the Analysis of Origins. En Chevannes, B. (ed.), *Rastafari and other African-Caribbean worldviews* (pp. 233-256). London: Macmillan.
- Manley, M. (1982). *Jamaica: Struggle in the Periphery*. Worthing: Littlehampton Books.
- Martinez-Alier, V. (1974). *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, M. ([1936] 1979). The Subject: The Person. En *Sociology and Psychology: Essays by Marcel Mauss* (pp. 57-83) (B. Brewster, trad.). London: Routledge.
- Mintz, S. W. (2010). *Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mittelholzer, E. (1950). *A Morning at the Office*. London: Hogarth Press.
- Moore, B. y Johnson, M. (2004). *Neither Led Nor Driven: Contesting British Cultural Imperialism in Jamaica, 1865-1920*. Mona: University of the West Indies Press.
- Murphy, K. y Throop, C. (2010). Willing Contours: Locating Volition in Anthropological Theory. En Murphy, K. y Throop, C. (eds.), *Toward and Anthropology of the Will* (pp. 1-27). California: Stanford University Press.
- Naipaul, V.S. (1967). *The Mimic Men*. London: Andre Deutsch.
- Nesbitt, N. (2008). *Universal Emancipation: The Haitian Revolution and the Radical Enlightenment*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Nicholson, B. (1994). Legal Borrowing and the Origins of the Slave Code in the British Colonies. *The American Journal of Legal History*, 38(1), 38-54.

- Ortner, S. (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Pollard, V. (1980). Dread Talk: The Speech of the Rastafarian in Jamaica. *Caribbean Quarterly*, 28(4), 17-40.
- Pollard, V. (2000). *Dread Talk: The Language of the Rastafari*. Mona: University of the West Indies Press.
- Price, C. (2009). *Becoming Rasta: Origins of Rastafari Identity in Jamaica*. New York: New York University Press.
- Rapport, N. (2003). *I am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. Oxford: Routledge.
- Rose, D. (2009). Telling Treasure Tales: Commemoration and Consciousness in Dominica. *Journal of American Folklore*, 122(484), 127-147.
- Ryman, C. (1984). Kumina - Stability and Change. *ACIJ Research Review*, 1, 81-128.
- Sahlins, M. (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Seaga, E. (1969). Revival Cults in Jamaica: Notes Toward a Sociology of Religion. *Jamaica Journal*, 3(2), 3-13.
- Schuler, M. (1980). 'Alas, Alas, Kongo': A Social History of Indentured African Immigration into Jamaica, 1841-1865. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sheller, M. (1998). Quasheba, Mother, Queen: Black Women's Public Leadership and Political Protest in Post-Emancipation Jamaica, 1834-65. *Slavery and Abolition*, 19(3), 90-117.
- Simpson, G. (1945). The Belief System of Haitian Vodun. *American Anthropologist* 47(1), 35-59.
- Simpson, G. (1956). Jamaican Revivalist Cults. *Social and Economic Studies*, 5(4), 321-412.
- Simpson, G. (1985). Religion and Justice: Some Reflections on the Rastafari Movement. *Phylon*, 46(4), 286-291.
- Smith, M.G. (1965). *The Plural Society in the British West Indies*. California: University of California Press.
- Smith, R.T. (1956). *The Negro Family in British Guiana*. London: Routledge y Kegan Paul.
- Wardle, H. (2000). *An Ethnography of Cosmopolitanism in Kingston, Jamaica*. New York: Edwin Mellen.

- Wardle, H. (2002). Ambiguation, Disjuncture, Commitment: A Social Analysis of Caribbean Cultural Creativity. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(3), 493-508.
- Wardle, H. (2007). A Groundwork for Caribbean Cultural Openness. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3), 567-583.
- Wardle, H. (2012). Ethnographies of Cosmopolitanism in the Caribbean. En Delanty, G. (ed.), *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies* (en prensa). Oxford: Routledge.
- Wardle, H. y Gay y Blasco, P. (2011). Ethnography and an Ethnography in the Human Conversation. *Anthropologica*, 53(1), 117-128.
- Wedenoja, W.A. (1978). *Religion and adaptation in rural Jamaica*. (Tesis de doctorado sin publicar). University of California, Estados Unidos.
- Wedenoja, W.A. (1980). Modernization and the Pentecostal movement in Jamaica. En Glazier, S.D. (ed.), *Perspectives on Pentecostalism: case studies from the Caribbean and Latin America* (pp. 27-47). Washington, D.C: University Press of America.
- Wilson, P. (1973). *Crab Antics: The Social Anthropology of the English-Speaking Negro Societies of the Caribbean*. New Haven: Yale University Press.
- Yawney, C. D. (1979). Dread Wasteland: Rastafari Ritual in West Kingston, Jamaica. En Crumrine, R. (ed.), *Ritual, Symbolism and Ceremonialism in the Americas* (pp. 165-169). Greeley: University of Northern Colorado Occasional Publications.