

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

**Prendas blancas, subjetividades negras: narrativas de
identidad entre los boboshanti en Perú y Chile**

Tesis para optar por el grado de magíster en
Antropología Visual

Autor:

José Miguel Vidal Magariño

Asesor:

Juan Carlos Callirgos Patroni

Lima, 2017

Agradecierto

Agradezco, en primer lugar, a S.M.I. Haile Selassie I y Menen Asfaw, por la vida, la guía y la I-tección, y porque han permitido que, pese a todos los avatares, este proyecto salga a la luz. Agradezco a mis I-ncestros africanos e indígenas de estas tierras por haberme traído a este momento, fortalecido constantemente, y porque soy porque ellos fueron. Agradezco también a mis padres, hermano y hermana, y toda mi familia por su apoyo y por tolerar que me pierda siempre tantos encuentros.

Quiero agradecer especialmente a mis hermanos y hermanas del Congreso Negro Internacional Etíope Africano por abrirme las puertas de su casa y de sus corazones; por mostrarse solícitos en todo tiempo a atender mis preguntas e inquietudes; y por todo el aprendizaje recibido de parte de uno y todos. En primera instancia, quiero agradecer a los profetas Franklin y Alonso por ser los primeros hermanos que me brindaron la posibilidad de acercarme al Congreso en Lima. Agradezco de manera especial al sacerdote Rino por su permanente guía y cuidado; a los profetas Coco y Kike, cuya entrañable jovialidad me hicieron siempre sentir en hogar; al sacerdote Rod, por su disposición a razonar en todo tiempo; a los sacerdotes Asam y Miguel, por las noches de *reasonings*; al sacerdote Jah Lion, por su conocimiento y gentileza; al sacerdote Igo, por su importante contribución a esclarecer mis interpretaciones; al sacerdote Gio, por compartirme la cultura cotidiana del Congreso; al profeta Damian, por la claridad de sus meditaciones; y a tantos otros hermanos que estuvieron temporal o permanentemente en ese tiempo que estuve en el Congreso, como el profeta Diego, el sacerdote Jairo, el sacerdote Creation, el sacerdote Alecs is, el profeta Hugo, el sacerdote Rubén, el sacerdote Daniel y el sacerdote Luis.

Misma gratitud tengo con todas las hermanas que, sin conocerme, estuvieron siempre dispuestas a ayudarme y a contarme su vida y experiencia como mujeres *boboshanti*. Entre ellas, agradezco sobre todo a Empress Jessie, a Empress Tamara, a Empress Katherine y Empress María. Mención aparte merece Empress Cala, cuya gentil contribución ha sido clave para resolver mis dudas ulteriores tras mi partida de La Colina.

Especialmente, estoy agradecido con los ancianos sacerdotes *boboshanti* Anthony Morgan, Clarence Davidson (Jah Flego), y con Mama Dorrett por todo el tiempo, el

amor, la paciencia y la cultura. Su apoyo para con la investigación en su etapa de campo ha sido impagable, y su trato conmigo como si fuese uno de sus niños no lo olvidaré jamás.

Asimismo, quiero expresar mi gratitud a los ancianos *nyahbinghi*, los inolvidables Ras Pinto, Bongo Joe y Mama Fyah. Me he llevado de ellos todo el afecto de abuelos para con sus nietos y todo cuanto he podido absorber de su sabiduría, *jahmor* y *livity*.

Agradezco también a Ras Silah, Mama Ifyah, Ras Aziz, Ras Supa, Ras Charles Atlas, y a los otros hermanos y hermanas de la Comunidad Rastafari de Carolina del Norte por enseñarme el modo práctico de llevar a la vida concreta los *reasonings rastafari*. También quiero dar gracias a todos los hermanos y hermanas de Chile, Argentina, Méjico, Colombia y Brasil en la Cumbre, con quienes he compartido tantas experiencias, hermosas meditaciones de palabra-sonido, y sobre todo horas de horas de místico *nyahbinghi*.

Mención especial merece el profesor Jahlani A. Niaah, Bongo Nyah, quien me alentó a llevar a cabo este proyecto y cuya labor académica ha sido de gran estímulo. Todavía tenemos el pendiente de descubrir por qué esa intensidad con que ha brotado *rastafari* en el Sur. Otra mención especial amerita Binghi Nicolás Pozo, no solo por su libro sobre *rastafari* en Chile, el cual me ha animado a tomar decisiones importantes sobre mi propio proyecto; y por sus recomendaciones académicas. También estoy agradecido con él como hermano en el camino del conocierito sobre esta vida en la Fe Viviente que los *rastafaris* hemos decidido llevar con todo el corazón.

Deseo agradecer a mis compañeros activistas afroscendientes que he conocido en este tiempo, jóvenes afroperuanos prestos y prestas a movilizar conciencias y a incidir socialmente en la lucha continua por mejorar las condiciones de vida de los afroscendientes en el Perú.

Quiero agradecer muy especialmente a mi asesor Juan Carlos Callirgos, por su valiosa guía y dedicación en este proceso de investigación, por su apoyo en los momentos difíciles, y por su aliento y entusiasmo en los proyectos por venir. Agradezco, además, a Gisela Cánepa por sus valiosos consejos metodológicos; a María Eugenia Ulfe por sus acertados comentarios en la entrega de los avances; a Alexander Huerta por creer en

este proyecto y motivarme en persistir en el tema; y a todos mis profesores de la maestría de Antropología Visual. No quiero dejar de agradecer a la actual gestora académica de la maestría, Sara Guerrero, por su paciencia y ayuda en mis últimos años de estudio.

Finalmente, tengo que agradecer a los profesores de las universidades en que enseñé por darme la oportunidad de impartir cursos de investigación, los cuales han contribuido también a mi formación como investigador. Por eso, también quiero vivificar una mención honrosa a mis colegas Jhon Riofrío y Geraldo Flores, con quienes comparto la esperanza de una educación universitaria innovadora, holística y orientada a la investigación.



Resumen

Esta investigación estudia los modos en que los *rastafari boboshanti* producen una identidad ética, étnica y cultural alrededor de la negritud. El trabajo muestra cómo esta construcción identitaria opera ya no desde características fenotípicas sino desde el performance, el *embodiment* de objetos sacralizados, la ética y la ritualidad. Asimismo, exhibe cómo, a partir de estos elementos, se compone una narrativa teleológica afrocentrista que sitúa al hombre negro y la mujer negra como actores decisivos en la historia. Este papel protagónico en el devenir humano es concebido no como concesión divina sino como esfuerzo colectivo que debe traducirse en independencia social, económica y espiritual. Finalmente, se propone que la configuración intersubjetiva de una etnicidad negra fuera de lo fenotípico-racial es parte de un proceso global desterritorializado en que las identidades y reivindicaciones afrodiaspóricas se están (re)produciendo dentro de nuevas coordenadas sociales, políticas y simbólicas.

Palabras clave: EABIC, boboshanti, etnicidad, negritud, embodiment, rastafari, diáspora

Abstract

This research studies the ways in which boboshanti rastafari produce an ethical, ethnic and cultural identity around blackness. This work shows how this identitarian construction functions not from phenotypic characteristics but from performance, embodiment of sacred gadgets, ethics and ritual. Moreover, exhibits how, from this elements, an afrocentric teleological narrative of the blackman and the blackwoman as main characters of history is compounded. This protagonic role in human becoming is conceived not as divine concession but as a collective effort that must be translated in social, economic and spiritual independence. Finally, the proposal is that the intersubjective configuration of a black ethnicity out of the phenotypic and race is part of a deterritorialized global process in which the identities and afrodiasporic claims are (re)producing inside new social, political and symbolic coordinates.

Keywords: EABIC, boboshanti, ethnicity, negritud, embodiment, rastafari, diaspora

Producto visual

Este proyecto presenta la investigación desde dos soportes que pretenden ser complementarios: el texto escrito y la página web

(<http://jmvidal1712.wixsite.com/boboshanti>)

Se ha elegido la página web como producto complementario porque tiene el soporte para presentar los contenidos sonoros y visuales. Si bien una página web es incapaz de transmitir las percepciones captadas por los otros sentidos, se considera pertinente su uso debido a que lo auditivo y visual, aunque no necesariamente jerarquizados, demostraron ser protagónicos en el trabajo de campo.

La web del proyecto es un *site* público en plataforma wix que pretende convocar la interacción de los usuarios a través de enlaces, *clickers* digitales, *pop-ups* y audios y videos para ser reproducidos. Asimismo, cuenta con un archivo fotográfico en cada sección.

La página está organizada de modo complementario a los capítulos de contenido y no incluye todas las secciones teóricas, conceptuales ni metodológicas porque no pretende ser el traslado de la tesis escrita a un soporte audiovisual sino un sitio que, aun no exhibiendo el rigor académico detrás, presenta al público la experiencia en el campo. De esta manera, la web intenta no únicamente mostrar los resultados de la investigación sino antes bien acercar al visitante a la realidad de los actores de la unidad de análisis desde el punto de vista del etnógrafo.

Las secciones principales están organizadas en tres pestañas. La primera contiene el material sobre el espacio, la ropa, y los objetos domésticos. La segunda contiene el material sobre los testimonios en torno a la limpieza, el apartamento y la pureza. La tercera contiene el material sobre la ritualidad en general y sobre los rituales más importantes: el *Psalm Reading*, *Roll Call* y *Sabatical Service*.

Tabla de contenidos

Prefacio.....	ix
Introducción.....	1
Capítulo 1: Presentación del tema y la investigación.....	9
1.1. Problemática.....	9
1.1 Problema general	
1.2 Problemas específicos	
1.2. Objetivos.....	10
1.2.1 Objetivo general	
1.2.2 Objetivos específicos	
1.3. Justificación.....	11
1.3.1. Justificación teórica	
1.3.2 Justificación práctica	
1.3.3 Justificación social	
Capítulo 2: Marco teórico – conceptual.....	13
2.1 <i>Rastafari</i> : una aproximación desde las ciencias sociales.....	13
2.2 Categorías sociales para aprehender a los <i>boboshanti</i>	18
2.2.1 Movimiento.....	18
2.2.2 Sobre subcultura y cultura.....	19
2.2.3 Tribu urbana o comunidad emocional.....	22
2.3 La construcción social del discurso negro.....	25
2.3.1 La narrativa diaspórica y la construcción del lugar de enunciación	
2.3.1.1 La estructura sentimental sobre África.....	27
2.3.1.2 El banco simbólico africano.....	29
2.3.2 La identidad negra como performance.....	32
2.3.2.1 La estetización de la negritud: el cuerpo <i>negro</i> y sus objetos.....	33
2.3.2.2 La etnicidad fuera de la piel.....	34
2.4 Aproximación a la materialidad.....	37
2.5 Aproximación desde la teoría de los signos y la comunicación.....	38
2.6 La teoría de los marcos.....	39
2.7 <i>Womamismo</i> africano.....	40
Capítulo 3: Diseño metodológico.....	41
3.1 Los problemas metodológicos para el campo.....	41
3.1.1 La colina desierta: primera salida exploratoria.....	41
3.1.2 Los sujetos esquivos: de las limitaciones de la observación participante y la etnografía multisituada.....	42
3.2 La etnografía a través de los objetos.....	44
3.3 La etnografía sensorial.....	45

Capítulo 4: Espacio	50
4.1 El Congreso Negro Internacional Etíope Africano.....	50
4.1.1 Reverencia.....	51
4.1.2 Casa de guardia.....	53
4.1.3 Liga de emperatrices.....	60
4.1.4 Las Cortes del Rey David y otros espacios interiores.....	69
4.1.4.1 El orden del movimiento y el vestido.....	78
4.1.4.2 La hermandad negra.....	93
4.2 Tabernáculo.....	111
4.2.1 Materialidad y locación.....	114
Capítulo 5: Pureza	122
5.1 El orden de lo puro.....	122
5.2 Jornada.....	136
5.3 Unión.....	164
Capítulo 6: Ritual	168
6.1 Rituales de tránsito.....	171
6.2 Roll Call.....	176
6.3 Psalm Reading.....	199
6.4 Service.....	206
Conclusiones	234
Bibliografía	238

Prefacio

El texto que aquí presento ha terminado siendo varias cosas a la vez. En un sentido, y fundamentalmente, es un proyecto de investigación sobre las narrativas de identidad de los *boboshanti* en Perú y Chile; en él, exploro una particular producción de la etnicidad a partir de las dinámicas intersubjetivas entre sus diversas manifestaciones rituales, en la vida comunitaria, con el espacio, con los objetos, desde el género. En otro sentido, en esa medida, este texto también atraviesa mi propia subjetividad y deviene en un testimonio del modo en que el campo me ha interpelado, por lo cual tiene algunos rasgos de autoetnografía. En última instancia, y en menor medida, el texto es también una memoria, no lineal, no deliberada tal vez, de la Cumbre Global Rastafari 2017.

Como *rastafari*, esta investigación parte de una motivación personal. Como investigador, es el resultado de una esperada oportunidad para estudiar un tema poco explorado en habla hispana y relativamente novedoso en el terreno de las investigaciones de la etnicidad y la identidad en este hemisferio.

El proyecto tiene como eje central la búsqueda de comprender cómo mis hermanos y hermanas del EABIC en Chile se construyen, piensan, imaginan y sienten como parte de una intersubjetividad negra africana. En esa travesía académica pero también humana, profundamente *rastafari*, he debido explicar conceptos, fundamentos, preceptos, categorías, términos, frases hechas y modos de pensar que la cultura *rastafari* ha venido desarrollando desde su existencia moderna como fenómeno social en la isla de Jamaica desde los tempranos años treinta. Nosotros, los *rastafari* *sobreentendemos* que nuestra I-storia tiene muchísimos años más porque nos sentimos y sabemos herederos de tradiciones, prácticas y ritos ancestrales africanos. Y, en ese ejercicio de la imaginación –en el sentido no ficcional sino de producción de sentido– ha transitado también esta pesquisa, compartiendo aprendizajes y reflexionando a partir de la corporalización de la experiencia.

En ese sentido, este trabajo está escrito por un *rastafari nyahbinghi* y eso supone el reconocimiento de una posición determinada desde la cual se enuncia la investigación. Así, pues, deseo poner de manifiesto que mi lugar de enunciación es como YoyYo *rastafari*. YoyYo o InI es un concepto complejo e inherente a *rastafari*. En su aspecto

lingüístico, es una forma pronominal acuñada hace mucho por los *rastas* desde la que se afirma una identidad social y se visibilizan dos modos de ser-estar en el mundo. En primera instancia, el doble énfasis en el Yo por medio del pronombre personal pone de manifiesto la conciencia e individuación de ser humano como sujeto. La necesidad de demandar una subjetividad libre e independiente nace como respuesta al *patois* jamaicano que refería a la persona como un “me” y no como una “I”. Por ende, el “I” /ai/ le devuelve al individuo esa identidad autónoma que la colonización en su manifestación lingüística le había arrebatado.

Luego, YoyYo afirma la divinidad dentro de cada uno de nosotros: Yo y Dios, Dios y Yo en una sola entidad nominal busca subjetivar la idea del Dios en mí. De esta manera, se revela al individuo como ser intrínsecamente unido a su Creador. El otro modo de ser que visibiliza el pronombre YoyYo es la vivencia intersubjetiva del mundo. Desde la visión *rastafari* es inconcebible el Yo sin el Tú y el Tú sin el Yo; vale decir que se hace énfasis en que no existe el Tú fuera del Yo y viceversa sino que el Tú es concebido como otro Yo. Podemos decir que esa forma de afirmar la experiencia en la realidad constituye un rescate epistémico en la diáspora africana y está emparentada con formas de solidaridad e identidad auténticamente africanas, con el *ubuntu* de los zulu, por ejemplo.

Y así como la investigación está escrita desde YoyYo, me he atrevido a utilizar con soltura y transparencia giros lingüísticos, sustantivos, adjetivos, y formas fonéticas propias del lenguaje *rastafari nyahbinghi*. Me ha parecido la forma más honesta de escribir el texto. Por eso, proliferan términos como *livity* (orden o modo de vida), I-nity (unidad o reunión), I-blia (Biblia), I-tal (alimento), I-ses (de praises en inglés), I-ncient (de Ancient), o I-storia (de history en inglés, para visibilizar que no es una historia ajena ni tampoco exclusivamente masculina). Otras palabras son entendicierto¹, razonacierto, movicierto, fundacierto, etc. que también provienen de meditaciones en el seno del *livity nyahbinghi*. Varias de las numerosas notas a pie de página las he utilizado para explicar estos términos provenientes del I-yaric –que algunos científicos sociales han llamado el *dread talk*–, la variedad léxica que usamos los *rastafari*

¹ También *sobreentendicierto* que hemos heredado del inglés, pues los rastafaris angloparlantes han desusado el *understanding* por considerar que el prefijo remite a lo inferior y han optado por el *overstanding* o *innerstanding*.

nyahbinghi en nuestro cotidiano vivir. He preferido disponer de esta forma la explicación terminológica para que esta se comprenda en el contexto mismo donde se ha producido el razonamiento. Sin embargo, otras tantas veces, no he recurrido a la variedad del *I-yaric* porque los *boboshanti* casi no lo utilizan, salvo algunos términos que son parte de su *livity*. Así utilizo también palabras y expresiones que son más de uso *boboshanti* porque, a partir de esas categorías, y en esa medida he tratado de comprender sus propias formas de aprehender la realidad y la vida.

Pero esta investigación no está escrita solo con palabras. La metodología que he llevado ha retado constantemente la trasposición de la experiencia en el campo a la materia escrita debido a que el énfasis en la exploración por vía de la corporalización de la vivencia compartida deviene en la limitación de la palabra escrita. Por ello, este trabajo es también complementado con un producto audiovisual que se explica sucintamente en la sección correspondiente. Esa página web también es limitada en su transmisión de la experiencia sensorial no solo por el ocularcentrismo de la plataforma digital sino ya desde la producción de un registro hecho por el etnógrafo. Con todo, he tratado de suplir esta hegemonía del registro con algunos videos tomados por los miembros del EABIC.

La insuficiencia de la escritura etnográfica tradicional y las limitaciones de la web para transmitir integralmente la sensorialidad también me han motivado a tratar de deconstruir, aunque sea por momentos y quizá fallidamente, el carácter monológico de la escritura antropológica. Por ello, he incorporado las voces de los actores toda vez que he podido en la articulación final del texto. Lo he hecho no solo mediante citas de confirmación o interpretación como si estuviese transcribiendo una entrevista sino también como diálogos en medio del propio *reasoning*; a veces inopinadamente, desautorizando mi interpretación o atando cabos sueltos; otras sumando elementos de juicio para el análisis; tantas otras, dando cuenta de las propias formas de entender y aprender de ellos y ellas mismas.

Asimismo, quiero declarar que en todo este itinerario he tenido la preocupación constante sobre cómo debe ser una investigación de un *rastafari* sobre otros *rastafari*. Me he preguntado a menudo cómo salir ganando luego de la negociación con teorías y categorías ajenas al campo y a *rastafari*, cómo debiera escribirse esto o lo otro, hasta

dónde debo decir y hasta dónde no, a quiénes nombro o a quiénes dejo en el anonimato, o en qué medida la interpelación de esta realidad filtraba mi quehacer como investigador. En el sustrato de todo ello residía una actitud que entiendo como inherentemente *nyahbinghi*: el deseo de desterrar en lo posible los modos epistemológicos de colonialismo. La orden *nyahbinghi* es una casa *rastafari* que se erige como fundamentalmente anticolonial y antiimperialista, y en ese medida he querido llevar a cabo una investigación que dé la talla a esas expectativas personales.

Con todo, esta no es una investigación que se inscriba en la inflexión decolonial. Pese a que esa postura resulta tentadora, me situó más en una posición más escéptica –y no por eso resignada, y no por eso menos esperanzada– de que la marcha de la historia no puede volverse atrás y que los intentos por decolonizar finalmente tienen como punto de partida, quiéranlo o no, la huella colonial. Si esta huella no estuviese no habría necesidad de incidir en la descolonización. Este proyecto se ubica más bien en el entendimiento de que sí que es posible, e imperativo, deconstruirnos en todo tiempo discursivamente, corporalmente e incluso cognitivamente. Para ello es preciso siempre tener a la vista al sujeto hegemónico, a la superestructura, al *downpressor*² para cantar abajo babilonia una vez más y siempre. En ese sentido, la tesis que aquí presento se sitúa más en las coordenadas de una crítica poscolonial que se concibe como anticolonial y no necesariamente (des)colonial, y desde esa orilla pretende cuestionar la imposición de un análisis pretendidamente omnisciente y homogenizador.

Finalmente, hay una preocupación que a lo mejor no debiera ser la más importante pero, al término de la redacción, siento que se perfila por sobre todas las demás: que este texto satisfaga en alguna medida la expectativa de mis hermanos y hermanas *rastafari*, sobre todo la de los *boboshanti*. Desde un principio, y a lo largo de la investigación, han sido muchos los hermanos que me han alentado para la elaboración de este proyecto. Los miembros del EABIC me han manifestado no solo su apoyo y brindado su ayuda, sino además me han expresado la expectativa de que este trabajo contribuya en algo “al desarrollo de la nación *rastafari*”. Similar interés han compartido mis hermanos *nyahbinghi* de Lima y algunos tantos otros hermanos de

² Esto también proviene del inglés. Los rastafaris no solemos decir “opresor” porque en inglés se oye como /up/pressor, cuya fonética emplaza nominalmente al colonizador en la cima.

Chile, Méjico, Argentina y Colombia durante la Cumbre Global Rastafari, quienes se entusiasmaron ante una nueva investigación hecha por un *rasta* y sobre los *rastas*. Presumo que quizá han esperado un texto más expositivo que el que aquí traigo. Con todo, culminada la tesis, espero al menos que el producto final se acerque en algo a satisfacer esas demandas. Sobre todo, es mi deseo que el trabajo haya llegado a colmar algunas de las expectativas del EABIC en Chile, que me abrió tan gentilmente sus puertas; caso contrario que, por lo menos, sirva a la postre como documento que trace una ruta para acercarse académicamente, con honestidad y respeto, a los caminos de la identidad negra que ellos están forjando tan decidida y orgullosamente.



Introducción

La primera vez que tuve contacto con los *boboshanti* en Lima ellos aún no estaban coronados. Coronarse supone, al menos externamente, la colocación de un turbante enrollado a la cabeza que cubre el cabello permanentemente. Quiero decir no solo que, en ese entonces, ellos no se veían como *boboshantis* sino que, en un sentido estricto, podría decir que no eran aún *bobos*. Corría la primera década del siglo y entre los jóvenes hermanos y hermanas *rastafari* había quienes habían iniciado un camino que, incomprendible para algunos, terminó alejando a los jóvenes *bobo* en proceso de edificación de los escenarios del reggae local, de las primeras celebraciones *nyahbinghi* y de la estética distendida y despreocupada que por ese tiempo caracterizaba a los primeros *rastas* en Perú.

Fue en una tienda de ropa y música reggae en las entrañables Galerías Brasil donde conocí a los primeros hermanos de la orden *boboshanti*. *Boboshanti* es una orden entre otras órdenes *rastafari* pero cuando digo que fue ahí donde conecté por primera vez con miembros de la orden es porque ya estaban ordenados profetas. Al primero de los hermanos *rastafari* que vi con turbante y túnica fue al profeta Estuardo, a quien había conocido años atrás como *dj* de soundsystems barranquinos y era el dueño de *Selassie House*, la tienda donde recalaban de cuando en cuando los jóvenes *rastafari* que vivían en Lima.

Estuardo, en ese momento padre de una niña y un niño, es un respetado hermano *rastafari* que, con su mujer e hijos, había viajado a edificarse al Congreso Negro en Chile. Aquel hermano que años atrás ya no descubría sus lanas³ vestía ahora un colorido turbante y una larga y encendida túnica. Más todavía que antes no pasaba desapercibido en Galerías, donde tenía un nombre hecho a punta de años de trabajo en el lugar. Para Estuardo, él y su familia habían vuelto a nacer. En ese momento, a mí me pareció que, de pronto, había surgido una abisal distancia entre los jóvenes *rastafari* en Perú cuya forma solo alcanzaba a entrever.

³ Entre muchos *rastafari* de habla hispana se suele decir 'lanas' y no *dreadlocks*. Existen opiniones diversas entre los *rastafari* sobre el término. Para algunos, *dreadlocks* es un término peyorativo acuñado por la clase media blanca jamaicana (hay quienes le atribuyen la creación del término a un grupo de *rastas* que deliberadamente querían enfatizar que el *White stablishment* les tenía miedo) y no debería utilizarse. El término 'lanas' ha ido ganando adeptos en Sudamérica con el entendimiento de que, en tanto ovejas del Señor, sus fieles llevan lanas. En otros contextos, se les dice también *crown* o corona.

Paradójicamente, en ese tiempo en que Bobo Estuardo recién había sido coronado tuve mayor acercamiento a él. Un puñado de veces fui a buscarlo con otro hermano *rastafari* para meditar. Lo encontrábamos casi siempre en plena faena, llegando de comprar telas en Gamarra o administrando su negocio. Una que otra vez nos quedamos algunas horas. Ahí por primera vez conocí a Bobo Franklin con quien, con motivo de esta investigación, he entablado amistad. Este joven bobo parecía un *rastaman* de otra estirpe. No había conocido a los hermanos a través del reggae ni compartía algunas de sus prácticas de consumo. Daba la impresión de que había llegado a *boboshanti* por una pura y real búsqueda espiritual. Mencionaré a Franklin más de una vez. Su contribución ha sido esencial en esta investigación.

En algún momento, entre los hermanos y hermanas, los *rastas* de túnica y turbante parecían haber proliferado en tanto que otras organizaciones *rastafari* en Perú no habían logrado mantenerse en el tiempo o habían perdido vigor. Durante un tiempo, cerrando la primera década de los 2000, hermanos con orientación *nyahbinghi* se reunían en algunas ocasiones con los *boboshanti* en un club campestre en Chorrillos. Eran celebraciones del calendario etíope convocadas por los *nyahbinghi*. Los *bobos* participaban en algunas actividades pero no en todas: en suelo *nyahbinghi* los varones se descubren la cabeza. Con todo, la fraternidad entre los *boboshanti* y *nyahbinghi* motivaba siempre esas celebraciones, aunque sin duda la parafernalia de los *bobos* dotaba de cierta espectacularidad a esos *gathering*.

Entre los *rastafari*, daba la impresión de que había cada vez más bobos. Un día que visitabas a un rasta o lo encontrabas casualmente, te enterabas que un hermano había ido a Chile a edificarse o que se juntaba ahora con los *bobos*. En líneas generales, la edificación es un proceso liminal no necesariamente ritualizado que puede comprender varios meses o años pero que termina⁴ en un rito de pasaje concreto: la coronación. Para llevar la túnica y el turbante, los bobo deben ser ordenados por un *leading priest boboshanti*, quien evalúa si está listo para iniciar el camino del profeta. Cuando aquellos hermanos volvieron ordenados *boboshantis* a algunos *rastafari* no afiliados a ninguna orden no les quedó claro cuál era el estatus de estos hermanos: los

⁴ En realidad, un *bobo* puede seguir usando el término posteriormente a ser ordenado porque, en un sentido amplio, la edificación es un camino de toda la vida.

bobo llevaban los principios de una orden que marcaba distancia con la naturalidad personal que muchos jóvenes *rastas* percibían como inherente a su fe.

En 2011, ocurrió uno de los hitos más importantes en la breve historia de *boboshanti* en Perú: la muestra cultural *rastafari* en el Museo Afroperuano. Los *nyahbinghi* fuimos invitados. Pese a que no estuve presente, por videos y de boca de varios de los presentes, sé que el museo estuvo lleno. Un panel de tres hermanos y una hermana *boboshanti* hablaron sobre historia negra, diáspora, Marcus Garvey, entre otros temas, y tocaron tambores *nyahbinghi* a la usanza *bobo* y cantaron himnos de celebración y alabanza. Fue la primera vez en público y los responsables del museo quedaron encantados. Pese a que no ha habido nuevamente contacto formal con el lugar, es un espacio que siempre los recuerda.

Organizados eclesiástica y laboralmente, los *bobos* levantaron una pequeña casa de madera en Pachacamac. Consiguieron la cesión del terreno por intermedio del amigo de uno de ellos y construyeron ellos mismos el lugar. Aunque el recinto no contaba con todos los servicios básicos, vivieron ahí un tiempo algunos profetas y hermanos en edificación que llevaban una vida comunitaria y se dedicaban al negocio de alimentos veganos. Por *La Colina* pasaron una decena de hermanos, pero cuando tuve contacto con ellos un año antes de iniciar propiamente esta investigación vivían ahí los profetas Jorge (*Coco*), Alonso, David, y el entonces *prophet* nacido en Chile, Jairo. Unos se encargaban de la producción y otros se dedicaban a la venta fuera de algunas universidades privadas de la ciudad.

De manera casual, durante casi todo el 2015, me encontraba y/o veía interdiariamente con al menos cuatro *boboshanti* en la ruta a las universidades en que trabajo. La mañana podía empezar comprándole algún queque vegano a Bobo David, quien vendía fuera de la Universidad Católica, y a mediodía, hora en que enrumbaba para la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas en Monterrico, veía de pasada a Bobo Juan Pablo⁵ vendiendo sus productos fuera de la Universidad de Lima. Por la tarde, cuando terminaba de dictar en UPC, me encontraba con Bobo Alonso y Bobo Coco, con quienes solía quedarme razonando un rato siempre que podía. Hubo veces en que llegaba la van de la fiscalía y a veces los encontraba azorados porque les había

⁵ Él no vivía en *La Colina* y, aunque estaba en el mismo rubro, tenía un negocio propio.

arranchado la mercadería o porque tenían que ocultarla de la vista pública. Sentía esas veces que debía hacer algo más por ellos que recomendar sus productos con mis estudiantes.

Fue esta espontánea cercanía con los *bobos* la que motivó el inicio de esta investigación, pero fue la celebración con motivo de la Coronación de Haile Selassie I el 23 de julio en Cañete donde la posibilidad de llevar a cabo una investigación con ellos se esclareció. Fue una celebración en suelo *nyahbinghi* en una fecha muy importante para ambas órdenes *rastafari*. Nunca había visto tantos *bobos* congregados. Había alrededor de diez varones, dos mujeres, dos niñas y tres niños. Había tres sacerdotes y se ofició *service* para abrir y cerrar *sabath* con toda la ley. Hubo línea de fuego y la banda de Daniel tocó estupendamente. Nunca los había escuchado juntos ni sabía que podían sonar tan bien. Hombres, mujeres, niños entonaban melodiosamente los cánticos, y algunos hermanos *nyahbinghi* se unieron e ingresaron al lugar de la celebración, un espacio demarcado solo por unas tablas temporalmente dispuestas, unas bancas y el altar de los sacerdotes. En ese momento no lo sabía, pero los bobos nunca antes habían tenido ocasión de celebrar así, pues se necesitan sacerdotes para officiar el *service* y entre los hermanos en Perú no hay sacerdotes todavía.

Meses después de aquella celebración, supe que varios de esos hermanos no vivían en Lima sino en Valparaíso y que tendría que reducir la investigación a quienes residían aquí, a los cuales suponía que tendría mayor acceso. En cuestión de algunas semanas, en pleno proceso de plantear las coordenadas de la tesis y con el inicio del segundo semestre académico en 2015, los *bobo* fueron desapareciendo de las puertas de las universidades. Algunos estudiantes, asiduos compradores de sus enrollados y hamburguesas veganas, me preguntaban qué había sido de ellos. Sus trajes coloridos y su venta a viva voz habían dejado huella en los paraderos de los centros de estudio. Al poco tiempo, supe que Alonso había viajado a Valparaíso, Coco había vuelto a su natal Tacna y David había tenido que retirarse de fuera de la PUCP por los permanentes altercados con la municipalidad. Yo sentí que el campo se desarmaba pero llevaba un bagaje de lecturas con las que abrigaba la esperanza en otras metodologías posibles.

En esos devaneos por encontrar a los *bobos* que quedaban por aquí y por allá fui descubriendo la migración de algunos otros; de Estuardo y su familia, por ejemplo, con

quienes me interesaba mucho trabajar, y no andaban por Lima en ese momento. Él había sido el primer *boboshanti* que conocí y la hermana Michelle, su reina, acaso la única mujer *boboshanti* que conocía. Nunca pude hablar con ellos más que por teléfono o vía facebook. En ese momento, llegó a Lima Bobo Franklin. Había estado trabajando en Colombia unos meses y venía con una intensa conciencia sobre lo afro. Además del conocimiento sacerdotal de los *boboshanti*, en él entreví algo que no había visto en otros, no con esa fuerza: la convicción de trabajar en pro del fortalecimiento social de los afrodescendientes. Sus ideas tenían como fuente original la filosofía de Marcus Garvey pero habían bebido fuertemente de los discursos afrocolombianos.

En 2011, los *bobos* ya habían tenido contacto con algunas organizaciones afroperuanas. Franklin conocía anteriormente a algunos miembros de Ashanti y de otros colectivos. No me sorprendió cuando otros bobos aludieron a Franklin como el puente entre ellos y los grupos afroperuanos. Ese vínculo se cristalizó primero en una reunión a la que fueron invitados los *bobo* en el marco del PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) que convocaba a diversas organizaciones afroperuanas. En una de las conferencias, los *bobos*, habiendo llegado temprano, tomaron asiento en primera fila. Ellos no lo sabían y nadie se atrevió a decírseles: la fila estaba reservada para embajadores y otras autoridades. Cuando tomó la palabra, Mónica Carrillo, cabeza de la organización Lundú, aludió a ellos y al poder de la imagen. Más de un bobo recuerda con alegría ese momento.

No obstante, el encuentro más importante entre los *boboshanti* y las organizaciones afroperuanas se dio en el Congreso de la República en la Inauguración del Decenio Internacional para los Afrodescendientes en 2015. Los *bobos* fueron en calidad de invitados y hubo una reunión previa de organización en el museo afroperuano. El evento congregó a varias personalidades de viejo cuño en las agrupaciones afroperuanas, algunos de ellos formaban parte de la Mesa de Trabajo Afroperuana. Más de uno de ellos quiso ser fotografiado con aquellas personas de túnica y turbante. Sobre este encuentro he conversado varias veces con algunos. En una de las fotografías aparece la ex congresista Marta Moyano, en ese entonces presidente de la Mesa, saludándolos con una extrañada sonrisa. Los *bobos*, ataviados de negro de cabeza a los pies, lo devuelven con el antiguo saludo de la mano en el corazón. Es un

saludo típico entre los *rastafari* aunque, entre los *boboshanti*, tiene algunas variantes y, entre algunos, es considerado como ancestralmente africano. Me interesó mucho este encuentro entre una particular construcción global/local de lo afro y la conformación política de una agenda que trata de articular demandas históricas del pueblo afroperuano. Esa exploración excede hoy a las pretensiones de esta tesis.

Después de la migración y alejamiento de varios *boboshanti*, tuve que encontrar soluciones para el trabajo de campo. Las detallaré en el capítulo 3 sobre la Propuesta Metodológica. Huelga decir aquí que en, más de una ocasión, tras varios fracasos de reunirlos o encontrarlos juntos, sentí ganas de declinar de la investigación. Ni la propuesta de Marcus sobre la etnografía multisituada me parecía suficiente para el tipo de información que necesitaba recabar. Cuanto mucho, sonsacaría testimonios de vida y la construcción de una memoria colectiva⁶ a partir de un *ethos* común. *La Colina* estaba cerrada con candado tras la partida de Bobo Alonso. Los *bobos* que quedaban ya no se veían casi nunca. Tuve ocasión de charlar una que otra vez con Bobo David hasta que dejó de ir definitivamente al paradero de la PUCP. Me hablaba de textos de la fe pero yo quería saber de él. Pronto, por intermedio de Franklin supe que David, al menos por aquel tiempo, prefería mantenerse al margen de mi investigación.

Prácticamente, solo quedaba Franklin disponible y, fuera ya de la entrevista, en alguna conversación, me dijo dos ideas que fueron la semilla que inspiraron el giro en la forma en que yo venía conduciendo el estudio. Me habló de las dificultades económicas por las que él sentía que estaban atravesando algunos hermanos. El término que usó fue bloqueo económico y sus implicancias discursivas siempre resuenan cada que he vuelto a las notas de campo. También me dijo que debía viajar a Chile, que aquí la organización eclesiástica no estaba funcionando y que no encontraría lo que estaba buscando en Lima. Deseé haber iniciado antes la investigación, haber registrado etnográficamente la celebración del 23 de julio, haber diseñado el planteamiento de tesis en el verano.

Luego de dejar atrás la posibilidad de la etnografía multilocal reparé en los objetos de los *boboshanti*. Manejaba básicamente la teoría, había escrito algunos ensayos desde

⁶ En el capítulo 4, pondré en entredicho ese término a la luz de una estimulante discusión hecha por Sarah Pink.

los postulados del objeto como agente y de su historia como una biografía. Me pareció que Franklin estaba desanimado no ya por mi investigación sino por la situación de sus hermanos en Lima. Además, él mismo andaba en busca de trabajo con todas las dificultades que *no tener la imagen occidental* en esa tarea. Traté de explicarle que en la antropología no se estudia idealmente a las personas sino que uno trabaja con lo que encuentra en el campo, que ahora pensaba enfocar la investigación desde los objetos –el atuendo y los instrumentos sobre todo–, y que con ese material podría trabajar. Él siempre creyó en la importancia de mi investigación para los propio *boboshanti* pero me daba la impresión que no dejaba de pensar que debía viajar a Chile. Franklin estuvo en Villa Alemana, en Valparaíso, justo en el momento en que Rafael Lagos, un joven antropólogo de la Universidad Bolivariana, había estado haciendo campo en el lugar. Me habló de cómo los sacerdotes ayudaron a Lagos y cómo se sentaban a su lado mientras él tomaba algunas notas de campo.

También me contó cómo el texto académico y el mismo Lagos fueron cruciales como testimonio para que un hermano en Chile salga bien librado de un juicio que se la había interpuesto en Arica. Sentí una cierta demanda. No directamente de él. Franklin es comunicador y concebía mi investigación como un instrumento de difusión de *la cultura*. Había yo estado muy metido en lograr un avance en el campo que había olvidado la naturaleza del producto final. Sentí el peso de lo letrado, su posibilidad como recurso de prestigio y temí defraudar a los hermanos *bobos*. Pese a que, salvo Franklin, los demás no se habían involucrado tanto en mi trabajo, sentí la expectativa de ver el trabajo que un hermano rastafari estaba haciendo sobre ellos.

Con esa preocupación, volvió un temor que había dejado atrás para poder emprender el proyecto. ¿Era un hermano *rastafari* que llevaba a cabo una investigación sobre los *boboshanti* o era un investigador que, casualmente, compartía ser también rastafari? ¿Cómo me estaban viendo ellos? ¿Ayudaban a un hermano en su trabajo universitario o este hermano había llegado como investigador y le compartían lo que le dirían a un investigador? Yo había hecho algunas entrevistas pero sobre todo había *razonado* con ellos. El *reasoning*, razonamiento o razonacierto es una conversación entre *rastafaris* que se da formal o informalmente y que suele ser el espacio entre iguales donde se medita sobre la fe y la cultura. En un razonacierto no se habla solo de teología sino que

se puede tratar de temas muy diversos, que casi siempre tienen como piedra fundamental el modo de vida *rastafari*. Normalmente, en un razonamiento, las jerarquías se diluyen y no existe clausura discursiva definitiva para ningún tópico. Eso, en el caso de los hermanos del EABIC puede variar si uno de los interlocutores es un *Elder* o un *Priest*, por lo que, hasta que esa preocupación volvió a asaltarme, había creído –acaso ingenuamente– que mis conversaciones con los bobos se habían conducido en la construcción de un estatus desjerarquizado.



Capítulo 1

Presentación del tema y la investigación

PREGUNTA GENERAL

¿De qué manera intervienen la materialidad y la experiencia sensorial en la producción de la narrativa de identidad de los boboshanti?

PREGUNTAS ESPECÍFICAS

1. ¿Cuál es la relación entre los instrumentos rituales y la producción de una narrativa de identidad?

¿Cómo se relaciona el uso de los tambores y *cheikas* con la ritualidad de los sujetos?

¿Cómo se relaciona la jerarquía comunitaria con el uso de los tambores y *cheikas*?

¿Cómo se relaciona el uso de los tambores y *cheikas* con los roles de género?

¿Cómo se relacionan lo ritual y los discursos en torno a lo negro?

2. ¿Cuál es la relación entre la simbología y la materialidad textil, y la producción de una narrativa de identidad?

¿Cómo se relaciona el uso de la túnica y el turbante con la ritualidad de los sujetos?

¿Cómo se relaciona el uso de la túnica y el turbante con la cotidianidad de los sujetos?

¿Cómo se relaciona el uso de la túnica y el turbante con la jerarquía comunitaria?

¿Cómo se relaciona el uso de la túnica y el turbante con los roles de género?

¿Cómo se relacionan las narrativas de identidad de los sujetos con el uso y manejo de los estandartes?

OBJETIVO GENERAL

Analizar cómo interviene la materialidad y la experiencia sensorial en la producción de la narrativa de identidad de los *boboshanti*

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Determinar la relación entre los instrumentos rituales y la producción de una narrativa de identidad

Analizar la relación entre el uso de los tambores y *cheikas* y la ritualidad de los sujetos

Analizar la relación entre la jerarquía comunitaria y el uso de los tambores y *cheikas*

Evaluar la relación entre el uso de los tambores y *cheikas* los roles de género

Analizar la relación entre la ritualidad y los discursos en torno a lo negro

2. Determinar la relación entre la simbología y la materialidad textil, y la producción de una narrativa de identidad

Analizar la relación entre el uso de la túnica y el turbante con la ritualidad de los sujetos

Explicar la relación entre el uso de la túnica y el turbante y la cotidianidad de los sujetos

Identificar la relación entre el uso de la túnica y el turbante y la jerarquía comunitaria

Evaluar la relación entre el uso de la túnica y el turbante con los roles de género

Analizar cómo se relacionan las narrativas de identidad de los sujetos con el uso y manejo de los estandartes

JUSTIFICACIÓN

El tema de este proyecto de tesis supone la concreción de un interés antropológico personal de largo aliento. La cuestión de lo afro ha sido un tema propio recurrente que ha acompañado y atravesado mis lecturas durante la estancia en la Maestría en Antropología Visual y ha sido motivo de reflexión en algunos trabajos presentados en diferentes materias. Más aún, ha sucedido que el tema, a la par que un pendiente académico ha constituido un motivo recurrente en la autorreflexión sobre mi propia identidad a lo largo de la etapa universitaria.

La aproximación a ciertos autores de la negritud como Marcus Garvey, Frantz Fanon, Léopold Sédar Senghor, Paul Gilroy y Aimé Césaire, por un lado, y a escritores afroperuanos como Nicomedes Santa Cruz y José “Cheché” Campos, sirvió para que aquella constante de reflexión personal admitiese la posibilidad de ser comprendida y apropiada también desde lo académico. Fue precisamente cuando la aproximación desde la cultura letrada hizo parte en el interés individual que surgió la preocupación académica por un campo de estudio que aún percibo como poco explorado en el Perú. Así, mi primer acercamiento a lo afro se produjo por medio de esarceos ensayísticos desde el ámbito literario en el marco de mi formación como literato en el pregrado. El contacto con ciertos discursos sobre lo afroperuano y afrocaribeño subyacentes a los productos textuales contribuyó a dar forma al conjunto de meditaciones personales a la familiarización con las discusiones contemporáneas sobre el tema.

En el movimiento *rastafari* internacional, la cuestión de la identidad es un tema importante. En mi caso particular, además, como hombre *rastafari*, el asunto de mi propia identidad es un asunto que me he problematizado de manera constante y constituye sin duda un tema activo en mi interacción con otros *rastafari* a la vez que en otras esferas de mi subjetividad. Ahora bien, con la expansión global del movimiento, la trama de lo negro, lo africano y lo afrodescendiente ha encontrado nuevas rutas de asimilación, comprensión y performatividad. Con la expansión y crecimiento propio del movimiento, ha aparecido la cuestión de hombres y mujeres *rastafari* que no son fenotípicamente afrodescendientes; o que no tienen

aparentemente ascendencia afrodescendiente y que, sin embargo, están construyendo subjetividades desde lo afro y lo negro. Se ha venido dando, pues, una dialéctica entre identidad e identificación que se ha traducido en formas locales de negociación con lo negro.

Rastafari en Perú tiene poco más de una década y existen muy pocos hombre y mujeres *rastafari*, todos aún jóvenes, pero se ha empezado a consolidar un grupo conocido como el EABIC o Congreso Negro Internacional Etíope Africano que es el que estudio en esta pesquisa. Es un grupo particularmente interesante por una cierta estética y la práctica distintiva de rituales bien diferentes a los otros grupos *rastafari* pero además por un discurso africanista muy arraigado que coloca en el tapete de la investigación las dinámicas entre lo local y global, las reivindicaciones afrodescendientes contemporáneas y la cuestión sobre la desterritorialización y reterritorialización de las identidades.

El dinamismo y migración de los individuos del estudio ha conducido el campo de la investigación entre las ciudades de Lima y Valparaíso. En virtud de ello, este proyecto pretende indagar cómo los *boboshanti* de la región –fundamentalmente de Chile y Perú– construyen y representan sus propias narrativas de identidad negra, afrodescendiente o africanista en la intersección compleja entre lo étnico, lo performativo, lo emocional y lo ético.

Capítulo 2

Marco teórico y conceptual

Sobre el movimiento *rastafari* en general, también nombrado como *Rastafarismo*, los científicos sociales se han ocupado desde fines de los años sesenta. El primero de ellos es el ya clásico *Reporte sobre el movimiento Rastafari en Kingston*, un texto que nace de un pedido de algunos *rastafaris* a la Universidad de West Indies en un contexto donde el grueso de la sociedad y el Estado tenía un concepto muy negativo de los *rastas* y la policía los reprimía con brutalidad. Ya en la década de los setenta aparecen otros textos como el de Joseph Owens que es uno de los primeros en presentar a la academia la teología *rastafari* de boca de los mismos *rastas* y *Rastafari: a Way of Life* de Tracy Nicholas, libro que desde la crónica y la fotografía muestra la realidad de los guettos de Jamaica, donde surge el movimiento.

En la década de los noventa, aparecen algunas mujeres *rastafari* como Sister P. (Mauren Rowe) que publica artículos sobre la realidad de las hermanas *rastafari* en Jamaica explicando su papel en el movimiento e incidiendo en el cuestionamiento a roles de género dentro de las comunidades *rastafari* dominadas por hombres⁷.

Un libro que marca un hito en los estudios sobre *rastafari* es *Chanting Down Babylon: a Rastafari Reader* de 1998, editado por Nathaniel Samuel Murrel, quien convoca a distintos especialistas para reunir una serie de artículos académicos sobre el tema desde diversas disciplinas. Posteriormente, ya en el 2012, Michael Barnett publica *Rastafari in the New Millenium: a Rastafari Reader*, donde empieza a trabajarse el tema la expansión del movimiento internacionalmente.

En este recuento, podemos decir que el grueso de los estudios ha abordado el fenómeno como una ideología particular surgida en el Caribe como parte de los movimientos de emancipación negros que se dieron a inicio del siglo XX. Los primeros estudios se circunscriben a la isla de Jamaica y a su situación política. Algunos de estos textos han subrayado la relación entre los *rastafari* y los movimientos religiosos

⁷ Debo especialmente a Binghi Nicolás el conocimiento y acceso a algunas publicaciones de mujeres *rastafari* que empezaron a escribir académicamente en los ochenta y noventas.

revivalistas que llegaron a la isla de Jamaica a fines del siglo XIX. Otros más han destacado los vínculos entre la explotación capitalista de los esclavos recién emancipados y el carácter profundamente contestatario de los *rastafari* contra el sistema social y económico. Sin embargo, son pocos todavía los que abordan la descentralización del movimiento.

De hecho, en 1995, Jack Johnson-Hill, en *I-sight: The World of Rastafari: An Interpretative Sociological Account of Rastafari Ethics*, advertía que las ciencias sociales estaban fallando en comprender el movimiento por su insistencia a recurrir a categorías sociales que no dan cuenta del movimiento más allá de las condiciones socioeconómicas y demográficas específicas del momento en que surgió, como si los *rastafari* se hubiese quedado en Jamaica. Sostiene que las categorías sociales “reduccionistas” no han logrado explicar la pervivencia del movimiento por más de sesenta y cinco años ni mucho menos por qué sigue atrayendo a personas dentro y fuera de la diáspora africana. En parte, el segundo *Rastafari Reader* ha abierto el panorama en la *rasta scholarship*. Por lo menos, la advertencia de Johnson-Hill es interesante porque trata de comprender el movimiento más allá de las inmediaciones del Caribe, de donde los *rastafari* salieron demográficamente desde los años setenta.

Ahora bien, en particular sobre *boboshanti*⁸ se ha escrito dentro de investigaciones que estudian el movimiento *rastafari* de manera general. Algunos textos tratan de dar cuenta acerca de los escasamente conocidos inicios de la orden y su rol en la configuración liminar de la ritualidad *rastafari* en Jamaica. Otros procuran echar luces sobre la enigmática figura de Emmanuel, mesiánico líder y fundador de la orden, considerado como Cristo Negro en carne⁸; o explican la decisiva relación de los boboshanti con el emblemático africanista Marcus Garvey, considerado por la orden como más elevado profeta y parte de la Trinidad. La mayor parte de quienes han indagado sobre el tema se han abocado a la tarea de explicar los discursos

⁸ Pese a no ser propiamente académico, mención aparte requiere el libro *Libranos del mal*, un texto de cabecera para los miembros del EABIC. Se trata de un libro de corte periodístico al que volveré más adelante. Otro texto, al que no he podido acceder, es *The Black Christ 7 Unveil: The Biography and Philosophy of Prince Emanuel Charles Edward* escrito por Lonie A Matthews-Wallace, una ex enfermera norteamericana que vivió junto a C.E. Emmanuel y que registró también su difícil vida y su lucha por la causa de los derechos humanos, la repatriación africana y el levantamiento del EABIC.

panafricanistas subyacentes a *boboshanti*, en exponer la estructura de sus prácticas rituales basadas en una interpretación afrocéntrica de las Escrituras, en repasar su visión dicotómica del bien y el mal asociado a una construcción discursiva de lo negro y lo blanco, y en informar panorámicamente acerca de la forma general de su estructura social.

Así, Barry Chevannes, en el capítulo “The bobo dread” de su clásico libro *Rastafari: roots and ideology*, se aboca a dar cuenta de las principales características sociales y doctrinarias de los *bobo*. En líneas generales, expone cómo es la vida comunitaria y sus rituales cotidianos, la educación y socialización de los niños y las relaciones jerarquizadas entre los *bobos* varones y las *bobos* mujeres. Por su parte, en *The many faces of rasta*, Michael Barnett explica los más resaltantes rasgos de los *boboshanti* en Jamaica y destaca su singularidad con respecto a los que exhiben las otras mansiones u órdenes *rastafari*. Los trabajos de Chevannes y Barnett son en parte históricos porque intentan rastrear, como punto de partida, los orígenes de *boboshanti* y son a la vez producto de investigaciones etnográficas con los individuos de *Bobo Hill* en Jamaica. Estos autores y otros han destacado que los *bobo* son una orden especialmente distinta entre los *rastafari* debido a su disciplina, organización e incluso por la radicalización de su discurso.

Ahora bien, pese a que la orden de los *boboshanti* conforma un movimiento social, espiritual y político que data de hace al menos seis décadas atrás en el Caribe negro, no ha merecido estudios particulares. Tal vez en parte porque se concibe como la radicalización más exotizada del movimiento *rastafari* y se considera enmarcado en esos términos, o quizá también porque precisamente su concepción como fenómeno local ha motivado únicamente el interés de científicos sociales africanistas e investigadores de universidades de la región antillana. Seguramente, una investigación sobre la cuestión en las postrimerías de los sesenta tendría más oportunidades de acertar en un análisis solamente local del fenómeno, aun cuando, incluso, en los inicios del movimiento se puede aludir a la acción de discursos que si bien tenían como caldo de cultivo el Caribe, tuvieron que cuajar en Norteamérica para volver revitalizados a las islas. Sin embargo, en la actualidad, es difícil concebir tal aproximación sin considerar una lectura que dé cuenta de los intercambios discursivos que ocurren en el marco de

la cultura global; y huelga decir que los *boboshanti* no solo están conectados *online* a la aldea global sino que su presencia como comunidad ha cruzado tanto el Atlántico de oeste a este -se ven *bobos* en África y Europa- como el continente americano de norte a sur y viceversa.

En ese orden de cosas, la proliferación de *boboshantis* en países tan diferentes como Estados Unidos, Ghana, Argentina o Japón es un fenómeno reciente que merecería atención de la antropología. En un sentido más amplio, se emparenta con una nueva y compleja construcción de la negritud o lo afro que está ocurriendo a escala global desde diversos frentes. Para la lectura teleológica sobre lo social de los *bobos* está ocurriendo una imparable concientización ontológica de hombres y mujeres que se empiezan a liberar de las ataduras del mundo de la X; desde la antropología, algo está sucediendo con los capitales culturales que están, paradójicamente, globalizando una serie de discursos locales y contrahegemónicos.

Precisamente, este carácter a la vez local y global de *boboshanti* introduce no solo nuevos actores en el escenario sino que además inaugura nuevas problemáticas al interior de los discursos sobre la etnicidad negra. En efecto, aparecen *bobos* con distintos fenotipos en diferentes regiones del globo. Es sintomático de ello el surgimiento de *boboshantis* en Latinoamérica; individuos para los que aparentemente el significativo piel no está reñido con la apropiación de identidades antes solo reservadas para afrodescendientes de sangre. Valparaíso en Chile es una de estas zonas donde bobos que cualquiera tildaría de mestizos o criollos se ha congregado a vivir en comunidad en reconocimiento de un origen ancestral africano. El caso del país del sur es paradigmático, pues se erige como un importante epicentro de desarrollo y consolidación de *boboshanti* y no solo a nivel latinoamericano.

Los *bobos* de Valparaíso, conocidos a veces como los “rastas que viven en Villa Alemana”, son una comunidad de entre cuarenta y sesenta miembros⁹ -algunos itinerantes, otros más sedentarios- que, luego del *bobo camp* en Jamaica, conforman acaso el centro de mayor concentración de bobos en América. Rafael Lagos, un joven

⁹ Sobre el número de bobos residentes y visitantes véase más en la tesis de Lagos. Sobre el *bobo camp* en Jamaica hay un breve artículo en revista en línea (<http://www.huckmagazine.com/perspectives/reportage-2/boboshanti/>)

antropólogo de la Universidad Bolivariana de Chile, ha dedicado su tesis de licenciatura a los *boboshanti* en Valparaíso. A través de la observación participante, Lagos se introduce en la cotidianidad de los *bobo* de Villa Alemana e identifica, en las festividades de mayor convocatoria, a unas sesenta personas *La colina*, representativa denominación que suele recibir los asentamientos *boboshanti*.

La tesis explica las principales características de estos disciplinados *rastafari* de turbante y túnica y se concentra especialmente en los rasgos esenciales de su teología expresados en específicas prácticas rituales de limpieza, alimentación, trabajo y abstención. El objetivo central es elaborar una descripción de la dimensión ritual de los *bobos* y una definición de sus características. En esa línea, aunque con reparos, la investigación declara situarse en los márgenes de la etnografía religiosa. En virtud de no ofender a los sujetos de su análisis¹⁰, y algo cautivado por la espiritualidad de los *rastafari* con los que ha trabajado, Lagos subraya que la utilización de la categoría religión obedece a necesidades operativas de la investigación, a la vez que parece reconocer que algo se le escapa en el enfoque antropológico por el que ha optado. Esto último guarda relación con una cualidad constante en las colectividades que se congregan alrededor del modo de vida de los *rastafari*: la yuxtaposición de los discursos políticos, culturales y espíritu-religiosos. Así, pues, la multiplicidad de estas dimensiones actuando a la vez en el trasfondo discursivo de la ritualidad dificulta la aproximación a los *bobo* desde compartimentos discretos; complejidad que Lagos prefiere no abordar del todo y que zanja al conducir su investigación en el cauce de las ideas sobre la religión de Durkheim y Geertz.

Lagos alude a la socialización de los *boboshanti* en Chile con especial énfasis en sus elementos de cohesión. Él encuentra que estos elementos, estrechamente ligados entre sí, son la misma vida en comunidad, y la dimensión ritual de esa cotidianidad. Concluye que esta vivencia grupal, marcadamente ritualizada¹¹, redundante en un

¹⁰ Para los *boboshanti*, como para la mayor parte de agrupaciones *rastafari*, es poco prestigioso el término religión, tanto en general como especialmente a la hora de aludir a la *fe viviente* o *livity*. En todo caso, los *rastafari* solemos preferir las denominaciones “práctica espiritual”, “espiritualidad” o “modo de vida”.

¹¹ Es perceptible la ritualización en los *bobo* no solo en las manifestaciones más específicamente espirituales o religiosas, sino en aspectos aparentemente banales de la vida

beneficio espiritual para cada individuo. En tal sentido, recurre a las ideas de Malinowski acerca del mito como cohesionador social. Lagos identifica la existencia de un mito común que hermana a los *rastafari* de Villa Alemana -algunos de ellos procedentes de Chile o Colombia-, el cual se articula en torno a un ejercicio de imaginación de una historia ancestral del hombre que, más allá de la piel, los vincula con el continente africano, lugar primigenio del ser humano y a cuyo orden moral y geográfico el hombre negro y toda la humanidad debe volver.

La tesis presta atención a la vivencia de la particular espiritualidad de los bobo en Valparaíso y destaca que, en parte, la filiación espiritual responde a una natural búsqueda del individuo de una vida orientada a la trascendencia. Lagos parece no percatarse de que, aun cuando se aluda a una natural orientación humana, tal búsqueda también ha de comprenderse en el marco de la posmodernidad, en la necesidad de esos garantes que vuelvan a conferir sentido a la vida en un mundo signado por la caída de los grandes metadisursos. Asimismo, la especificidad de *rastafari*, y especialmente de *boboshanti*, atravesado por discursos sobre la etnicidad y la cultura, pone de relieve la confluencia de una cierta construcción cultural sobre la negritud o lo negro que constituye un fenómeno desterritorializado. El asunto es cómo se articulan estos discursos y posiciones de sujeto, que movilizan narrativas que se van configurando dislocadamente, con sus contrapartes locales.

Justamente, una de las denominaciones que ha recibido rastafari es la de movimiento. Es una categoría que, a la vez que da cuenta de un fenómeno complicado de asir solo desde lo social o lo cultural o lo religioso, sugiere una condición acaso intrínseca: su capacidad de desplazamiento social. Proceso que acaso ha demorado más en ocurrir en el caso específico de *boboshanti* debido a sus cualidades percibidas más bien como fundamentalistas. Efectivamente, los Rastafari no permanecieron en la isla de Jamaica sino que migraron, en primera instancia, al Reino Unido y luego a los Estados Unidos. Precisamente, en Inglaterra, Dick Hebdige, procura comprender la presencia de los rastafari que habían migrado de Jamaica a la isla británica desde la categoría de subcultura.

como la circulación dentro de *La colina*, la ingesta de alimentos, la entrada y salida de ciertos espacios, hasta incluso la orientación con que se debe barrer con una escoba.

Hebdige define a las subculturas como formas sociales que expresan una tensión fundamental entre el poder y la subalternidad. Dicha tensión se manifiesta en una confrontación entre aquellos que ejercen el primero y aquellos sujetos postergados, según criterios de clase, en el ámbito urbano. La expresión concreta de este desencuentro es la resistencia subcultural a través del estilo. Es, siguiendo a Hebdige, una lucha oblicua contra el sistema cultural hegemónico que se libra en el terreno de los signos (2004, p. 17). De tal suerte, la confrontación con el *establishment* de parte de los jóvenes pertenecientes a las subculturas británicas de los ochenta se planteaba en el ámbito de lo simbólico, concretamente a través de la subversión y resignificación de los ritos de consumo y las mercancías que ofrecía el orden imperante (114). En esta pugna desde el estilo, Hebdige sitúa las posturas, prácticas y consumos de los jóvenes de las subculturas inglesas, significativamente articuladas también en torno a discursos transmitidos a través de la música. Aunque repasa varias de estas subculturas, el autor tiene al *punk* como un movimiento paradigmático de aquella resistencia simbólica al *status quo*. Según él, este género articuló una cierta posición de sujeto que reúne en sí mismo las características de las subculturas de clase obrera que contravienen la normalización impuesta por la ideología dominante vaciando, resemantizando y destruyendo sus signos más representativos.

Hebdige alude también a las subculturas *rasta* y *rudeboy*, y les dedica mayor detenimiento en *Reggae, rastas y rudeboys*. Destaca que los orígenes de estas subculturas tienen marcadas diferencias con otras como el *punk* en tanto aquellas echan mano de un corpus simbólico distinto: el de la música *reggae* y *ska*, el de una construcción de la memoria sobre la esclavitud y el de la experiencia como migrante jamaicano en un *mundo de blancos*. El libro sostiene que el negro es expulsado de la cultura blanca y esa experiencia permite el desarrollo de una nueva subcultura. El énfasis está puesto más en los espacios socioculturales que estos migrantes encuentran y producen *in situ* que en los intercambios entre capitales culturales de un lado al otro del Atlántico; no obstante, Hebdige destaca la negociación cultural que las subculturas

del *rudeboy* y *rasta* deben hacer con las otras subculturas juveniles, sobre todo el *punk*, y destaca tantos sus puntos de encuentro¹² como sus conflictos.

El autor tampoco evade las particularidades de los rastas en Inglaterra respecto del trasfondo religioso o su experiencia espiritual. En esto son sustancialmente diferentes con respecto a otros movimientos juveniles que se gestaron en suelo inglés, con el agregado de que a su condición económica, parangonable en términos de clase a la de los integrantes de las subculturas de extracción obrera, debe tomarse en cuenta su condición de *outsiders* de la cultura urbana inglesa y del *white stablishment*. Esa doble marginalidad no evitó, explica Hebdige, el intercambio entre los punk y las subculturas de raigambre antillana. Por el contrario, en la arena pública ambos grupos tuvieron que lidiar uno con otro, a veces con resultados conflictivos y otras asociándose para causas comunes. Sin duda, la relación entre punks, rastas y rudeboys en la Inglaterra de los movimientos contraculturales constituye un fenómeno complejo para el mismo Hebdige, quien reconoce que esta “ecuación (...) no puede ser comprobada por los medios sociológicos estándares [y] que está ahí como una inmanencia, como una posibilidad sumergida, como una opción existencial; y uno no puede verificar una opción existencial científicamente” (Hebdige, 2004, p. 131).

Podríamos entrever que el entramado social que tejieron estas subculturas en el Reino Unido no se agota en las negociaciones de uno y otro lado no solo por las diferentes posiciones de los sujetos frente al *stablishment* local ni aun por el distinto acervo simbólico al que recurrían. En el caso de los *rudeboy*, la influencia de una apropiación de la cultura *gangster* los emparentaba más con lo urbano, y los *rastas* en Inglaterra conformaron un fenómeno muy urbano. De hecho, la relación entre los *rudeboy* y los rastafari en Inglaterra fue tan cercana que, por mucho tiempo, la policía inglesa “lidió” con esa amenaza foránea como un todo: para ella los *rastas* eran los rudeboys; y los rudeboys, los rastas. No fue hasta que algunos políticos londinenses intercedieran por la causa de los rastafaris que la acción policial distinguió entre las pandillas juveniles de delinquentes con *dreadlocks* y “las familias rastafari de bien”.

¹² En *Reggae, rastas y rudeboys*, Hebdige se explaya en analogías entre los *rastas/rudeboys* y los *punk*.

Lo que se manifestó en Inglaterra como un movimiento de jóvenes de ciudad que se alimentaba de una memoria histórica africanista tuvo siempre, de alguna manera, una extracción urbana. Precisamente, los orígenes del movimiento rastafari en Jamaica se remontan a los *guettos* más empobrecidos de Kingston pese a que algunos colectivos, con idas y venidas, tentaron el establecimiento de asentamientos más bien rurales. En tal sentido, la subcultura del *rudeboy* se había ya gestado en la isla y los rastafari, salidos de los mismos barrios pobres que los jóvenes de las pandillas, tuvieron permanente contacto con ellos. Este quizá fuera el motivo por el cual la clase media jamaicana imaginaba a los *rastafari* como una amenaza y tal vez la razón por la cual las autoridades policiales en Inglaterra tampoco podían discriminar entre unos y otros. Pero hubo una organización *rastafari* que optó por mantenerse lejos de la imagen del *rudeboy* y rechazó que los identificaran incluso con el *reggae* o con el consumo de cannabis, otra razón por la cual los *rastafaris* se granjearon desprestigio. Estos fueron los *boboshanti*. Convertidos en parias incluso entre los *rastas*, los *bobo* enarbolaron prácticamente el mismo discurso panafricanista pero lo asumieron de manera más radical. El hombre blanco no solo fue hallado culpable de la pobreza espiritual y material del hombre negro, sino que había que cumplir disciplinadamente un proyecto trascendental: hacer que el blanco abandone África y que el negro regrese.

Vistos desde lejos, los discursos de los *boboshanti* no difieren sustantivamente de los de otras órdenes y agrupaciones *rastafari* pero poseen un elemento del que carecen, al menos formalmente, otras mansiones: un elaborado proyecto político. Dicho plan, trazado en gran medida desde que los *bobo* tomaron la batuta del proyecto de repatriación de Marcus Garvey, es concebido no solo desde lo político -difícilmente, los *bobo* lo identificarían con esos términos- sino además, y sobre todo, como el cumplimiento histórico de las profecías bíblicas: el retorno de la negra Israel a Sión y el juicio final para los impíos. Pero no es su discurso de *libertad, salvación y repatriación* el que los distingue entre los propios *rastafaris*, sino el uso particular de ciertos signos y el ejercicio de ciertos rituales. Entre otros *rastafari*, hubo un tiempo en que los *bobo* han sido incluso mirados con recelo; otras veces, su vestimenta y rígida disciplina los han exotizado a la vez que generado fascinación. Así, pues, aunque los *boboshanti*

constituyan una comunidad gestada en el seno de la urbe, posee características que los sitúan en posiciones distintas en la ciudad, incluso entre otros *rastafari*.

Con el advenimiento de *boboshantis* en distintas ciudades de América se ha acentuado esa tendencia al apartamiento, que los caracterizó desde que aparecieron en Jamaica y el resto del Caribe. En Chile, a pesar de que muchos de ellos viven en la urbe o se desplazan de una ciudad a otra, siempre vuelven a *La Colina* como espacio no solo de resistencia simbólica y encuentro social, sino también como lugar desde el cual o para el cual desempeñan alguna actividad laboral. El caso de los *bobos* de Villa Alemana es representativo. Siendo así, la aproximación desde el concepto de subcultura de Hebdige merece ser tomado con pinzas. En tanto los *bobo* conforman un movimiento cultural urbano que vive dentro de y se contrapone a una cultura hegemónica tiene de subcultura, pero si se considera sus intercambios simbólicos translocalmente la categoría de subcultura resulta insuficiente. Con respecto a esto, es especialmente interesante que los *bobos* declaren que su congregación posee cuatro dimensiones: eclesiástica, gubernamental, parlamentaria y estatal. El nombre que recibe de parte de ellos es Congreso Negro Internacional Etíope Africano (EABIC por sus siglas en inglés).

En el contexto de las teorías acerca de las subjetividades urbanas articuladas en torno a formas culturales particulares, tiene lugar especial el concepto de tribu urbana acuñado por el sociólogo francés Michel Maffesoli en los ochenta. Aunque el término circula desde aquella década, es en *El tiempo de las tribus* publicado en 1990 que Maffesoli desarrolla una teoría que sostiene que el sistema de valores modernos ha saturado al sujeto urbano, cercado entre su existencia independiente como individuo y la experiencia colectiva del Estado moderno. La tribu urbana, una especie de híbrido entre la pura individualidad y el agrupamiento social, obedecería a un fenómeno de individualismo de masas. Recurriendo a un concepto de Weber, Maffesoli la define como una comunidad emocional, una configuración social que se estructura no ya por medio de una lógica racional sino por la movilización de emociones comunes (1990); en realidad, detrás de esta idea, el autor critica una consabida tendencia de la sociología a interpretar la organización social desde parámetros puramente racionales, por lo cual Maffesoli fue también criticado en su momento.

En su texto, intenta inclusive rastrear en Durkheim sus ideas sobre la “naturaleza social de los sentimientos” para aludir a estas conformaciones sociales que surgen por fuerza de los “mecanismos de contagio del sentimiento o de la emoción vividos en común” (40.) Desde esta perspectiva, identifica cinco rasgos centrales de las comunidades emocionales: lo “efímero, la composición cambiante, la inscripción local, ‘la ausencia de organización’ y la estructura cotidiana” (38). Así vista, la comunidad emocional comparte “una ética que mana de un grupo determinado y que es fundamentalmente empática (...) o proxémica” (43). El énfasis en la capacidad de las emociones para cohesionar un conjunto conduce a Maffesoli a referirse al establecimiento de un vínculo entre el aura estética y la experiencia ética (43), pero esto sería posible, siguiendo siempre al autor, no solo por la capacidad de argamasar del sentimiento sino también porque “se puede atribuir a la metáfora de la sensibilidad o de la emoción colectiva una función de conocimiento” (1990, p. 42). Concebidas las tribus como un organismo que por medio de las emociones estructura una experiencia ética, estas darían forma a una vivencia especialmente vigorosa en el contexto de la posmodernidad.

Si bien el concepto de comunidad emocional resulta operativamente útil, de las características que Maffesoli les atribuye a las comunidades emocionales, solo dos parecen adecuarse a los *boboshanti*: composición cambiante y estructura cotidiana. Las otras no parecen adecuadas por cuanto los miembros del Congreso Negro no son una comunidad efímera, su inscripción local es relativa, y sí tienen una marcada organización. Inclusive, la composición cambiante es también relativa porque no parece haber miembros que se marchan y son reemplazados por otros más jóvenes sino que, pese a cierto carácter itinerante o no estático, los actores permanecen siempre como parte de la comunidad y existe la expectativa -pues es un estatus prestigioso- de llegar a ser un *elder*. Indudablemente, la estructura cotidiana es la que afianza los lazos al interior de una congregación *boboshanti* pero sucede en lugares como el Perú que los *bobo* no viven todos juntos e incluso puede pasar algún tiempo sin que se vuelvan a encontrar. Los momentos de reencuentro -y eso parece suceder desde Chile hasta Jamaica- suelen darse en el marco de la celebración de alguna fecha

especial como el 23 de julio o el 2 de noviembre¹³, entre otras. En esa línea, para aprovechar la categoría de comunidad emocional parece más productivo tomar los conceptos de aura estética y experiencia ética que menciona Maffesoli.

Situando la discusión en el contexto local, Sara Yrrivarren ha llevado a cabo un estudio sobre tribus urbanas en Lima que constituye un aporte al tema en el Perú. Retomando la teoría de Maffesoli, Yrrivarren estudia las distintas tribus urbanas que existen en Lima con especial énfasis en los espacios de expresión cultural de parte de estos jóvenes, que denomina “lugares tribalizados”. Mediante el repaso de la historia, problemáticas y signos de los integrantes de las tribus, concluye que la ciudad de Lima carece de lugares públicos pensados para satisfacer las demandas particulares de estas expresiones urbanas juveniles. En *Tribus urbanas en Lima*, identifica que en Lima existen tribus musicales (punks, góticos, metaleros, emos), tribus deportivas (skaters, bikers, rollers y surfers) y tribus por la imagen (otakus, lolitas, visual kei y gamers). Resulta sintomático e interesante el énfasis que Yrribarren confiere a la negociación simbólica por un espacio público en la ciudad. Esta demanda insatisfecha emparenta al concepto de tribus urbanas con el de subculturas. Se trata de jóvenes que pugnan por un espacio no solo en términos urbanos y simbólicos. La batalla por el espacio público emplea las armas de los signos, tanto corporales como espaciales: las prendas se resignifican y se desusan; el cuerpo se perfora y se tatúa; el cabello se tiñe y se rapa; y el espacio se ocupa y resignifica.

Pero la identidad de los *bobos* no se articula en una lucha por los signos al interior del espacio urbano. En todo caso, tal conflicto simbólico se libra en torno a la producción de una noción cultural específica sobre lo negro. Tampoco existe una demanda por lugares en la urbe. Sí, como veremos en el campo, en el caso de Lima, existen problemas concretos con los representantes ediles por la venta de comida en la vía pública pero esta no corresponde a un reclamo orgánico y grupal por un lugar en la

¹³ En el calendario rastafari hay algunas fechas significativas que los *boboshanti* en general comparten. El 7 de enero es la celebración de la Navidad Etíope (para los bobos es el 7 de febrero); el 25 de mayo se recuerda el Día de la liberación africana; el 23 de julio se conmemora el nacimiento de Su Majestad Imperial Haile Selassie I; el 17 de agosto se recuerda el nacimiento de Marcus Mosiah Garvey; y el 2 de noviembre se celebra la coronación imperial de Haile Selassie y Wayzaro Menem.

ciudad. Cuando no viajan en busca de otros espacios laborales, la tendencia no se orienta al afán juvenil de ocupar la ciudad sino a formar familias. Esta huida del espacio público se acentúa más aún si se atiende que, a nivel de discurso, subyace un proyecto -en algunos más simbólico que factible- de repatriación que, en coordinación con otras comunidades *boboshanti*, se expresa en la permanente búsqueda de participación política a través de oficinas, agencias y mesas de la ONU.

El asunto estriba en cómo sacar provecho de la categoría de comunidad de emociones sin desatender que algunas de sus implicancias son insuficientes o ineficientes para abordar el tema *boboshanti*. Las carencias que suponen algunos de los rasgos asociados al concepto de comunidad emocional pueden resumirse en tres, que conforman más que componentes estancos tres dimensiones de una misma. La primera es la dimensión espiritual o religiosa. Solo Hebdige en su aproximación a los *rastas* en Inglaterra ha incorporado este elemento como posible en una subcultura. Y acierta cuando interpreta que este se vincula directamente, para el caso de los *rastafari*, con un conjunto de símbolos que se movilizan en torno a una memoria negra. Sin embargo, hoy parece estar ocurriendo un fenómeno que amerita ampliar el acercamiento que hace Hebdige: la construcción de un discurso cultural y religioso sobre lo africano o sobre la negritud se está gestando y está siendo apropiado por sujetos que no tienen necesariamente relación sanguínea directa o familiar con lo africano.

Íntimamente ligada con esta, se halla la segunda dimensión: el intercambio de ciertos capitales simbólicos que están produciendo una noción desterritorializada de lo negro. Fundada en la tendencia global a revalorizar la identidad en torno a la etnicidad, en diversas partes del globo se están produciendo subjetividades alrededor de la negritud que, negociando con discursos sobre lo negro locales, se suscriben a una suerte de nuevo metadiscurso negro que autores como Livio Sansone, Franco Guadeloupe y Vincent A. de Rooij están prestando atención. Además, huelga decir que dicha afiliación con una nueva etnicidad negra se está configurando a través de una economía de signos, saberes y prácticas que conforma una concepción posmoderna sobre qué es la cultura, cómo y para qué se utiliza y por qué hay que defenderla. La mercantilización de la etnicidad, expresada típicamente a través de los actos de

consumo, es trabajado por Jhon and Jean Comaroff, quienes aportan interesantes ideas sobre la relación entre cultura, etnicidad y economía en el mundo globalizado.

La tercera dimensión alude al discurso de apartamiento, el *escape from Babylon*, que los *bobo* comparten con otros *rastafari* pero que en ellos aparece como una cuestión de carácter programático. Como se ha dicho, lejos de exigir un lugar en la urbe, los *bobo* pretenden salir de ella; no tanto desde el punto de vista de la exaltación de lo bucólico¹⁴ sino antes bien desde una propuesta de liberación de las *cadena*s impuestas por el *white stablishment* que esclavizan al hombre negro y lo relegan a una situación de ciudadano de segunda clase. La ciudadanía que los *boboshanti* reclaman es la de la participación en la nueva *nación negra* que ha de formarse con los africanos que están en casa y los que viven en el extranjero en la diáspora, un gobierno de rectitud y salvación en que cada hombre y cada mujer puedan trabajar su propia viña y descansar bajo la sombra de su propia higuera. El énfasis en la demanda de repatriación internacional es un tema que merece ser estudiado y que bien puede tener nexos con la nueva etnicidad negra o afro que se está gestando globalmente. Esa demanda insatisfecha ha de ser revisada también en relación con las negociaciones con discursos locales sobre la etnicidad afro, lo cual cobra especial relevancia cuando los *bobo* en Chile o Perú interactúan con organizaciones afrodescendientes con una agenda no tan mística y, antes bien, decididamente inclusiva. Esa dinámica entre la inclusión y la autoexclusión es otra valla interesante para la cual parece que la comunidad emocional y, más aún la subcultura, precisa de otras garrochas más *ad hoc*.

Aludía previamente de manera somera a una serie de estudios que aluden a una construcción global de la negritud. En varios lugares del globo, signos considerados como negros o africanos son aprehendidos y resemantizados al interior de grupos culturales locales. Aquí subyace un ejercicio relativamente nuevo y a la vez muy antiguo en que los *boboshanti* participan de modo particular: imaginar África. Este ejercicio de la imaginación es efectivamente atávico pero lo novedoso radica en la multilocalidad de su enunciación y la resignificación valorativa con que se realiza.

¹⁴ A diferencia de otros *rastafari*, entre los *boboshanti* no parece existir un discurso que proponga centralmente un retorno a una suerte de *beatus ille*, sino que la propuesta de un *locus amoenus* se desliga de las formas culturales y religiosas de *Babylon* mas no necesariamente de las tecnológicas o industriales.

Herederos de una ruta abierta acaso desde fines del XIX y de un camino allanado en la segunda mitad del XX, un cierto metadiscurso sobre ser y vivir la negritud ha ganado terreno entre jóvenes afrodescendientes y de todo fenotipo. Tal construcción discursiva de lo negro se enmarca en coordenadas a veces sumamente abiertas y otras más bien cerradas de las que globalmente *boboshanti* participa en alguna medida pero que utiliza como un repertorio bastante singular.

En *Performing Africa*, Paulla A. Ebron narra el proceso etnográfico del seguimiento a un grupo de ganadores de un concurso de McDonald's que viajan a Senegal y Gambia¹⁵ a "reconectarse con sus raíces". Del grupo de 96 ciudadanos estadounidenses que viajaron, 89 eran afroamericanos. Ebron cuenta que la campaña comercial estaba cuidadosamente dispuesta como un rito de pasaje tunesino con sus estadios de separación, liminalidad y reintegración. Este fue el primero de varios performances, charlas y puestas en escena montados para "presionar a los participantes a rearticular sus identidades dentro de narrativas particulares de familia y *homeland*" (190, la traducción es mía). Según cuenta la autora, este montaje ritual logró tocar fibras sensibles de la subjetividad de los concursantes, que pasaron de una inicial enajenación y alienación a la interpelación para finalmente identificar como suya una íntima historia que los conectaba con *Mother Africa*. Siguiendo a Ebron, tal conexión con las raíces se explica, más allá de los emotivos momentos por los cuales se hizo pasar a los ganadores del concurso, debido a dos razones fundamentales: la mercantilización de África como objeto cultural y la experiencia de compartir una misma estructura de sentimiento. Para nuestro caso, ambas ideas resultan útiles para comprender cómo entra a tallar la metaetnicidad negra en los *bobo* pero, en este punto, subrayaré el último.

El término *estructura de sentimiento* es un concepto complejo acuñado por Raymond Williams en *The Long Revolution* y desarrollado a lo largo de su obra teórica, especialmente aplicado al arte y la literatura. Se ha comprendido usualmente como una categoría que Williams concebía como "el espíritu de una época". Aunque no lo desarrolla teóricamente, Ebron emplea *estructura de sentimiento* para referir una

¹⁵ Senegal y Gambia son los países africanos donde se ambienta el *bestseller Roots*, que habría inspirado la campaña del gigante transnacional.

experiencia emocional de la memoria sobre la diáspora africana construida en base a historias, imágenes y representaciones oficiales y populares diversas en torno a ella: “Mi pretensión aquí es traer este encuentro con África dentro de una ‘estructura de sentimiento’ la cual produce un deseo de pertenencia e identidad” (192, la traducción es mía). Es este tejido sentimental el que habría permitido a los organizadores movilizar las fibras de los ganadores del concurso y convertirlos de turistas en peregrinos. A ello Ebron le suma el arrollador éxito literario y de televisión de la novela de Haley, catalizador de la propia campaña: “El evento mediático Roots ayuda a generar una narrativa de conexión que nos llega por medio del capital global y los marcos culturales provistos por el flujo cultural global” (212, traducción propia).

Una de las formas en que los participantes del concurso imaginaban África es de especial interés para aludir a *boboshanti* y acaso central en la construcción de la metaetnicidad negra global: África como espacio y entidad homogéneos. El ejercicio de imaginar el continente como un sitio virtualmente desprovisto de barreras nacionales no es moderno pero vive bajo la denominación “El África”, empleada por propios y extraños. En el contexto de la revalorización del continente y de la herencia africana, esta falta de distinción entre los límites geopolíticos no es concebida como una afrenta a la diversidad cultural sino como discurso que permite a millones de personas, descendientes de esclavos africanos o no, la posibilidad de sentirse negras o africanas. Sí parece un fenómeno moderno el de la construcción de una estructura sentimental sobre lo negro que comprenda nuevas subjetividades que se reconocen como parte de la negritud e hijos de la diáspora. Es el caso de *boboshanti* fuera del Caribe, que reúne a hombres y mujeres mestizos por la piel pero que configuran y demandan posiciones de sujeto ligadas a lo negro o africano. Más aún, como subrayando su condición poscolonial¹⁶, los *bobo* no solo enarbolan el término africano, como otras organizaciones *rastafari*, sino que enaltecen con especial énfasis la categoría negro, cuya carga semántica se encuentra más codificada que para otros *rastafari*.

¹⁶ Esta es también una de las marcas más evidentes de la impronta del discurso garveyista

Desde su propio discurso, parece ser que para *boboshanti* el término negro es equivalente a africano¹⁷. Sin embargo, dicha equivalencia parece ocultar una abisal distancia histórica, una huella indeleble del proceso colonial que pretende ser reparada con la satisfacción de la ansiada repatriación: el hombre negro y la mujer negra deben volver a África. Vale decir, los hijos e hijas de la diáspora -los negros- deben regresar al suelo de los africanos. Es una sutil paradoja que hace falta estudiar, pero decir negro permite a los *bobos* sentirse africanos, y sobre todo panafricanos. Es cierto que Etiopía y Ghana ocupan un sitio privilegiado¹⁸ en el imaginario sobre lo africano pero aparentemente no existen diferencias culturales dentro ni fuera de ellas que alteren la ancestral hermandad entre ellas o entre cualquier nación africana. Esta es quizá la misma hermandad de quienes se sienten hijos de la diáspora y ha de ser acaso la que sostiene la estructura de sentimientos de la etnicidad negra global.

Trayendo a colación las reflexiones de Ebron en su etnografía, semejante filiación sentimental se logra por una construcción especial de una memoria colectiva: “Un sentido de pasado fue creado por la interrelación entre imágenes familiares de la esclavitud y aquellos objetos materiales, visiones e historias que les dan vida como memoria” (202, la traducción es mía). Así, pues, los *bobos* se perciben como herederos de una narrativa común, la de la cruel trata trasatlántica, la del despojo de un lugar en la historia y la de la brutal explotación socioeconómica en América. La construcción de esta narrativa colectiva no es del todo novedosa; sí algunos de sus actores. *Boboshanti* en Latinoamérica se caracteriza por tener profetas y sacerdotes más bien mestizos, incluso en países con numerosa población afrodescendiente como Colombia, donde el número de hermanos y hermanas está creciendo. Posiblemente, la afiliación con la narrativa de la diáspora presente dificultades para estos nuevos sujetos, pero lo cierto es que, en el esquema histórico-religioso de los *bobos*, este es solo un episodio

¹⁷ Algo similar parece estar sucediendo en las nuevas formas de identificación y producción de lo negro que enmarca la metaetnicidad negra.

¹⁸ Etiopía es un *locus* central en el movimiento Rastafari. Es el lugar del Edén y Sión, es donde reside el trono del Rey David de la Negra Israel y donde se ha manifestado el Mesías Negro, Haile Selassie I. Por su parte, sobre todo para los bobos, Ghana es un lugar privilegiado en el imaginario también. De ahí proviene el término *Ashanti* o *Ashante* de la tribu Akan. Es la primera nación africana en lograr la independencia y los colores de su bandera son los colores del Congreso Internacional Negro Etíope Africano. Hoy existe una vigorosa comunidad *boboshanti* allí.

reciente y fragmentario de la historia negra¹⁹. La historia negra o africana se remonta a las antiguas civilizaciones del Alto y Bajo Nilo, a las culturas e imperios de África centro-occidental, a los primeros cazadores-recolectores que poblaron la Tierra, a la Negra Israel, al Génesis, etc²⁰. Cómo convergen y dialogan estas narrativas es parte de un complejo entramado discursivo que intento desentrañar en esta investigación; lo mismo que el análisis de en qué momento se echa mano de tal o cual repertorio.

Ahora bien, la recuperación de África como territorio primigenio de las raíces la dotan paradójicamente de un carácter ahistórico. Ebron alude a esta difuminación del devenir en la experiencia de los turistas-peregrinos en el pasaje africano: “En este espíritu, el tour nos trajo a través de ceremonias de parentesco y maduración, y volvió borrosas distinciones actuales sobre etnicidad africana, nacionalidad y regionalismo” (2002, p. 203, la traducción es mía). En efecto, parece ser que de la mano con imaginar África como un todo se encuentra la atemporalidad de la entidad África. La una alimenta a la otra para poder recibir en su seno simbólico la multiplicidad y diversidad de los hijos e hijas de muchos pueblos esclavizados y permitirles ser fruto de un mismo árbol. Sobre esto, en *boboshanti* se anda en terreno inexplorado y toca andar con precaución. Se podría pecar de ingenuo cuando hablamos de la anulación del devenir cuando los *bobo* retorizan permanentemente acerca de la historia negra, recuerdan con celo fechas y festividades representativas de la reciente historia africana y plantean el cumplimiento profético de la historia que cumpla el último capítulo de la historia negra: el regreso a África. Con todo, quizá sea precisamente la lectura profética de la historia la que produzca una temporalidad intersticial entre la modernidad y la ancestralidad africanas, un *in-between* insondable que rellena el discurso. Interessantemente, Ebron comprueba durante su experiencia con los afroamericanos en Senegal y Gambia que es posible -y deseable, agregaría- ver el África que uno quiere ver.

Si tal fantasma es posible para los *bobos* es también viable por la capacidad performativa para construir la identidad negra en torno a lo cultural. Debido a que lo negro se puede producir culturalmente es que los *bobos* han logrado detentar una

¹⁹ Otros grupos *rastafari* la denominamos como *black-our-story*.

²⁰ Una muy similar concepción de la historia negra comparten otros grupos inscritos en la metaetnicidad negra, sobre todo en Estados Unidos.

agencia enunciativa sobre qué es y que no es lo negro. Dicha performatividad, de un lado, contribuye a fortalecer la filiación afectiva con el África imaginada -o bien catalizarla, como ocurre en la experiencia de Ebron- y, de otro, apoyar el fantasma de una africanidad producida desde el discurso y los afectos. Aquí hay un rasgo esencial tan característico de *boboshanti* que nos remite nuevamente a la convergencia entre la dimensión espiritual-religiosa y la cultural. El performance que *boboshanti* ritualiza exhibe justamente esa dualidad tan indesligable y es una singularidad que, como hemos visto, es irreductible a la categoría de tribu urbana. Siendo así, ni el análisis de la negritud por una parte ni la etnografía religiosa por otra terminan de armar separadamente las piezas necesarias. No obstante, si colocamos comunidad emocional -con los reparos subrayados anteriormente- sobre el lienzo de la estructura de sentimientos se completa un cuadro más auspicioso desde el cual delinear a *boboshanti*.

Aquel lienzo no se sostiene sino en el bastidor de la metaetnicidad negra, si es que esta no es acaso la misma tintura que se usa para pintar sobre la estructura sentimental a la que hemos aludido. El antropólogo Livio Sansone ha dedicado buena parte de su trayectoria académica a estudiar la construcción de la negritud en contextos poscoloniales contemporáneos, sobre todo en Surinam y Brasil. Destacan en estos estudios *The construction of blackness, Blackness without ethnicity* y *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*. En el segundo texto, Sansone sostiene que “en Latinoamérica la negritud es definida en asociación con dos juegos de elementos. El primero de ellos es el “pasado (...) [y que] cuando África es movilizadada en la construcción de lo negro, esta funciona como el locus desde en el que dichas características se originan y sobre el cual se despliegan” (1999, p. 12, traducción propia). Sansone examina esta configuración de un pasado global africano en un contexto con población fenotípicamente negroide pero reconoce significativamente que la piel no es el significante que está estructurando la negritud. En nuestro caso, estamos aparentemente un peldaño más alejados de la etnicidad e incluso más cerca aún que el otro elemento que Sansone indica como decisivo en la negritud latinoamericana: la tradición. Esta “incluye referencias a un acercamiento a la naturaleza, poderes mágicos, lenguaje corporal, sexualidad y sensualidad” (p. 12,

traducción propia). Dentro de este marco, es interesante que *boboshanti* tome algunas y descarte otras. Aquí lo espiritual-religioso entra a tallar con un *ethos* muy bien configurado.

Este punto es gravitante. Si *the black people* es capaz de articular un discurso sobre lo negro no ya fundado en la piel sino en función de una historia y una cultura comunes, el margen entre ser o no ser negro pierde nitidez y da cabida a una negritud a la que, en cierta medida, no le hacen falta precisamente *negros*. Los *boboshanti* en Perú pisan firmemente este terreno solo que han parcelado muy bien el discurso de la organización internacional de la que forman parte y, pese a haber recientemente tomado contacto con otras formas de performar lo negro o afro locales, su subjetividad no parece negociable. África es una imagen central en el proceso de construir la negritud y, recurriendo a Mintz y Price, Sansone hace hincapié en que “ha sido usada como banco simbólico” desde el cual objetos culturales y rasgos son dibujados de forma creativa” (2003, p. 13, traducción propia). Así, si la cultura es un recurso y lo negro se puede producir culturalmente, el repertorio que utilizan los *bobo* comparte material simbólico con la imaginación global de la negritud contemporánea. Como señala Sansone, estos objetos y rasgos percibidos como una totalidad compartida sufren variaciones locales y se relacionan con el cuerpo, la moda y el comportamiento, “ya sea como marcas de estigma o como signos de movilidad y éxito” (2003, p.13, traducción propia). La participación de *boboshanti* en este dinámico flujo de símbolos de lo negro aterriza justamente en este tipo de elementos y es otra de las herramientas teóricas que pueden contribuir a complementar el concepto de comunidad emocional.

A propósito de esto último, en *From Africa to Afro*, Sansone destaca la idea del cuerpo negro como ingrediente para la construcción de la nueva negritud. Reclama que el cuerpo negro debe ser entendido como artefactos, peinados, sombreros, joyas, maquillaje y otros *gadgets* que adquieren valor de mercancía (1999, p. 29, traducción propia). Desde esa perspectiva también se puede comprender los significados que tiene en *boboshanti* esta concepción extendida del cuerpo negro: los turbantes y velos, las túnicas, los colores, etc. Y, sin embargo, resalta aquí una espléndida particularidad. Para el autor los sujetos que participan de este uso del cuerpo negro se sienten a la vez

negros y modernos; los *bobos* se sienten negros y ancestrales. Otra característica que menciona Sansone de la nueva negritud también debe ser estudiada en su contexto para el caso de los *bobos*: la estetización de la cultura negra. Ella estaría creando nuevas condiciones de mercantilización.

Aplicando a la negritud las ideas al respecto de Appadurai, Sansone se refiere a objetos y artefactos que se intercambian mercantilmente desde música hasta souvenirs. Es una nueva relación entre mercancías²¹ de lo negro porque quienes las consumen no son ya turistas sino jóvenes que se sienten negros *-the black mestizos-* y porque son elementos generalmente portables en el cuerpo. Pero los *bobos* no viven -acaso todavía- esa mercantilización fundada en la estética negra. Sí, indudablemente, participan del intercambio de símbolos en la economía cultural pero difícilmente intercambian como mercancía sus objetos de lo negro, y si lo hacen, es solo entre ellos. Los valores de los signos se mueven entonces, entre varios posibles a excepción del valor de cambio. Antes bien, se manifiestan reacios a ello por su apartamiento del mundo de la X y porque conocen de cerca la mercantilización que han atravesado otras expresiones populares de otras agrupaciones *rastafari*.

En ese orden de cosas, el término banco simbólico que mencionaba líneas arriba es elocuente. El flujo de capitales culturales globales permite su existencia cual si fuese un paraíso fiscal que nadie puede tocar pero desde el que circulan activos dirigidos a un extremo y otro del globo. Efectivamente, sabemos que asistimos a un momento de la globalización en que la lógica del capital económico ha penetrado en el entramado mismo de las prácticas culturales, pero aquí aludimos particularmente no solo a una mercantilización de la negritud sino a una serie de dinámicos intercambios entre ser, vivir, vestir, hablar y actuar como negro alrededor del mundo. Gaudeloupe y de Rooij estudian estos usos culturales de lo negro en los suburbios de Geldrop, una ciudad adyacente a Eindhoven, en Holanda. Inspirados por los estudios de Sansone, ellos acuñan el término meta-etnicidad para aludir al fenómeno de negritud urbana, la cual se funda en el amor por la música negra y no ya por el color de la piel. Los autores llevan a cabo un trabajo etnográfico con dos jóvenes que viven y sienten la negritud

²¹ Aquí el autor está refiriéndose al contexto particular de Brasil y explica que el intercambio comercial de mercancías sobre lo negro ha tenido varios estadios, en realidad.

como parte constitutiva de su identidad. Uno de ellos inclusive manifiesta, aparte de otros rasgos vinculados con lo negro, estar *into rasta*. A partir del trabajo de campo con estos jóvenes, concluyen que la música negra está funcionando como productora de la negritud urbana o metaetnicidad negra (2014).

Lo que plantean Gaudeloupe y de Rooij es interesante pues entienden que tal etnicidad metadiscursiva de lo negro se presentan como antiburguesa y antiracial. Refieren, por ello, a un postracialismo de la negritud que sería producto del último capitalismo y sus nuevas formas de mercantilización (61). Por su parte, Sansone no es tan radical con la superación de la categoría de raza; él piensa más bien que la raza y la etnicidad participan ambas de relaciones complejas en que están involucrados el manejo de la apariencia física, el uso de rasgos culturales asociados a la tradición negra y el estatus. El asunto es igual de complejo en *boboshanti*; el significante piel parece superado a la vez que conserva un estatus de prestigio en el imaginario. De ahí que haya que ser cautelosos si apelamos a la afirmación de Guadeloupe y de Rooij según la cual aquella negritud urbana que ellos observan es producto de una anti-esencial versión de la identidad negra. En el caso particular de los *bobos*, esa gran sombrilla que puede ser la metaetnicidad negra no es desplegada por completo y parece antes bien caracterizarse por una falta de negociación, al menos discursiva, con otras representaciones de la negritud. Da la impresión que los *bobos*, amparados en la capacidad de producir lo negro desde la cultura, una vez erigidos como enunciadores de la negritud y la africanidad, postulan una versión más bien esencial de lo negro, una que, por lo mismo, no da cabida a otros modos de concebirlo y que por ello tiende al apartamiento y el solipsismo.

Con todo, la situación no es fácilmente reductible. Los *bobos* no son anacoretas del capital cultural posmoderno. Paradójicamente, este último es quien ha provisto los vehículos y trazado los caminos para su expansión global. La producción de su identidad es posible gracias a la posibilidad de construir nuevas subjetividades que brinda la posmodernidad y la configuración de su discurso se logra en la confluencia de una comunidad emocional que participa de la trama de una estructura de sentimientos comunes sobre África y el acceso a un banco simbólico que le permite fluir por las rutas del capitalismo cultural. Aparentemente, los términos en que negocia con la

metaetnicidad negra son poco concesivos pero su relativo aislamiento también es producto de que el capitalismo no ha podido acuñarle una moneda corriente para el cambio, no ha conseguido dotarlo de un valor de cambio. En el marco que provee el capitalismo, *boboshanti* se asemeja a aquellos *prosumers* que toman lo que necesitan de los elementos culturales disponibles y deseables pero que no se animan a comprar ni vender en aras de preservar su identidad esencialista.

Jean y John Comaroff han indagado justamente en las formas en que la etnicidad, lo cultural y el capital confluyen. En su obra *Ethnicity, Inc.*, explican cómo la etnicidad es utilizada como un recurso del capital tanto por parte de políticas estatales como de grupos empresariales. Consecuentemente, la lógica de empresa que se demanda de un Estado moderno abierto a la economía global exige que se aproveche económicamente los recursos étnicos que ostenta un país. La etnicidad, en tal sentido, cobra valor no ya solo por su funcionalidad simbólica, es decir, como valor simbólico sino por su capacidad de operar como signo intercambiable y redituable. En este contexto, la negritud urbana o metaetnicidad negra está diseñada para ser incorporada al capital, aunque en el caso particular de *boboshanti* la resistencia al intercambio es tenaz más por una renuencia a comerciar la identidad que por la imposibilidad de que la religión o la espiritualidad pueda ser *incorporada*.

A propósito de ello, los Comaroff aluden hacia el final de su obra a los modos en que la lógica de la mercancía se inserta en las formas de la religiosidad. Los ejemplos que utilizan son similares pero el más elocuente para nuestro caso es el del *Rastafari International Council*. En 2007, preocupados por el “incremento del robo” de los símbolos sagrados -canciones- signos y emblemas-, representantes de diez mansiones *rastafari*, se acercaron a Roger Chennells, especialista en propiedad intelectual y cultural casualmente invitado a un foro sobre *rastafari* en Jamaica, para pedir asesoría sobre cómo proteger su patrimonio espiritual. Chennells sugirió que debían unirse en una sola agrupación para protegerse legalmente y así prevenir el “uso y abuso” de su cultura por parte de terceros. Así nació el *Rastafari International Council*. Los Comaroff observan en este caso lo que han denominado *Divinity, Incorporated*. Con este sugieren que el temor al robo de los elementos culturales y espirituales da cuenta de cómo la lógica mercantil ha penetrado en las dinámicas de la religiosidad y

espiritualidad modernas. Tal celo no es comprensible sino en el seno de una economía de capitales culturales que, con lógica patrimonial, defiende sus propios intereses de terceros que pretenden hacerse ilícitamente de sus bienes.

Similar preocupación manifiestan los *boboshanti*. Para algunos de ellos es lamentable que los elementos identitarios de otras mansiones *rastafari* sean apropiados y desvirtuados por personas ajenas a la fe. Esta puede ser una de las razones que motiva el apartamiento y es factor de peso en la “migración” que muchos hombres y mujeres *rastafari* están haciendo a la orden de los *bobo*. Robert Moore, diseñador gráfico de 34 años, nacido en Londres y *rastafari* desde su adolescencia explica su *movimiento* a la orden *boboshanti*:

I’m not no funky dread. When you wrap your hair and have an untrimmed beard you can’t be perceived as some easy-going guy with locks and loose morals. I’m a traditional African man and that’s the story I want to present. It’s a strong look. I can go anywhere in London and I won’t get bothered by kids, drunks, no one. People look at me and know what I’m about. They know they can’t mess. Just having dreads doesn’t get that reception anymore. It used to, but not now. (*Huckmagazine*, 2017)

Resistencia e identidad. Parece que los *bobo* conciben su manera de comprender lo negro como un acto de resistencia cultural y espiritual. En el marco del desplazamiento o movilidad del significante raza, la piel negra ha dado pase a la cultura negra y el enemigo común ya no viste la máscara blanca del poscolonialismo de brutal asimetría económica sino la del capitalismo cultural que es capaz de globalizar la diversidad cultural, mercantilizarla y venderla a quien pueda comprarla. Ello significaría, en términos de los *bobo*, el despojo de su ancestralidad africana y acaso la derrota en la batalla del bien *-black-* sobre el mal *-white-*. Pero estos temores reconocen ya la sombra que el capital cierne sobre nosotros; como se ha explicado, la pérdida de la identidad cultural cimentada en la negritud tanto como la pérdida del patrimonio espiritual-religioso y su consiguiente protección conforman una auténtica angustia que existe al interior capitalismo global.

La idea de la protección de esta etnicidad cultural es otra pieza necesaria en el marco de conceptos para abordar el estudio de *boboshanti*. Y, como hemos visto, la producción de una identidad en torno a lo negro está permanentemente ligada a una vivencia espíritu-religiosa determinada. Ambas dimensiones convergen en la idea de que los *bobo* conforman una comunidad emocional -que, dicho sea de paso, produce una comunidad imaginada- la cual se gesta gracias a una cierta estructura de sentimiento global, que moviliza memoria y conciencia negras, y que articula una metaetnicidad de la negritud echando mano de un banco simbólico común. Todo ello parece aterrizar en una especial producción de los signos y de la estetización de lo negro.

El asunto de la etnicidad es eje central en este estudio, y por consiguiente una sólida base teórica es necesaria. Sin embargo, transversalmente a este corpus discurre un conjunto de instrumentos analíticos para entender las distintas dimensiones de la experiencia de vida de los sujetos de análisis en la construcción de sus narrativas de identidad. Así, pues, cobran relevancia en la presente investigación herramientas teóricas semióticas, comunicativas, performativas, interaccionistas, fenomenológicas, y de género. Resumo aquí unos cuantos, pues su explicación se brinda más detalladamente en los momentos correspondientes del análisis.

Desde la cuestión de los signos y la protección de los objetos resulta importante para esta investigación la aproximación desde los estudios antropológicos sobre la materialidad. Una de estas es la teoría de la biografía de los objetos. Janet Huskins resume elocuentemente la idea: “se puede decir de las cosas que tienen ‘biografías’ porque atraviesan una serie de transformaciones desde ser obsequios, pasando por ser mercancías, hasta posesiones inalienables, y se dice también de las personas que pueden invertir aspectos de ellas mismas en los objetos” (p. 74, traducción propia).

Uno de los principales autores en esta línea es Arjun Appadurai en su libro *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. En él, Appadurari hace un llamado a estudiar las trayectorias de vida de las cosas, lo cual ha inspirado una serie de estudios como los de Kopytoff, a quien sigo de cerca. Su principal impronta es preguntar cosas sobre los objetos que preguntaríamos como antropólogos a una persona.

Alfred Gell y su libro *Art an agency: an anthropological theory* es un hito en el estudio de los objetos y su énfasis está en la agencia de ellos. Aunque la teoría que Gell propone está diseñada para objetos de arte, sus ideas vienen siendo aplicadas a diferentes artefactos de la cultura material y ha permitido llevar la semiótica de Pierce más allá de los límites de la comunicación tradicional. Su texto tiene una particular concepción sobre la agencia de las cosas que se puede resumir como las formas en que los objetos estimulan respuestas emocionales y son investidos de intencionalidad. La obra de Gell sugiere además que el objeto posee una biografía y que este interactúa con las personas que lo usan o tratan de usarlo o tenerlo.

Para explicar algunas formas rituales, el análisis utiliza algunos conceptos pertenecientes a las teóricas de la comunicación y el lenguaje. De las seis funciones del lenguaje clasificadas por Roman Jakobson, cuatro adquieren relevancia en las dinámicas de los servicios diarios y semanales entre los *boboshanti*: las funciones emotiva, conativa, poética y metalingüística. Los postulados de Jakobson acerca de las funciones del lenguaje constituirán herramientas de análisis para examinar los elementos prosódicos, paralingüísticos y lingüísticos que conforman los actos comunicativos al interior de la experiencia ritual en el EABIC.

Pese a que el modelo jakobsoniano se alinea dentro de las coordenadas de la teoría tradicional de la comunicación, vale la pena también revisar la propuesta semiótica de A.J. Greimas que ha sido percibida como contraria a la comunicacional. Desde la perspectiva de este estudio, el sistema greimasiano se propone más bien como complementario porque lleva el concepto de intención comunicativa que tiene como presupuesto el esquema comunicacional tradicional al de intencionalidad: “de origen fenomenológico como él mismo lo indica– que, sin identificarse al de motivación ni al de finalidad, reúne a los dos y ‘permite concebir así al acto como una tensión que se inscribe entre dos modos de existencia: la virtualidad y la realización” (citado en Latella, p. 456). Esto resulta provechoso porque, así, “Los sujetos comunicantes ya no pueden ser considerados como instancias vacías (de emisor y receptor) sino sujetos (denominados destinador y destinatario respectivamente) dotados de una competencia particular que hace posible la realización de la comunicación” (Latella, p.456-7). En esa línea, este enfoque permite complementar la teoría de la agencia de

los objetos sobre todo cuando se aborda la interacción entre los elementos materiales del ritual y los sacerdotes.

Para el análisis de las interacciones en el contexto ritual, he aprovechado la categoría *framing* de Irving Goffman. Esta puede sintetizarse en la idea por la cual, para intervenir e interactuar en una situación humana, primero la enmarcamos en un cierto paradigma para hacerla inteligible. En la situación ritual, con sus implicancias a nivel semiótico y discursivo, que se desarrollan en este estudio, los sujetos activan estos marcos para participar de las codificadas dinámicas que los involucran e interpelan. Goffman afirma que, aunque solo parcialmente, su concepto de *frame* se parece al de código en lingüística y en teoría de la comunicación; en virtud de lo cual, aquel permite complementar la comprensión de los fenómenos, acciones, movimientos, ademanes y relaciones que se suscitan en las ceremonias *boboshanti*.

Finalmente, cuando se tenga que abordar la cuestión del género para examinar los mandatos sociales en torno a la pureza en el caso femenino, he preferido tomar distancia de aproximaciones teóricas académicas convencionales y buscar categorías epistemológicas más idóneas para el acercamiento que tienen las propias actoras del estudio al respecto. Así, pues, cuando fenomenológicamente se traza una frontera intransitable para mi posición etnográfica, he recurrido al womanismo y a su propuesta de una comprensión de los roles de género decididamente étnica e inclusive africanista. La perspectiva womanista plantea que el feminismo, incluso el afro e interseccional, no solo tiene un alcance limitado para comprender las problemáticas étnico-raciales y culturales sino que además es heredado, producto de una concesión otorgada por el activismo y la academia blancos. En defensa de una postura que emerja de la propia subjetividad de la mujer negra o afrodescendiente, propugna la defensa comunitaria contra el estatus quo blanco y prefiere alzarse desde categorías epistemológicas concebidas como propias antes que convencer de su interseccionalidad al feminismo tradicional.

En esa línea, el womanismo se ha ido forjando como un concepto *ad hoc* a la lucha de mujeres negras. Así, las autoras Katie G. Cannon and Carol B. Duncan

[They] took the initial meaning of womanism and further developed its meaning to define it as form of intangible identity politics developed through a unique set of experiences shared by Black women and girls, an experience heavily influenced, no doubt, by race and racism. (citado en Blackmon, 2008, p. 24)

Pero es Hudson-Weems quien acuña el concepto de *Africana womanism*, el cual empleo para tratar de entender cómo conciben y comprenden las relaciones de género las mujeres *boboshanti* :

Coined by Clenora Hudson-Weems, *Africana Womanism* was the explanation of male/female alliance within the BPP and Rastafarianism. *Africana*, identified the race of the woman being considered and established her cultural identity. Hudson-Weems cited woman as a more appropriate word than female because it speaks only to humanity thereby placing it in a higher realm than all other walks of life (citado en Blackmon, 2008, p. 24-25)

El womanismo africano así entendido ha despertado críticas que han subrayado sobre todo el subyacente esencialismo africano. Cuestionamientos que pueden ser atendibles pero que, más allá de una discusión política desde el ámbito del activismo, no descartan la pertinencia del concepto como herramienta de análisis. Coincido, además, con Blackmon en que, en la medida en que movimientos como *rastafari* se insertan en los esquemas socioculturales de la reivindicación panafricanista es, más bien, válido el *africana womanism* como categoría teórica.

Capítulo 3

Diseño metodológico

3.1 Los problemas metodológicos para el campo

Antes que una declaración de los métodos que he utilizado para esta investigación, he preferido hacer un breve itinerario sobre las dificultades metodológicas que presentó la investigación en un primer momento y cómo logré sortearlas. Este excursión me parece necesario primero porque explica por qué el proyecto empezó en Lima y terminó en Valparaíso y, segundo, porque, devela cómo fui atreviéndome a utilizar metodologías que conocía previamente pero que no había tomado en serio al inicio.

3.1.1 La colina desierta: primera salida exploratoria

Motivado porque solía ver a los hermanos *boboshanti* cerca de mis centros de labores y porque había podido ver de cerca sus rituales más esquivos, salí a buscarlos con un cronograma y una guía de entrevista exploratoria. Quería subir pronto a La Colina en Pachacamac y registrar gráficamente a los bobos y sus actividades en esa casa. Ya estaba planeando qué fin de semana permanecer en el lugar y cuántas veces los visitaría.

Mis pocas conversaciones con Bobo Estuardo, que fue al primero que escribí²², vía *whatsapp* no pudieron advertirme que algo había pasado repentinamente entre la congregación *boboshanti* y que el tipo de investigación que yo quería realizar era materialmente inviable. Cuando me puse en contacto con Bobo Alonso se dibujó un poco más claramente el campo. Nadie estaba viviendo en la casa de La Colina. Él había viajado a Chile dejando cerrado el recinto, con tambores, estandartes, imágenes, fotografías y algunos electrodomésticos. Luego, supe que otro *bobo* tenía copia de la llave pero iba muy eventualmente y solo a limpiar. Era un hermano aún no coronado.

²² Reflexionando por qué inicié así mi investigación me ha parecido entender que me contacté con Estuardo primero por considerarlo desde siempre el mayor entre los *bobos*. Para ese momento, él estaba viviendo en Comas y no frecuentaba mucho Lima centro. En posteriores conversaciones, siempre me ha avisado muy gentilmente que estaba “en provincia” o “fuera de Lima” y que no podía ayudarme mucho con mi investigación, no él directamente. En realidad, como Estuardo no tiene una cuenta personal de Facebook, le escribí primero a su reina, Empress Michelle. Luego de ponerme en contacto con el *bobo* casi nunca más pude contactarme nuevamente con ella de manera directa.

Alonso no me lo dijo en ese momento porque no tenía claro el tiempo de su estadía en Villa Alemana pero se iba a quedar mucho tiempo por ahí. Reticente a creer que el trabajo de campo se estaba complicando, le pedí a Alonso que mantuviéramos contacto vía telefónica. Siempre se tomó la gentileza de enviar extensos mensajes de voz explicándome cómo estaba y preguntándome qué información necesitaba. Lo que él quería proporcionarme era textos de la fe y yo necesitaba antes bien entrevistarlos o eso pensaba en ese momento.

Con la partida del profeta Alonso, los *bobos* que habían estado viviendo en *La colina* también se fueron. El hermano Jairo, nacido en Chile y en ese entonces profeta, volvió a Valparaíso; y el profeta Coco regreso temporalmente a Tacna donde tenía un terreno a las afueras de la ciudad, en el cual estuvo viviendo y dedicándose a la venta de ropa cultural²³. La Colina quedó desierta y con esa constatación el planteamiento metodológico inicial de este estudio empezó un costoso proceso de adaptación a las condiciones del campo.

3.1.2 Los sujetos esquivos: de las limitaciones de la observación participante y la etnografía multisituada

Cuando aún desconocía que nadie estaba habitando La Colina había decidido hacer observación participante y entrevistas a profundidad. Me interesaba cubrir a todos los *bobos* que había en Lima y, aunque sabía que vivían en distintas partes de la ciudad, tenía confianza en que los encontraría congregados en La Colina o en alguna actividad organizada por ellos en cualquier momento²⁴. Concentrado todavía en la etapa más teórica del proyecto, y procurando no preocuparme por el campo hasta tener listo el planteamiento y los objetivos de la investigación, no me angustié todavía demasiado

²³ El negocio de ropa cultural ha sido una constante entre muchos rastas en Lima. Se conoce así a prendas de diseño que tienen alusiones a rastafari y otras veces la cultura negra o a los artistas de reggae. Fue un negocio que emprendió hace varios años Estuardo y que siguieron con altos y bajos varios hermanos. La ropa que vende Coco suele tener alusiones a África y a Zion, aunque me ha aclarado que no es su marca sino que él solo estuvo en la venta.

²⁴ Poco después de la participación en el Congreso de la República, los *bobos*, con Estuardo de gestor, habían organizado un conversatorio en el parque Ramón Castilla de Lince. Varias otras veces, habían organizado *Italadas*, ventas de comida sana y libre de insumos animales en algunos lugares de Magdalena. Después de haber visto su ascenso y organización comunitarias por varios años no podía reconocer, justo cuando estaba desarrollando una investigación, que repentinamente se desperdigarán por ahí y por allá.

por cómo iba a encontrarlos. Tenía claro que lo que debía hacer ya en el campo era una etnografía más tradicional, de convivir con ellos algunos días, de pasar tiempo mientras hacían sus quehaceres laborales, etc.

El problema cuando, como etnógrafos, queremos aplicar observación participante con un grupo pequeño cuyos miembros no viven juntos es que las situaciones de reunión colectiva se vuelven escasas y los plazos de investigación terminan venciendo. Traté de juntar a los *bobos* más de una vez y solo lo conseguí ya cuando había abandonado la metodología participante. Ya estaba para ese momento tratando de llevar a cabo la etnografía multisituada de George Marcus. Me parecía que era lo más factible dado que tenía que seguir a los sujetos del estudio.

Marcus define a esta como una etnografía móvil que se desenvuelve en múltiples lugares para examinar la circulación de los significados culturales, los objetos y las identidades en un espacio-tiempo difusos. Propone 5 modalidades de esta etnografía: 1) seguir a la gente; 2) seguir a las cosas; 3) seguir a la metáfora; 4) seguir a la historia o alegoría; 5) seguir la biografía.

Dentro de este abanico de posibilidades de la etnografía multilocal me propuse la primera de ellas: seguir a los sujetos de estudio. No obstante, no quería descartar todavía utilizar la segunda (el seguimiento de los objetos materiales) pues la parafernalia *boboshanti* es muy rica y la salida exploratoria había mostrado la presencia de elementos de cultura material que tienen relaciones simbólicas e indiciales con los individuos.

Pronto tuve que descartar la metodología de Marcus: era muy difícil seguirle el rastro a los sujetos. Los pocos que quedaban se habían vuelto demasiado itinerantes y cada que podía seguirlos sentí que solo estaba haciendo era tomar notas de sus historias de vida y poco sobre sus narrativas de identidad. El trabajo de campo entró en una etapa crítica y era la segunda vez que ocurría un periodo así en la investigación²⁵. Creí que no se podría avanzar más con un campo así de fragmentado y constaté lo que conceptualmente yo mismo había teorizado sobre los bobos: la idea de movimiento.

²⁵ El primero de ellos había sido la pérdida de bibliografía y algunos escritos iniciales por el robo sufrido a mi computadora personal con toda mi información.

En el marco teórico, discutí algunas categorías con las que los antropólogos han definido al fenómeno *rastafari* global. La particular condición de la orden *boboshanti* me motivó a explorar más una de esas denominaciones, la de movimiento. Cuando redactaba el marco pensaba en ese concepto como una categoría operativa pero me di cuenta que, al menos para la situación local de los *bobos* en el Perú, el término era pertinente. Como organización carecen aún de la estabilidad social que tienen, por ejemplo, en Villa Alemana. Pensaba antes que se trataba de una diferencia cuantitativa en cuanto al tamaño de la congregación, pero comprobé que variables como la solvencia económica, la estabilidad geográfica y la propiedad marcaban diferencias cualitativas en la organización de los *bobos* en Perú con respecto a los que viven en Chile. Ciertamente es que el caso de Villa Alemana, después lo supe, es especial, porque incluso los *elders* de Jamaica reconocen el estatus organizativo al que han llegado en el Sur.

Con el apremio de tener que presentar resultados de campo, encontré una solución parcial en el estudio de los objetos. Ya les había estado haciendo seguimiento, con las limitaciones que el campo me presentaba, y eran lo único tangible que tenía. Decidí hacer análisis de dos elementos que entendía como representativos de la cultura material de los *bobos*: la vestimenta y los instrumentos. Con la casa de La Colina cerrada tuve que recurrir a un archivo personal y de otros hermanos que tenían fotografías y videos de esos tambores. Conseguí que me prestaran algunos turbantes, una túnica y una *cheika* para empezar el estudio de la biografía de esos objetos y, de alguna manera, aunque solo por entrevistas, la relación de tres *bobos* con esos sujetos.

3.2 La etnografía a través de los objetos

Sobre la antropología que estudia la cultura material estaba familiarizado con las ideas de Alfred Gell sobre la agencia de los objetos y con las discusiones teóricas de Daniel Miller sobre la naturaleza de la materialidad. Ambos autores son las puntas de lanza de mi aproximación a los tambores e instrumentos de los *bobos*. A partir de Gell, indago en las relaciones indiciales y de agencia de los tambores sobre los sujetos y sobre la vida social y las ideas de Miller me ayudan a situar la dinámica entre lo inmaterial y material, además de cómo la materialidad está ligada a regímenes específicos, idea que en realidad pertenece a Fred Myers y que Miller discute y amplía.

En este estadio del diseño metodológico ya pretendía no solo hacer biografías de objetos o estudiar su circuito de vida y sus distintos valores sino tratar de indagar a partir de ello en las producciones narrativas sobre lo negro, la ética y la polución de los *boboshantis*. Aquí entraba a tallar la teoría sobre la imaginación de Appadurai a cuyo texto sobre el valor social de las cosas he recurrido.

Entendí que no podía llevar esto a cabo solo desde una ampliación de la teoría de los signos de Pierce. Buscaba articular la etnografía sensorial con el uso de los objetos y explorar de esa manera la materialidad de los mismos y la relación de esa materialidad con los sujetos.

Me había decidido a buscar la forma de entrar en contacto con los objetos y sus insumos y, a partir de ello, tratar de conocer a través de la experiencia sensorial los modos en que los sujetos los aprehenden y adquieren saberes sobre ellos y a partir de ellos.

3.3 La etnografía sensorial

La etnografía sensorial vino después gracias a la sugerencia de la doctora Cánepa. Mi asesor también había observado que para lo que deseaba estudiar –las narrativas de identidad– la aproximación a través de los objetos debía ser solo una puerta de entrada. Limitarme a ellos no me permitiría responder mis preguntas ni lograr mis objetivos de investigación.

En los postulados de Sara Pink encontré lo que estaba necesitando para acercarme a los objetos. Yo los estaba estudiando solo como signos y me estaba perdiendo la riqueza de explorar su materialidad a través de los sentidos, lo cual me parecía muy pertinente. Sin embargo, con el giro hacia una antropología de los sentidos vino una convicción postergada: debía viajar al Congreso Negro en Valparaíso. Por esas fechas, me había llegado la información de los eventos que iban a realizarse entre las diversas casas *rastafari* en Chile y me pareció la oportunidad que estaba esperando para visitar la Villa y llevar a cabo la etnografía sensorial y el estudio de las narrativas de identidad a partir de los objetos.

Ahora bien, en realidad, Pink reúne una serie de iniciativas metodológicas que David Howes ha referido como el ‘giro sensorial’: “an acknowledgment that sensoriality is

fundamental to how we learn about, understand and represent other people's lives is increasingly central to academic and applied practice in the social sciences and humanities" (citado en Pink, 2009, p. 7). En efecto, siguiendo a Pink, este giro pone sobre el tapete las limitaciones de la aproximación verbocéntrica de la antropología y propone el *embodiment* para tratar de sortear la interpretación omnisciente del investigador sobre los fenómenos del campo (2009).

Por contraposición a los métodos convencionales, "doing sensory ethnography entails taking a series of conceptual and practical steps that allow the researcher to rethink both established and new participatory and collaborative ethnographic research techniques in terms of sensory perception, categories, meanings and values, ways of knowing and practices" (Pink, 2009, p.10). Esto es precisamente lo que deseaba realizar: una investigación en que mi reflexividad como etnógrafo estuviese en actividad permanente y donde no impusiera mis categorías, sobre todo las académicas, sin al menos atender a las propias de los individuos del estudio.

Esta búsqueda partía también del supuesto que tendría que comprender saberes y prácticas que no me serían fácilmente accesibles. Precisamente, "la investigación sensorial requiere métodos que sean capaces de captar el más profundo conocimiento que no se puede hablar y, por tanto, es inaccesible a la observación etnográfica y la entrevista" (citado en Pink, 2009 p. 8). Además, los instrumentos metodológicos tradicionales no solo son limitados para eso inenarrable; sabía que en el campo los fenómenos que a mí me llamarían la atención no serían necesariamente los mismos que a los individuos.

En ese orden de cosas, he pretendido también incorporar elementos de la antropología fenomenológica. Tal como la comprenden Katz y Csordas, "el etnógrafo fenomenológico usa tanto su cuerpo como su intelecto como instrumentos de investigación y puede comprender experiencias personales de conceptos culturales que de otra manera serían intraducibles (...)" (citado en Pink, 2006, 43). Desde este punto de vista, el propio cuerpo es la herramienta de investigación etnográfica.

Con todo, tenía dos preocupaciones en el uso de esta metodología. La primera era que nunca la había utilizado y las etnografías consultadas parecían haber diseñado

instrumentos tan idóneos para su campo específico que creía poco pertinente extrapolarlos a la realidad social que iba yo a abordar. La segunda era que, por el deseo de evitar imponer mi subjetividad como pretendidamente objetiva, y la consiguiente crítica al carácter monológico de la escritura etnográfica, sentía que podría perderme en contenido de las ideas no expresadas por vía de los sentidos. Peor aún, que iba a fracasar en transmitir esos contenidos en el proyecto.

Afortunadamente, la etnografía sensorial es un método crítico y holístico. De acuerdo con Pink “no privilegia ningún tipo de data o método de investigación. Por el contrario, está abierta a múltiples formas de conocer y de explorar y reflexionar sobre nuevas rutas del conocimiento²⁶” (2009, p.8). Una de esas formas de conocer es el *reasoning rastafari*.

En una investigación previa había utilizado el *reasoning* o razonamiento para trabajar con un grupo de jóvenes *rastafari* en la ciudad de Ica. Se trataba de un proyecto de menor aliento y, en el caso del proyecto de tesis, me preocupaba que fuese tomado como poco riguroso. Sin embargo, tras entender la naturaleza comprensiva de la etnografía de los sentidos, me animé asumir el *reasoning* no solo como un método válido sino además como un instrumento absolutamente pertinente e idóneo por tratarse de una forma natural de diálogo no jerarquizada del *livity rastafari*.

Binghi Nicolás Pozo, quien también utiliza en su investigación sobre los *nyahbinghi* en Chile el *reasoning* como parte de su marco metodológico, lo resume ilustrativamente:

“El razonamiento es la manera natural de aprender en Rastafari, y para que lo pueda entender el lector, en este contexto de metodologías y técnicas de levantamiento de información, diré que es similar a una entrevista abierta, ya sea individual o grupal, y puede llegar a durar 5 horas o más en el viaje por distintos temas y visiones” (Pozo, 2017, p.48).

Así, pues, el razonamiento y el *embodiment* fenomenológico enmarcados en la aproximación a la experiencia de los otros a través de la vivencia sensorial es el axis del

²⁶ Más aún, Pink arguye que la etnografía de los sentidos no es un método de recojo de información en lo absoluto, y ella rechaza el uso del término “data” en esta propuesta metodológica.

corpus metodológico que llevé a cabo en la investigación que aquí presento. Con estas herramientas, he pretendido hacer lo que plantea Pink como el quid de la metodología sensorial: “the goals of the sensory ethnographer is to seek to know places in other people’s worlds that are similar to the places and ways of knowing os those others” (Pink, 2009, p. 23).

Los temas

Desde una perspectiva sensorial y fenomenológica, ya no hay propiamente data y el derrotero de la investigación en el campo adquiere rutas nuevas de acuerdo a los distintos ejercicios de la memoria y la imaginación, experiencias perceptivas y modos de aprendizaje propios de los sujetos en el campo. Sin embargo, fue posible delinear lo que yo buscaba conocer en torno a las distintas prácticas y saberes de la unidad de análisis:

- 1) Prácticas cotidianas habituales
- 2) Actividades laborales comunes
- 3) Rituales diarios, semanales y esporádicos
- 4) Uso de imágenes sobre lo negro y sobre África
- 5) Relación con la cultura material vinculada con lo negro
- 6) Participación musical comunitaria
- 7) Relación con otras formas musicales negras
- 8) Saliencia léxica ligada a los objetos
- 9) Intervención de extranjerismos a nivel léxico
- 10) Participación en discursos locales sobre lo negro
- 11) Interacción con grupos negros locales
- 12) Conceptos conductuales sobre el sujeto negro
- 13) Uso de la corporalidad negra (gestualidad y vestido)
- 14) Valor funcional y simbólico de instrumentos musicales y colores

Especificación de las fuentes en campo

Luego del contacto inicial con los hermanos *boboshanti* en Lima, tuve como principales acompañantes del proceso sensorial, performativo y fenomenológico²⁷ en el lugar del campo, a Priest Morgan, Priest Flego, Mama Dorreth, Priest Rino, a Priest Rod, a Priest Assam, a Priest Miguel, a Prophet Coco y a Prophet Kike. En ellos fueron las personas

²⁷ He preferido no llamarlo informantes por dos razones. En primer lugar, porque en la propuesta metodológica que me inscribo ya no se utiliza el término información en el sentido tradicional. En segundo lugar, porque lo que atravesé en Villa Alemana fue más bien una experiencia vital consciente antes que un recojo de saberes y prácticas.

con quienes más conviví y cuya vida cotidiana tuve mayor acceso. Hubo tantos otros hermanos *boboshanti* que con quienes no interactuaba diariamente pero que estuvieron involucrados como actores activos en este proceso; mención especial merecen Priest Daniel, Priest Anthony, Priest Igo, Prophet Damian, Priest Jairo, Priest Luis, Priest Gio. Asimismo, fueron actores relevantes las hermanas que solían pasar horas con sus pequeños en la casa donde desarrollé principalmente la investigación; ellas son Empress Jessie, Empress Tamara, Empress Andrea, Empress María, entre otras.

Lugar de trabajo

En ese sentido, la investigación fundamentalmente se desarrolla en el Congreso Negro Internacional Etíope Africano, en la comuna de Villa Alemana, en Valparaíso, quinta región, Chile, He denominado a esta como la segunda etapa del trabajo de campo.

El contexto de la visita de campo a Villa Alemana se dio en un intervalo que ocupa dos momentos. Estos dos momentos coincidieron con la víspera y el desarrollo de dos eventos que involucraron a muchos y muchas *rastafari* en Chile: uno fue un festival musical y cultural que lleva por nombre RALAK (Rastafari Art, Livity & Kulture) y el otro fue la Cumbre Global Rastafari, que fue una convención internacional con sede en Santiago de Chile y en Valparaíso. Ambos eventos se llevaron a cabo durante las dos últimas semanas de febrero del 2017 y convocaron a *rastafaris* de varios países de Latinoamérica, EEUU el Caribe. Villa Alemana fue parte de esta reunión. Estuve casi cuatro semanas en el lugar, con algunos días de ausencia o alternancia entre Valparaíso y Santiago al final de mi estancia en Chile.

“Miren hacia África, donde un rey negro será coronado, porque el tiempo de la liberación está cerca”. Marcus Garvey

Capítulo 4

Espacio

4.1 El Congreso Negro Internacional Etíope Africano

Yo: Hermano, ayúdame a entender mejor qué es el Congreso Negro.

Priest Rino: Como todo congreso, el Congreso Negro Internacional Etíope Africano es una agrupación de personas con fines en común. El Congreso se levantó con fecha oficial un 1° de marzo de 1958. Emmanuel venía agitando mucho tiempo antes con los trabajos. Organización y centralización dice Garvey y dice Selassie: deben venir de manera correcta todos juntos. O sea, centralizar a toda la gente negra en la diáspora. Lo que el Congreso tiene como principal objetivo es llegar a la Libertad, a la Redención y la Repatriación, cada uno a su propio árbol de higo. El Congreso se levanta para congregar a toda la gente para unificarse alrededor de una identidad. Emmanuel trajo la oficialidad, una constitución, estandartes, valores de la nación. Cuando comenzó el congreso era nacional. Después, la gloria de Far I se hizo conocida en otros lugares. Ahí se abrió y se pudo hacer internacionalmente. Hablamos básicamente de los mismos valores y propósitos de la UNIA²⁸. (2017)

²⁸ La Universal Negro Improvement Association (UNIA) es la organización fundada por Marcus Garvey en Jamaica en 1914. Esta forma de definir el Congreso empezando por explicar que es una organización que reúne personas con fines comunes la he oído toda vez que he preguntado lo mismo. A partir de esa definición, los hermanos *boboshanti* suelen empezar a articular qué significa y a narrar una breve historia del Congreso a la par que explican la simbología de sus hitos.

4.1.1 Reverencia

Llegué casi de madrugada al aeropuerto de Santiago de Chile e intenté comunicarme con alguno de los hermanos *bobo* con quienes había coordinado mi llegada. No recibí respuesta hasta más de una hora después. Mientras intentaba no perder la conexión a internet para seguir insistiendo en la comunicación con los *bobos*, me sorprendió el número de migrantes haitianos al país. Parecían los visitantes más numerosos del aeropuerto y no pude dejar de pensar en el viaje que había hecho de adolescente a Chile²⁹. El inocente pensamiento de que estaba felizmente rodeado de afrodescendientes se desvaneció naturalmente al pensar en sus factores de expulsión migratorios y en la dura realidad laboral con la que esperaban mejorar su expectativa de vida.

Entre conversaciones de creole haitiano y ofertas de movilidad en van a algún hotel, recibí un mensaje de un hermano *nyanbinghi* en Lima que se había puesto en contacto para que me fueran a recoger al aeropuerto pero cuatro horas más tarde: unos hermanos *binghi* irían a recoger a algunos ancianos que estaban llegando de Estados Unidos³⁰. Me emocionaba ser parte del comité de bienvenida de los hermanos de Carolina del Norte, los primeros *rastafari* de lengua no hispana que conocería en persona, pero irme con ellos me llevaría más adentro en la ciudad de Santiago y me urgía llegar a Valparaíso, donde los bobos: ya era madrugada de *Sabbath*, y yo había ido justamente a observar eso.

Finalmente, conecté³¹ con Bobo Rino y decidí tomar una van directamente a Valparaíso pese a que algunos hermanos *bobo* que estaban junto a Rino en ese momento me aconsejaban esperar a la luz del día. Villa Alemana es un asentamiento humano en la periferia de Valparaíso y no es lo más seguro llegar a esas horas, más aún, sin conocer el lugar, pero tenía confianza en que llegaría bien guiado.

²⁹ Chile, en el imaginario de mi padre, y en el mío, me pareció, era un país lleno de gente “blanca”. La presencia de haitianos, panameños y venezolanos sería una constante en las pocas ocasiones en que salí a los centros de ciudad.

³⁰ Después, entendí que solo era el anciano Ras Sila, su familia, y los *rastas* organizadores del Ralak

³¹ Este trabajo utiliza constantemente formas verbales, sustantivas y adjetivas propias de los *rastafari*. Estas son explicadas cuando el contexto sea insuficiente para arrojar luz sobre su carga semántica.

Después de algunas idas y venidas en unas calles afirmadas y empinadas, reconocí la puerta del Congreso que había visto en fotografías. *Sabatical*³², envuelto en una frazada, *priest* Rino salió a mi encuentro. La noche dejaba ver los colores rojo, oro y verde del arco que encabeza la empalizada que rodea el Congreso. El *priest* me indicó que dejase mis cosas dentro de un pequeño cuarto a la entrada y que haríamos una *reverence* mirando al Este, que en el Congreso se hace eso para que el Negus bendiga nuestras entradas y salidas, que es señal de respeto, que siempre lo haga cuando entre y salga, que las bolsas y equipajes se dejan a un lado o en la guardia: ni bien entraba al Congreso era instruido en el orden.

La *reverence* orientada al Este, de un lado, me situó en la ubicación de los puntos cardinales, lo cual, sabía, era crucial para ciertas prácticas dentro del Congreso. De otro, me devolvió a una experiencia que no tenía hace tiempo³³. A despecho de lo que pensé y de lo que otros hermanos no *boboshanti* experimentan en la *reverence* me sentí a gusto practicándola en esa primera ocasión.

Como *rastafari*, el significado espiritual y simbólico del Este³⁴ tiene una especial relevancia pero la cotidianidad de las prácticas en función del Este sería algo totalmente nuevo. Incluso, a pesar de mi prudencia, hubo ocasiones en que, con gentil firmeza, me advirtieron que no estaba bien “orientado” en función del Este. Para *boboshanti* el Este, el punto donde se encuentra el continente africano con respecto al hemisferio en que vivimos, el lugar del que venimos y el destino de la repatriación, no funciona solo como lugar simbólico hacia el cual debe uno dirigirse para elevar las *praises*. Es además un espacio de donde proviene una fortaleza espiritual que se debe saber respetar y canalizar a través de ciertas prácticas de la corporalidad. Como se verá, la práctica de la reverencia constituye un ritual cotidiano tanto personal como comunitario entre los *boboshanti* y es el acto ritual más recurrente en su vida.

³² Es decir, en lo exterior, vestido de blanco

³³ Cuando se alzaron los primeros rastafaris en Perú, en un tiempo en que no había *nyahbinghis* ni *boboshantis*, dirigían su oración y cánticos hacia el Este. El estricto cumplimiento de esa tradición la guardan solo celosamente los *boboshanti*.

³⁴ Como se verá más adelante, las simbologías relacionados a lo topográfico no solo se construyen en función de los puntos cardinales sino también de la dicotomía de lo celestial y lo terrenal.

4.1.2 Casa de guardia

La Casa de guardia fue el primer recinto al que ingresé la madrugada que arribé al Congreso Negro. Antes de llegar, imaginé el sitio como una portería; en realidad, en la trastienda hay algunas camas y camarotes donde descansan³⁵ el sacerdote que está de guardia y, eventualmente, algunos hermanos más. Desde un punto de vista administrativo, la casa de guardia -un recinto de madera de unos dos por dos metros cuadrados- guarda el *thunder* con que se ofician los *Roll call* y *Psalm reading*, los cuadernos donde se registran los nombres de hermanos, hermanas, niños y niñas del Congreso³⁶, y documentos prácticos como recibos de agua, luz e internet.

Mi experiencia con los hermanos *boboshanti*, me llevó a familiarizarme con un significado más holístico del concepto de administrar, es un término vinculado siempre a lo sacerdotal también. Precisamente, en la casa de guardia, donde se turnan para dicha función los sacerdotes -cuyo ministerio radica en la administración del altar- se administran las mencionadas acciones relacionadas con el exterior, propias del ala parlamentaria de los *boboshanti*, vale decir, como organización³⁷. Por otra parte, el *priest* a cargo de la guardia es quien administra, podríamos decir, la seguridad de la congregación pues él recibe a quien ingrese por la puerta del Congreso y lo acompaña en la *reverence*.

Con los días, fui entendiendo que la casa de guardia es acaso el lugar alrededor del cual ocurre la mayor densidad ritual del Congreso, el espacio que la rodea es el lugar donde se elevan las alabanzas tanto en *Roll Call* como en *Psalm Reading*, los dos rituales que rigen el día en la vida. Temprano, en la mañana, cuando aún es oscuro, los *bobo* se disponen en línea al *Roll Call*; lo mismo pasa en los tres momentos del día en

³⁵ En el Congreso no utilizan la expresión *irse a dormir* sino *irse a descansar*. Entienden que como dice el salmo: “no dormita ni duerme el guardián de Israel” y prefieren usar el término descanso en alusión al día de descanso que es el Sábado.

³⁶ Este es el cuaderno oficial que se utiliza para el pasado de lista -precisamente, por eso se llama *roll call*-. Tuve acceso a verlo una vez y me ha ayudado a recordar a tantos hermanos y hermanas que vi algunas pocas veces.

³⁷ Para la observancia y cobro de los pagos por consumo de servicios hay un hermano que naturalmente se encarga hace tiempo. En la casa de guardia he visto solo los recibos. Los cobros pueden efectuarse en cualquier parte del Congreso mientras no haya alguna alabanza, por ejemplo, un salm Reading.

que se ofician lecturas de salmos. Esa línea se dispone siempre de espaldas a la puerta de ingreso de la Casa de Guardia y frente al Este.

En efecto, el espacio entre la puerta de ingreso y la casa de guardia es el de mayor tránsito en el Congreso a la vez que el de mayor elevación de cánticos y oraciones. Así, pues, es un lugar de tránsito muy cotidiano que es sacralizado constantemente. Durante la mañana, los hermanos que viven en el Congreso van saliendo a su faena diaria para vender alimentos veganos en la calle; durante el día, hermanas y hermanos ingresan y salen de compras, hermanas llegan con sus niños, etc. De mañana, a mediodía y al sellar el día, el espacio activa su sacralidad, la congregación de hermanos participantes viste sus túnicas y quienes no están participando muestran su respeto haciendo una corta *reverence* y no transitando por donde se encuentra la congregación.

Si es necesario salir, se utiliza la puerta lateral que, en realidad, está al Este pero más alejada de la Casa de Guardia. Esta es una puerta que se usa con menor frecuencia y para actividades prácticas, como sacar la basura, ingresar materiales de construcción o de industria. Llevando ya días en el Congreso, tuve ocasión de salir por esa puerta y tuve que volver porque también debía haber hecho una *reverence*. En el Congreso y en la vida de los *bobos*, entrar y salir implica un orden que no es solo un ritual público sino una forma en que el yo se conduce en todo tiempo. Cuando volví al Congreso, luego de algunos días de ausencia, me tocó instruir a algunos hermanos no *boboshanti* en el ejercicio de la reverencia. Esta función particular con otros hermanos *rastafari* en suelo *boboshanti* me emplazó en un rol que sentí ambiguo: ¿era un hermano *nyahbinghi* mostrando a otros *binghi* cómo es la manera *bobo*?

Esta inquietud no solo surgía cuando interactuaba con otros *nyahbinghi* en el contexto del Congreso Negro. Me pasó casi siempre al inicio de los *Psalm reading*. La etnografía sensorial me compelió a la participación más plena que podía pero eran inevitables los momentos en que me sentía performando más en el sentido de puesta pública. Tuvieron que pasar varios días para que la *reverence* y el *Psalm reading* se volviese algo tan cotidiano que no despertase esa inquietud de estar ejecutando una práctica ajena. Fue esa una de las revelaciones de la experiencia que me mostraron que el *livity boboshanti* radica, en gran medida, en el orden diario traducido en un habitus. Formas

que observaba años atrás en hermanos *boboshanti* en Lima y que había sentido un tanto impostadas se volvieron más claramente percepciones y acciones que también yo iba interiorizando. Había bastado poco más de una semana. En alguna medida, había incorporado una experiencia que, por continuo proceso de vivir en el sistema de disposiciones del Congreso, le confería naturalidad a mis prácticas privadas y públicas.

De un lado, sentí que había logrado parcialmente una pretensión que dudé todo el tiempo cuando, antes de llegar a la Villa, releía a Pink: introducirse en el modo en que los otros aprenden y sienten su mundo. Durante todo el día, vivía en función de un cierto aprendizaje, control y apropiación del orden *boboshanti*. Prácticamente, no tenía otras prácticas alimenticias ni de higiene ni de desplazamiento que no fueran las dispuestas en el Congreso. En largas horas del día, me parecía olvidar mi rol de etnógrafo y empecé a temer que no estuviese escribiendo suficientes notas o haciendo preguntas suficientemente estructuradas. Casi cómicamente, cuando me percataba teóricamente de algunas prácticas, y recordaba, por ejemplo a Bordieu, sentía que recuperaba mi papel de etnógrafo. Me había preocupado en no involucrarme demasiado y ver a mis hermanos *bobo* solo con anteojos de antropólogo que no me había imaginado en el escenario contrario, en que olvidaría que estaba como etnógrafo en el Congreso.

Pensé que si en una semana podía ocurrir eso, alguien que se propusiera con voluntad y fervor a seguir el orden, en un mes, habría adquirido esa historia hecha cuerpo que alude Bordieu cuando se refiere a la interiorización de la exterioridad. Cuanto menos podía, en los momentos de redactar las notas de campo, concebir cierta interpretación teórica; no obstante, a ratos, lo que echaba de menos era mi entendimiento como *rastafari nyahbinghi* de esas prácticas. Cuando, con motivo de la Cumbre, salí del Congreso *boboshanti* y acampé con los hermanos *nyahbinghi*, tuve un aprendizaje personal sobre lo que los *rastafari* denominamos como *livity*³⁸. El cumplícierto cabal

³⁸ *Livity* es un vocablo del *Iyaric* producido en Jamaica que puede traducirse como modo de vida u orden de vida. En realidad, los *boboshanti* usan poco el *Ayaric*, que es una producción más de uso común entre los *nyahbinghi* y entre hermanos y hermanas *rastafari* en general. En la isla de Jamaica, por la difusión de la cultura *rastafari*, la gente de a pie conoce y utiliza algunos términos ayáricos. Precisamente, uno de esos términos extendidos es *Livity*. Binghi Nicolás Pozo dice sobre el concepto: “es una palabra Rasta que hace referencia al estilo de vida, a la manera de vivir teocéntrica donde JAH está presente en cada aspecto y decisión.

del *livity* ocurre comunitariamente. Son, si se quiere, nuestras propias estructuras estructuradas estructurantes las que permiten la fluidez del estilo de vida. Esa fuerza comunitaria de los *boboshanti* ha hecho más prolija su forma de resistencia a las dificultades de enfrentarse diariamente al sistema social, político y económico. Con los resultados de tal receta, no me sorprendieron algunas interacciones que hubo entre *nyahbinghis* y *boboshantis* en la Cumbre en Pirque³⁹.

De hecho, el modo de comprender el concepto de *Livity*, aunque de seguro no explícitamente, ha de ser uno de los puntos más gravitantes para entender el orden *boboshanti* y el orden *nyahbinghi*. Distinguibles quizá únicamente por la parafernalia exterior, la mirada externa confina a los *bobos* a una exotización de grado mayor que a los *nyahbinghi*: los primeros confundidos por el ciudadano de a pie entre los clichés de la secta o los talibanes; los segundos, entre artesanos de playa y seguidores de una moda⁴⁰. En mi esfuerzo por comprender justamente los modos en que los *bobo* aprehenden sus propios saberes y prácticas, fui explicitando mis propios modos de entender saberes y prácticas similares o análogos. Por ejemplo, en el ingreso a un espacio sacralizado, los *rastafari* exhibimos performativamente el respeto correspondiente⁴¹. La diferencia radica en la codificación alrededor de la reverencia. Los *nyahbinghi* se despojarán de sus bienes materiales (celulares, llaves, billeteras), inclinarán un poco la cabeza y, algunos, pondrán la mano sobre el corazón; los *boboshanti* pondrán todos a un lado sus bienes, se dispondrán hacia el Este,

Dentro del *livity Rastafari* encontramos opciones en cuanto a la alimentación, al uso del pelo natural o *dreadlocks*, en cuanto a la manera de vestir para los hombres y las mujeres, y en cuanto a tradiciones como la *obersvancia del Sabbath*" (2017, p. 152).

³⁹ La interacción entre los *boboshanti* y otros hermanos *rastafari* se acota en momentos importantes que sirven para dar cuenta de la particularidad identitaria de los *bobos*, pero además es un punto neurálgico cada vez que aparece en el presente estudio porque manifiesta también mis intentos como etnógrafo de comprender cómo otros comprenden sus realidades —como diría Pink— y de cómo negocio mi rol de antropólogo en campo con el de *rastafari nyahbinghi*. Sin duda, dos temas representativos sobre este asunto son los relacionados con el espacio —especialmente, en los de alabanza— y la simbología cromática.

⁴⁰ Tanto a nivel de órdenes como individualmente, los *rastafari* suelen dirigir cierto esfuerzo a tratar de desmentir los lugares comunes que se manejan popularmente.

⁴¹ Acerca de esta cuestión que, en este capítulo gira en torno a la dimensión espacial, también se tratará en el capítulo seis cuando se explique las reverencias en el Tabernáculo *boboshanti*.

designarán a quien hará la *reverence*, dispondrán sus manos ‘haciendo la señal de la trinidad’⁴² y elevarán una oración como reverencia.

Este cuidado por las formas en que el cuerpo se dispone, sobre todo manos y cabeza, además de la orientación hacia el Este, es una característica del *livity boboshanti* que se manifiesta en muchísimos momentos de la cotidianidad personal y de la ritualidad pública. Los *bobo* hacen *reverence* frente a la guardia al ingresar a La Oficina, lo mismo que en distintos momentos del día: al entrar a la ducha, al ingresar por primera vez a la Cocina Universal, antes de irse a descansar⁴³, etc. Cuando se inicia el *Psalm Reading* y no se está participando es común, desde el lugar en que uno se encuentre y así no esté participando de ese servicio, hacer una pequeña *reverence* hacia el Este⁴⁴. La *reverence* del mediodía es especial porque es de cuerpo tendido y extendido, con la trinidad entre las manos dispuestas a la altura de la cabeza⁴⁵: una vez terminado el *Psalm reading* de mitad del día, se debe buscar un lugar para realizar esa reverencia.

Si la *reverence* es una oración en que el yo se dirige a la divinidad, la bendición es una plegaria que convoca la acción de la divinidad sobre el espacio y sobre los sujetos. Dentro del marco de la tradición judeocristiana, la bendición resulta un concepto familiar que Douglas atiende en su clásico *Pureza y Peligro*. En un sentido amplio, la bendición asegura el éxito de una empresa, garantiza la salud y prosperidad de una familia o comunidad: “La obra de Dios, por medio de la bendición, es esencialmente la creación del orden, gracias al cual prosperan los negocios humanos (...) Cuando se niega la bendición y se desencadena el poder de la maldición surge la esterilidad, la peste, la confusión” (1973: 72).

Siguiendo esta línea de análisis, en lo que respecta al espacio, la bendición también está vinculada a la *reverencia*. Cumplir con ella asegura las bendiciones que recaen

⁴² Esta señal de la Trinidad, también conocida como la Estrella de David, también es práctica común en los *nyahbinghi*, solo que no está tan normalizada y no se emplea en cada ingreso a un área, porque no existe la práctica constante de hacer reverencias para entrar a los espacios –sí a las personas–, salvo el Tabernáculo.

⁴³ Alguna vez, dudé si un hermano se había quedado dormido o seguía haciendo su *reverence* antes descansar, pues la estaba haciendo hincado sobre su catre con las manos en trinidad y su frente sobre el colchón.

⁴⁴ Sobre la particularidad de las *reverence* en los servicios, revisar el capítulo seis.

⁴⁵ Ver imagen en la página web del proyecto en la sección correspondiente a Ritual

sobre los espacios sagrados⁴⁶. Hay una correspondencia cíclica entre la primera y la segunda, la acción de una asegura la otra y viceversa. Si el lugar no fuese un lugar sagrado o bendito no cabría reverenciarlo; si no se reverencia el lugar se desmerece su sacralidad o carácter bendito. Los *bobos* tienen algunos momentos en los que el acto de bendecir –ejecutado por los sacerdotes– están más o menos codificados, aunque reciban nombres distintos. Así, por ejemplo, sellar los alimentos antes de servirlos, sellar los productos alimenticios antes de salir a venderlos, o dedicar a los niños⁴⁷ son momentos en los que el sacerdote y/o la congregación es vehículo de la bendición divina⁴⁸.

Albergando un aura sacralizada, los hermanos⁴⁹ que transitan el espacio circundante a la Casa de guardia se disponen casi siempre con su túnica⁵⁰ salvo cuando hay que limpiar el área, por ejemplo⁵¹. Cierta normalización del vestido es extensible a los

⁴⁶ La cuestión de la observancia y la bendición serán desarrollados más adelante en este capítulo a propósito de una reflexión sobre el concepto *rastafari* de *Livity*.

⁴⁷ La *dedicación* de los niños es una ceremonia dentro del Servicio de sábado que se oficia una vez al año. He *sobreentendido* que en ella, se *bendice* a los niños menores de tres años, aunque se puede *bendecir* a otros mayores. Funge como una presentación en sociedad tanto a la congregación como a Dios. No he oído a los *bobos* utilizar otro término que el de dedicación para esta ceremonia particular. Vincularlo al acto de las bendiciones es parte del análisis de este estudio. Acoto que entre los *nyahbinghi* hay una ceremonia que me ha parecido, en cierto sentido, más o menos similar que se suele llamar *santificación* de los niños.

⁴⁸ Si la bendición se entiende no como el poder que detenta por sí mismo el sacerdote sino en tanto vehículo de la divinidad, el caso de *boboshanti* en particular es interesante por la forma en que se considera al ejecutante de la bendición. En esta orden, especialmente, se destaca el concepto del hombre y la mujer negros como dioses y diosas. En mi opinión, este es un concepto de larga data que, en la modernidad y para el caso que nos atañe, se puede rastrear desde el discurso garveísta, pasando por el concepto de *YoyYo* hasta la tradición mesiánica instaurada por Emmanuel. En este punto, cabe anotar que esta condición especial de divinidad en la tierra no solo dota de un estatus significativamente diferente a un *rastafari* respecto de cómo se concibe la dicotomía divinidad-creatura en la tradición cristiana sino que además emplaza a la divinidad dentro del propio individuo y no en una dimensión supraterrrenal. Esta concepción, fuente de la que bebe el discurso de lo negro como un tipo de *ethos*, será desarrollado en el capítulo sobre ritualidad.

⁴⁹ El turbante se mantiene todo el tiempo, pero para evitar que la túnica se deteriore o ensucie, se prefiere usar pantalones, sandalias y camisetitas o camisas (siempre dentro de los pantalones) para llevar a cabo labores de limpieza. Por su parte, las hermanas mantienen su vestido, lo mismo que su caída, en todo tiempo.

⁵⁰ Durante *Roll call* y *Salm reading* la túnica es obligatoria porque es la forma de presentarse ante *Negus* y se concibe como la forma plena de vestimenta del antiguo hombre negro.

⁵¹ Los *boboshanti* tienen varios ritos de limpieza en casi todas las esferas de su vida diaria. Algunos de estos ritos tienen manifestación física (por ejemplo, en el cuidado e higiene personal), pero todos tienen una simbolización codificada entre los miembros de la

visitantes que no llevan turbante ni túnica, y no solo en los momentos rituales frente a la Casa de guardia. En una ocasión, *Priest Igo*, un instante antes de encabezar un *Psalm Reading*, mientras coordinaba el orden de los salmos con los hermanos que iban a participar, señaló mi camisa fuera de los pantalones. Atendiendo a su observación y metiéndome la camisa, comprendí esa usanza de los *bobos* de llevar la camiseta dentro: si hay que estar pendiente de ponerse la camisa adentro de los pantalones, pues lo más simple es llevarla dentro siempre. Los *bobo* se refieren a esto como también parte del orden que legó Emmanuel. Lo mismo pasa con la camisa perfectamente abotonada hasta el cuello. Todo ello aun cuando no se tiene la túnica como sobretodo⁵².



congregación. El capítulo siguiente abordará más extenso el asunto de la purificación y sus prácticas.

⁵² En mi subida al Complejo *nyahbinghi* en Pirque, Santiago de Chile, algunos hermanos *nyahbinghi* bromeaban con que me había quedado la costumbre de la camisa abotonada hasta arriba debido a mi estancia con los hermanos *bobo*.

4.1.3 Liga de emperatrices

Frente a la Casa de guardia se ubica una habitación que se suele denominar solo como la Liga⁵³. Es una habitación pequeña donde se concentra la Liga de Emperatrices, organización que, teóricamente, es independiente al Congreso y que conforman las mujeres *boboshanti* de la congregación. Al igual que en el caso del Congreso Negro en Chile, la Liga en este país funciona como oficina de la Liga central ubicada en Bull Bay, Jamaica⁵⁴.

Técnicamente, el recinto alberga a la reunión de las hermanas. Tiene capacidad para hospedar a alguna: hay incluso una cama; sin embargo, está más bien diseñado como un lugar para que se congreguen. Con todo, la mayoría de veces no están ahí y el lugar se utiliza antes bien para guardar los bultos o carteras con que las hermanas han llegado ese día al Congreso y algunos documentos culturales⁵⁵ de estancia permanente. Cuando tienen libertad⁵⁶, las hermanas suelen pasar el tiempo en la sala de estar, por lo que durante el día, este se convierte en un espacio predominantemente femenino. Al subir la noche, por el contrario, la sala suele estar colmada de hermanos –tanto solteros como con reina– que llegan a compartir un momento luego de la jornada de trabajo⁵⁷.

⁵³ Los *nyahbinghi* le diríamos el cuartel de reinas. No obstante, el término aquí Liga puede aludir solo al recinto como también a la congregación de hermanas.

⁵⁴ Fundada por el mismo Emmanuel en 1981, su nombre completo es La liga de libertad y Liberación de la Mujer.

⁵⁵ Entre los *rastafari* en general y entre los *boboshanti* en particular, existe varias expresiones que contienen el término cultura. Cuando se alude a, por ejemplo, documentos culturales se puede estar refiriendo a textos sobre la fe o relacionados con la práctica de vida *rastafari* o historia de pueblos africanos o afrodescendientes. Así también, hay expresiones análogas como “ropa cultural”, “dar cultura”, “defender la cultura”, etc. Cada una de estas expresiones puede adquirir sentidos más específicos en contextos semánticos particulares. La ropa cultural para los *boboshanti* indudablemente alude a la túnica y el turbante, y a la caída y el vestido; en *rastafaris* de otras órdenes, la expresión puede implicar mayor apertura; por ejemplo, ropa urbana que tiene símbolos o colores *rastafari*. “Dar cultura” es un poco más complejo. Puede relacionarse con explicar a un tercero sobre alguna práctica de vida *rastafari* o puede ser, como veremos en el capítulo 6, una expresión que denomina una parte vital del *Service de Sabbath*.

⁵⁶ Sobre este concepto y sus implicancias con el espacio, desarrollaré en extenso en el capítulo sobre la Purificación

⁵⁷ Naturalmente, hay noches con menos afluencia pues son pocos los hermanos que viven permanentemente en el mismo Congreso; en él residen sobre todo los profetas y sacerdotes solteros. Por la noches, algunos, también, prefieren solo saludar y pasar más raudamente a su

Fue en esos mediodías y tardes en que el sol pegaba fuerte fuera de la casa sobre La Colina en que pasé algunas horas razonando con las hermanas y la *mamma* Dorrett. En medio de los juegos y correteos de los niños y niñas, aquellas hermanas, algunas de ellas gestantes, compartían entre sí la vida cotidiana de mujeres *boboshanti*. Presencé con inicial pudor esas conversaciones entre jóvenes mujeres *rastafari* que llevan una vida dedicada a la congregación, a sus esposos y sus hijos e hijas. Sus edades oscilan entre los 25 y los casi 40 años y me sorprendía cada día la aparente ausencia del mundo exterior en sus vidas. Esa idea me asaltó los primeros días porque pensaba que mi acercamiento tenía una lectura demasiado omnisciente de sus vidas. Me sentía apocado pues, aunque conocía las reverencias con las cuales tratar a la hermanas, no estaba acostumbrado a estar rodeado de ellas.

Con los días, mi soltura⁵⁸ fue mayor pero sobre todo valoré acceder a conversaciones más personales que les daban mayor agencia enunciativa sobre sus propias experiencias de vida. Aunque todas parecían habituadas a la vida en el Congreso, su tiempo en el orden *boboshanti* variaba, lo mismo que sus historias de vida.

Una de las hermanas con quien tuve oportunidad de conversar más largamente fue Empress Tamara. Con avanzado tiempo de gestación, la hermana, dentro de las posibilidades que le daba su gravidez⁵⁹, andaba a sus anchas en el Congreso. Llegada de Argentina, donde hay tres hermanos coronados, y con solo veinticinco años, vivía ya cuatro años entre la congregación.

Yo: Entonces, usted ya conocía el orden desde antes de llegar aquí, hermana.

pieza. En el espacio de la sala compartí con hermanos y hermanas las conversaciones más largas durante mi estancia en el Congreso.

⁵⁸ Fui superando mi timidez inicial también porque empecé un casual papel de intérprete. Con la presencia permanente de Mama Dorreth en la casa, y ante la necesidad de comunicarse con ella por parte de las hermanas que no hablaban inglés, pude acceder a un cierto estatus lingüístico que me confirió personalmente mayor confianza y que me permitió ser de utilidad. Fue un aporte para la investigación y a la par lo sentí como una mínima retribución a mi intromisión en ese círculo femenino.

⁵⁹ El tema de la libertad de entrada y movimiento en La Colina merece mayor desarrollo en el capítulo seis. Huelga decir aquí que, durante el embarazo, las mujeres gozan de plena libertad en el complejo, lo mismo que en el Tabernáculo y en el marco de los otros servicios no sabaticales.

Empress Tamara: Sí, Entonces, yo ahí [en Argentina] empecé a aprender y bueno me hablaron de aquí, me hablaron de Jamaica obviamente, primero, y de aquí. Así que dije: yo tengo que moverme y decidí moverme. Empecé a trabajar y estuve trabajando un tiempo en el mundo en un lugar que me ayudó a ahorrar, porque yo necesitaba ahorrar y con los otros trabajos era como muy lento, entonces empecé a trabajar, trabajé unos meses y con esa plata... me vine. Y aquí empecé, y sí, al principio, igual no fue fácil, fue guerreado porque yo estaba sola. Tenía que trabajar, sustentarme, guardar, tener para la jornada que eran quince días en la casa. Pero aquí me ayudaron un montón las hermanas ¡Oh! Recibí ayuda de todos. Todos me apoyaron. Todos me brindaron su casa para que yo estuviera. Bueno y después, ya, al hermano lo conocí aquí, pero a él yo lo conocí un tiempo, y él después se fue a Jamaica. Y él estuvo seis meses allá. Recién cuando él volvió, después de siete meses nos casamos (...) Aquí hay como un proceso en lo que es como el matrimonio. Por ejemplo, igual King Emmanuel recomienda que el hombre está recién preparado a los veinticuatro años recién para casarse y la mujer a los veintiuno. A partir de los veintiún años, la mujer tiene como la madurez para eso. Y ahí, claro, bueno, estuvimos un tiempo (...) Cuando uno está soltero, por así decirlo, uno es príncipe y princesa. Entonces, estuvimos conociéndonos, así un tiempo. Obviamente, sin uno tener contacto.

Me sorprendieron varias cosas. Nuevamente, el orden no estaba escrito. En otro momento, la hermana me dijo:

- “Eso, ud. seguro no lo ha leído”.

En el día a día, la hermana había aprendido a convertirse en una mujer *boboshanti*, había pasado por ese *nacer de nuevo* del que hablan los sacerdotes. Sobre todo, me sorprendió la decisión de una joven de veintiún años de dejar su familia y el país en que había nacido para ir al Congreso Negro en Chile. Mientras la oía pensaba: estos hermanos y hermanas sí que son *rastas*. Lógicamente, registrando y repasando las notas de campo, hubo tiempo de pensar en las lógicas culturales que habían llevado a esta joven mujer nacida en Argentina a la construcción de una identidad en torno a las prácticas y discursos de los *rastafari* y *boboshanti* con tal fuerza. Era una de esas

ocasiones en que el etnógrafo y el hermano *rastafari* jugaban a yuxtaponerse. Sentí su testimonio muy valioso para la investigación a la vez que me regocijé de estar entre hermanos y hermanas *rastafari* de tal convicción de vida.

En esa sala, durante mi estancia en La Colina, también solían estar algunas horas las hermanas Andrea, Fernanda, Katherine –líder de la Liga–, y Empress Dorrett. Es preciso enfatizar que aquellas eran las hermanas que yo vi en la sala, porque la dinámica cambiaba conforme avanzaban sus jornadas menstruales y, en otro momento, cuando, por ejemplo, yo había marchado para la Cumbre en Pirque, las emperatrices que se desplazaban por ese lugar del complejo eran ya otras. De cuando en cuando, tuve ocasión de ver y dejar de ver hermanas que salían e ingresaban a su período de purificación⁶⁰. Las hermanas que tenían más soltura eran las que se hallaban en cinta.

Me fue difícil reconocer cuántas hermanas se hallaban gestando salvo en los casos de avanzada gravidez o en los que por una u otra razón era sabido por mí, pero fue claro que, salvo ellas, las demás debían organizar sus actividades y tiempos alrededor de sus jornadas⁶¹ y anticipar situaciones –como el encargo de los niños, la ejecución de actividades de La Liga, el recojo de encargos, la recolección de un dinero, etc.– que pudieran necesitar de ellas antes de que empiece su tiempo de purificación. La agencia de las mujeres *boboshanti* sobre las implicancias de este lapso de tiempo en particular tendrá ocasión de desarrollarse más adelante. En general, el tema de la agencia de las hermanas en ciertas prácticas y actividades es un punto interesante que cabe destacar. Algunos sacerdotes me han referido, en sus términos, que esta autonomía de las hermanas es la manifestación de su propia búsqueda de libertad y el desarrollo de su propio ministerio de paz. Dos ocasiones escuché algo similar a esos *priest* cuando daban cultura en el altar:

Damos gracias también por las princesas y emperatrices, ¿no? Que son las perlas que adornan (...) Damos gracias porque en este tiempo se levantan en su feminidad y se alzan como mujeres por la Libertad, la Redención y la Repatriación.

⁶⁰ Sobre estas ocasiones, véase más en el capítulo siete sobre Purificación.

⁶¹ Como se verá más adelante, esta es la denominación más extendida e instituida para el periodo menstrual femenino entre los *boboshanti*.

En efecto, pese a estar dentro de las paredes del Congreso, la Liga tiene autonomía en sus trabajos y actividades conmemorativas. Más de una vez, casualmente oí a las hermanas charlar sobre coleccionar un dinero para alguna actividad que estaban organizando⁶², lo cual implicaba desde un cumpleaños, pasando por algún aporte para actividades de los niños, para la manutención del cuarto de la Liga⁶³ o bien para la comida universal del día, hasta un show con los niños para la conmemoración de la batalla de Adowa⁶⁴.

Justamente, durante las horas del día, en que hay menos hermanos y más hermanas, el Congreso tiene momentos en que está colmado de niños. Niños y niñas correteando en medio de la sala y en los corredores del Congreso⁶⁵, jugando a las escondidas entre las habitaciones, coloreando o jugando con sus celulares los de más edad, o ayudando a sus madres en alguna tarea. En esas correrías, algunos y algunas dejaban caer sus turbantes y caídas y podía verse a las hermanas reprendiéndoles por andar sin turbante o persiguiéndolos para volver a ponérselo o ajustárselo.

Era la primera vez que veía tantos niños y niñas *rastafari*⁶⁶ juntos y fue una interesante experiencia que no había esperado: la dinámica social y material con el turbante y la caída en los pequeños y pequeñas *boboshanti*⁶⁷. Sabía desde hace mucho que a los

⁶² Algunas también, si las hermanas piden apoyo, pueden ser anunciadas por los sacerdotes desde el altar *sabathical* al final del service.

⁶³ Algunas hermanas están asociadas para negocios propios de fitocosmética. Estos negocios no son directamente parte de la Liga sino que sirven para la manutención de ellas mismas.

⁶⁴ La batalla de Adowa o Adwa es una fecha importante para los *rastafari*, en general. Se recuerda la victoria del ejército etíope frente a los invasores italianos el 1 de marzo de 1896. La hermana Andrea me pidió—porque consideraba que como antropólogo podía darles esa fuerza—si las podía ayudar para que los niños filmasen un pequeño documental sobre la Cumbre: era la tarea escolar que les estaban dejando a los más grandes entre ellos. Como la mitad de la cumbre estuve en Pirque, no hubo ya ocasión de ayudar a la hermana con eso. Lamenté no tener esa experiencia justamente porque me pareció una oportunidad no solo de retribución sino de acceder a una autorepresentación y desde la mirada infantil. A este respecto, cabe acotar que el calendario *boboshanti* está regido, en primer orden, por las fechas importantes para el propio Congreso, además de algunas festividades nacionales de Etiopía.

⁶⁵ En general todo espacio que conecta la casa, los corredores, pasadizos o pequeños caminos, reciben el nombre de cortes del Rey David.

⁶⁶ Luego, durante la Cumbre vería muchos más.

⁶⁷ Para el caso de los niños, suelen ser sus propios padres quienes les colocan el turbante. Funciona así porque es un signo del ministerio sacerdotal que funciona con el ejemplo. El caso de las niñas y las mujeres es distinto. Su ministerio implica el uso de la caída, que no tiene que colocarla por primera vez un sacerdote, sino que ellas mismas se la colocan. El tema de las diferencias entre el turbante masculino y la caída femenina será tocado en el siguiente capítulo sobre la purificación.

niños no se les ajusta mucho el turbante porque se entiende que eso les puede ocasionar un daño o deformación en sus cabezas. Esa soltura deviene en que el turbante se desprenda con cierta facilidad, aunado a las correrías y juegos de los niños, pero lo interesante es que a niños y niñas les pasa eso por igual. Cubrir la cabeza es un aprendizaje desde infantes aunque el comportamiento infantil socave ese orden de la vestidura constantemente. No he registrado mayores diferencias de género en la urgencia de la madre que ha detectado que su hija o hijo ha perdido el turbante o la caída. Sí ocurrieron distintos énfasis en el rol femenino y masculino al momento de reprender a estos niños que descuidaban sus coronas.

Alguna vez, escuché a la madre del pequeño Bantú –de unos cuatro o cinco años– reprenderle porque estaba jugando a moverle la caída a una niña: “Eh, Bantú, ¿cómo va hacer eso, hermano? No se le puede tocar la caída a una princesa. Ella es una princesa. Tienes que tratarla como tal”. Del otro lado, la reprensión fue similar en otra ocasión con otra pequeña: “Usted es una princesa. No puede andar con la caída así que se le está saliendo los pelos por todo lado. Tiene que portarse como princesa”.

Los términos de príncipe y princesa son parte de una retórica *rastafari* con la que estoy familiarizado. Por primera vez, sin embargo, los escuchaba en una situación comunicativa en que fungían de elementos en la construcción de identidades de género. Atendiendo a ese contexto, fue inevitable pensar en la configuración del discurso social de los príncipes y princesas que, personalmente, cuestionaba en otros ámbitos. De un lado, quería legitimar a mis hermanos al dotar de un sentido distinto a una retórica similar. De otro, pensaba que tales conceptos podrían reificar relaciones sociales traducidas en jerarquías de poder. Por este suceso trivial, me sentí interpelado.

Acaso desde siempre había interpretado inofensivamente el uso de ‘príncipe’ y ‘princesa’. Igual que estos hermanos y hermanas *rastafari*, comprendía el término como una fase de juventud previa al de ‘rey’ y ‘reina’, casi como términos relativos al noviazgo. También, como la denominación que reciben los niños y niñas *rastafari*. Efectivamente, los significados del ‘príncipe’ y de la ‘princesa’ se construyen por complementariedad, en función uno del otro, pero hay algo nuevo –o antiguo, diríamos, más bien, los rastas–. La idea de realeza opera como un elemento de

resistencia desde una identidad colectiva que se concibe como partícipe del banco simbólico de la diáspora africana. Los sustantivos alusivos a la realeza funcionan como significantes que se alzan por encima de las vejaciones de la esclavitud. Se trata de un valor importante entre los *rastafari* que supone reconocer, legitimar y actualizar un estatus histórico precolonial. En ese sentido, términos como los de ‘princesa’ y ‘príncipe’ no implican solo construcciones discursivas sobre el género sino que se erigen como afirmaciones positivas que se proponen como contestatarias a regímenes de verdad entendidos como de raigambre colonial.

Más de una vez, en los momentos en que los oí formalmente ‘dando cultura’, los sacerdotes enfatizaban que el orden de Melquisedec se levanta en esta hora por encima del colonialismo para restituir la dignidad del hombre y la mujer, como rey y reina en la creación. Como veremos en el capítulo sobre el servicio de sábado, el hincapié en el alzamiento sobre el (des)orden colonial depende de la meditación que lleve el sacerdote en su ministerio, pero es común oír –y esto con especial dedicación entre los ancianos sacerdotes de Jamaica presentes en el Congreso durante mi estadía– que el hombre y la mujer negros se levantan por Libertad, Redención y Repatriación Internacional⁶⁸.

Ahora bien, la instrucción de los niños y niñas no se imparte únicamente en la escuela sabatical en sentido estricto. Los *bobo children* son educados a través de un sistema de *home schooling* que es gestionado, dirigido e impartido por hermanos y hermanas de la congregación⁶⁹. Esta escuela se concibe dentro del marco de la instrucción en los ministerios sacerdotales y recibe el nombre de escuela de Jerusalén⁷⁰. Los padres y madres del Congreso Negro defienden su modelo educativo con dos argumentos centrales.

El primero de ellos es el de la autogestión. Así como se aplica al resto de esferas de la vida, en el caso de la educación, los *bobos* no delegan a otros la educación de sus

⁶⁸ El tema del género atraviesa los capítulos 4, 5 y 6, pero recibe mayor atención en el capítulo 5, a propósito de los rituales de purificación femeninos y masculinos.

⁶⁹ El tema de la educación de sus propios hijos e hijas ocupa recurrentemente las pláticas entre las mujeres boboshanti, quienes tienen casi todas hijos e hijas en edad escolar

⁷⁰ Este nombre en realidad, por extensión se aplica a una escala mayor en el Congreso. Así, como *Jerusalem School* también se le conoce a la vida en torno al Tabernáculo o en general se habla del orden como una escuela de formación sacerdotal.

propios niños y niñas, sino que la asumen como parte de las responsabilidades del orden divino de salvación. Este también es un punto central que recogen del legado de Marcus Garvey, de quien siempre rescatan la enseñanza de la autogestión y la autosustentabilidad precisamente⁷¹.

El otro argumento que he hallado es que ellos crían niños que no solo aprenden el alfabeto, a leer y escribir, contar, sumar y restar sino que en un tiempo, y ya desde ahora, están llevando a cabo un trabajo eclesiástico y sacerdotal. La educación no es concebida como saberes y competencias que los niños y niñas deben adquirir para ser funcionales *en el mundo* únicamente sino que enfatiza la formación alrededor del conocimiento sobre cómo acercarse al altar, cómo hacer un servicio, cómo cocinar, cómo lavar su ropa⁷², etc.

Más de una vez, dialogué con los *bobo* sobre esta forma de educación y escuché los desafíos diarios que les implica organizar todo un sistema educativo funcional y útil para el creciente número de niños y niñas de la comunidad. Las hermanas especialmente tienen que coordinar sus ocupaciones laborales, sus labores de madre y sus tiempos de purificación con la enseñanza de los niños. Algunas de ellas tienen más protagonismo en esa labor porque se han recibido de educadoras. Es un reto constante establecer un cronograma de actividades tanto curriculares como extracurriculares, porque además tienen que adaptar la currícula nacional chilena a sus principios y necesidades. Al fin del año escolar, los niños y niñas *bobo* convalidan lo aprendido en el año con los exámenes que dispone el Estado para pasar al siguiente año de escuela.

Si bien la implementación del *home schooling* en el caso del EABIC en Chile parece trazar su derrotero en la línea educación alternativa, presenta también las

⁷¹ La UNIA (Universal Negro Improvement Association) fundó escuelas y universidades para las familias de sus miembros afiliados.

⁷² El lavado de la ropa en La Colina también tiene un orden. Este tiene relación con el concepto de purificación también, por lo que será más desarrollado en el capítulo siguiente. Su principio fundamental es no mezclar dos cosas: prendas de arriba de la cintura y prendas de debajo de ella, ni tampoco prendas sacerdotales con ropa casual. Aquí también interviene una dicotomía topográfica que se expresa metafóricamente en el espacio y en el cuerpo: lo alto como lo puro, lo bajo como lo impuro o lo que puede generar polución. Esta última idea no es exclusiva de los *bobos* sino que se extiende a otros órdenes rastafari. Se expresa, por ejemplo, en no utilizar los colores del estandarte más debajo de la cintura; más abajo del cinto no deben llevarse.

características de lo que en América Latina se ha denominado como etnoeducación. Como señala Walsh, el concepto de la “etnoeducación no es propio de los pueblos afrodescendientes” (94) pero prontamente gana adeptos en Colombia primero y luego en Ecuador. En estos países ha ido adquiriendo sentidos distintos en lo que el intelectual afroecuatoriano Juan García ha llamado educación *casa adentro* y educación *casa afuera*. siguiendo a García, la etnoeducación puede definirse como “un esfuerzo de los pueblos excluidos de visualizar, construir y aplicar un proyecto donde las aspiraciones y los criterios culturales de ese pueblo, son el fundamento “citado por Walsh, 2011, p. 96). Visto de este modo, “La etnoeducación ‘casa adentro’ se entiende como una puesta política y cultural que apunta y encuentra su razón de lucha en un problema no tanto étnico sino colonial-racial” (Walsh, 2011, p. 96).

En el caso de la educación *casa adentro* en el Congreso Negro en Valparaíso, la cuestión es, antes bien, étnica; y, como veremos, se trata de una etnicidad que construye la negritud en buena cuenta desligada de la piel o, más precisamente, complementada con otras variables fuera del ámbito de lo racial. En la escuela de Jerusalén, entendida como la enseñanza de los preceptos y el orden de la vida sacerdotal más las habilidades y saberes académicos, los niños y niñas también van aprendiendo su relación con África, con la historia de la diáspora, con la visión afrocéntrica de Las Escrituras y con su propia identidad como *rastafaris*.

Además de las labores de su ministerio, varias de las mujeres *bobo* de la oficina en Chile dirigen pequeños negocios de fitocosmética. Otra hermana elabora ella misma champús, aceites y lociones diversas con productos naturales⁷³. Las hermanas Tamara y Fernanda producen, por su parte, cremas para manos y rostro, desodorantes y bloqueadores naturales, etc. No solo como parte de la necesidad de manutención sino además como cumplimiento de la máxima de autosustentación, ellas han aprendido autodidactamente las diferentes técnicas necesarias para la manufactura de estos productos⁷⁴, los cuales elaboran en sus ratos libres y durante sus periodos de solitaria jornada.

⁷³ Ella vende además unas trufas veganas que tienen buena acogida en La Colina.

⁷⁴ Por ejemplo, como prensar el aceite de coco.

4.1.4 Las cortes del Rey David⁷⁵ y otros espacios interiores

El Congreso Negro es un complejo de aproximadamente 500 metros cuadrados que consta de varios ambientes de distintos tamaños, todos techados pero con algunos pasillos al aire libre. Pintada de esquina a esquina de rojo, oro y verde, la casa comprende propiamente la cocina, el baño, la sala y las piezas. Sin embargo, aunque no formen parte de la misma estructura, podemos decir que hay extensiones de la casa. Así, después del patio de la lavandería hay una zona de comedor. Al lado de ella está la cocina de la industria, donde los hermanos *bobo* producen la mayoría de alimentos que venden en sus jornadas diarias. Adicionalmente, hay otra área de cocina que también se suele usar para producción y que está del lado este del complejo. Los tres ambiente cocinas están frente a frente y salvo la grande, donde están los hornos, las otras dos cumplen funciones de cocinas de diario⁷⁶.

La mañana se reparte entre esas tres cocinas en el Congreso. Los profetas Kike y Coco van de una en otra sacando verduras para picar, aliños para aderezar, especias para licuar salsas. En la cocina pequeña, que está fuera de la estructura de la casa, *Priest* Rod se aboca al duro trabajo de amasar sus futuros tacos, su especialidad. Luego, llega *Priest* Alexis, más conocido como Big Dada, y hace lo propio en la cocina industrial mientras conversa con los profetas que entran y salen. Pese al apuro de la mañana, las meditaciones se intercambian con la envoltura de los enrollados y hamburguesas, se intercalan con el zumbido de la licuadora, con el golpe del cuchillo sobre la tabla de picar.

Algunos de esos profetas y sacerdotes se habían levantado para la *pega* aunque, había días, varias veces por semana, que ellos también eran quienes llevaban el servicio vespertino del *Roll call*. Es un ritmo que no se puede sostener sino comunitariamente. Irse tarde a descansar, levantarse para el *Roll call*, producir la venta diaria y salir a la calle a vender es una combinación agotadora sin el apoyo de la hermandad. *Priest* Jairo se encarga de producir la masa y el pan para varios hermanos. Lo hace tarde y noche

⁷⁵ Se entiende por las Cortes del Rey David a los espacios interiores en general, pasadizos y ambientes que se deben preservar libres de polución.

⁷⁶ Poco antes de partir para el inicio de la Cumbre en Santiago, estaban unificando los dos ambientes que operaban como cocina de la industria en el recinto más grande para centralizar mejor sus funciones.

mientras los otros hermanos vuelven de la faena. Por eso, no anda mucho dentro de la casa y cuando he querido razonar con él, he debido hacerlo desde la ventana de una cocina o siguiéndolo en su recorrido panadero en ese triángulo de la casa. Algunas noches vi al anciano *Priest Morgan* dándole la fuerza⁷⁷ con el amasado y el horneado⁷⁸.

En esas mañanas, entre el movimiento matutino de los hermanos *bobo*, aprendí a decir “hermano, ¿puedes pasarme una fruta?” o “*prophet*, ¿puedes hacerme un batido de esto?”. Algunas veces, ellos se ofrecían sin que yo dijese nada, pero el ajeteo de la mañana me motivó a asegurarme de queques sobrantes de las jornadas anteriores, así como de hamburguesas y tacos que compraba a los hermanos antes que los acomodasen en sus coches de venta. En efecto, cuando apenas clareaba el día, el espacio de los sacerdotes y profetas eran las cocinas; el mío, los intersticios de la casa entre ellas y los alféizares de sus ventanas. Fue algo difícil al principio, sobre todo cuando *Priest Rino* me comentó que no era común –entendí que era algo no bien visto, en ese momento– estarse apoyado en las ventanas. Tuvieron que pasar días para que advirtiese el orden de las entradas y salidas: por una puerta se ingresa y se sale; por las ventanas no. Por ellas no entra ni la cabeza ni enseres ni ningún objeto. La casa tiene un orden y su desplazamiento dentro de ella lo mismo.

Tener acceso restringido a la vida culinaria de los hermanos me pesó desde el primer momento. Solo los hermanos y hermanas coronados ingresan a la Cocina Universal de Salvación, que también es llamada Cocina Internacional y otras denominaciones parecidas. La alimentación es parte del orden del Congreso y, por tanto, el espacio de las cocinas también. Entrar a la cocina implica una responsabilidad y encargarse de ella es una labor que se toma en serio, pues la alimentación es el “sustento de la nación”. Esta es la única parte interior de la casa a la que, por razones de seguridad, se ingresa con calzado⁷⁹.

⁷⁷ *Dar la fuerza* es una expresión *rastafari* que puede entenderse, en general, como contribuir o apoyar a un hermano o hermana en alguna acción o actividad.

⁷⁸ La industria del pan es un sello característico de los *boboshanti* en Chile así como en Jamaica la fabricación de escobas. Los ancianos que han tenido oportunidad de visitar la oficina del Congreso en Chile conocían distintos oficios. Por su habilidad, me pareció que *Priest Morgan* conocía la industria panadera también.

⁷⁹ Esta práctica de retirarse el calzado me ha servido para distinguir el espacio que propiamente es parte de la casa y sus extensiones. En estas últimas sí se ingresa con calzado:

Como todo lo públicamente instituido y conocido en el Congreso, este orden en torno al área de cocina proviene de las enseñanzas de Emmanuel. Apostado sobre la baranda de las puertas de media altura, me sentí, al inicio, excluido. Fue una práctica inesperada para lo cual no me había preparado ninguna de mis entrevistas ni conversaciones con *boboshantis* en Lima. Siendo una persona que pasa varias horas del día en la cocina y que se encarga de su propia comida, tuve que hacerme pronto a la idea de pedir, y pedir siempre. Naturalmente, compraba mi propia fruta en una bodega cercana pero debía pedir que la guardasen por mí y hubo mañanas en que ya no quedaba una sola de mis pequeñas compras del día anterior porque otros hermanos habían hecho uso de ellas. Pronto, aprendí a encargarlas a algún hermano para que las conservase en algún lugar donde no las asumiesen como de disponibilidad. Resguardarlas no me hacía sentir cómodo pero era la única forma de guardar una mano de bananas o unas cuantas manzanas⁸⁰, pues no podía conservarlas sin ingresar a la cocina ni almacenarlas en la pieza, la cual, en el Congreso, no es lugar para alimentarse.

Acostumbrado a un tazón de avena con fruta y a un estómago demandante por la mañana, perdí prontamente el pudor a pedir a algún hermano que me preparase algo de desayuno. A pesar del trajín, los hermanos estaban siempre solícitos a atenderme, solo que la hora del desayuno no era precisamente el momento donde un visitante sin corona se sintiese a sus anchas. Cuando el día perdía su ajetreo e iban llegando otros hermanos y hermanas a la casa, uno de los más comedidos conmigo era el *Priest Lion*, uno de los sacerdotes más antiguos en Chile y una de las personas más corteses que he conocido ahí. Compartíamos la preocupación por una alimentación saludable y vegana y tuvimos algunas ocasiones de charlar sobre eso. Tantas otras veces fueron *bobo Kike* y *bobo Coco* quienes, muy atentos, se interesaban por mi comida, pero la mayoría de

incluyen las dos cocinas exteriores, el almacén, la Liga, la Casa de Guardia, el Comedor y el baño exterior. De hecho, las sandalias, zapatillas y zapatos al pie de las entradas de la sala son parte del paisaje visual del Congreso. En días de mucha gente, no bastaba un golpe de vista para encontrar el propio calzado. No faltaba de cuando en cuando algún sacerdote que advertía a los niños la importancia de dejar ordenados sus zapatos en esa zona. Sobre el calzado dejado al pie de la casa se puede revisar fotografías en la web del proyecto en la sección correspondiente al Espacio.

⁸⁰ De hecho, los hermanos que viven dentro de La Colina tienen un *box* propio donde conservan sus alimentos que no son de uso comunitario.

veces ellos no estaban durante el día. Para el almuerzo, daba la fuerza con un dinero a las hermanas que la mayor parte del tiempo se encargaban de esa comida del día junto con algún hermano que estuviese en la casa. Igual me sentía limitado porque solo era servido⁸¹, así que naturalmente esperaba mi plato al último y pedía apoyar en llevarle el suyo a los ancianos y a las hermanas primero.

Esa experiencia atípica de ser servido es precisamente parte del ministerio sacerdotal de los *boboshanti* aplicado a la cocina y fue para mí una de sus cualidades más fascinantes. En La Colina⁸² todo tipo de enseñanza es impartida a través de un sacerdote o un *bobo* coronado. La mantención de cierto tipo de principios dentro de la cocina es vital para mantener la santidad del lugar, lo mismo que para mantener la divinidad y la salud de los hermanos y hermanas. Por eso, hay alimentos que no se cocinan en La Colina. Era difícil entender los principios vinculados a la cocción de los alimentos solo por vía de la experiencia y tuve que indagar específicamente sobre ellos.

Por ejemplo, el principio general es que la Cocina Universal siempre se encarga de proveer de alimentos universalmente, es decir, para todas las personas. En el contexto jamaicano, donde las dimensiones del Congreso son mayores, la provisión tiene mayor alcance. En el caso de la oficina en Chile, por lo menos se trata de suplir a los hermanos que viven dentro y en los alrededores. Ahora bien, para que La Cocina entre en funcionamiento, se practican ciertos ritos de limpieza. En primer lugar se barre el lugar y se lleva a cabo una limpieza general de las cosas; luego, se rocía agua a los cuatro rincones, con lo cual se bendice simbólicamente los cuatro esquinas de la tierra. Para encender el fuego (se cocina a leña), se recita una exaltación, el salmo 23, cuya función es dar apertura a sacrificios de alabanza y de cocina.

Para alguien ajeno a la comida vegetariana, la alimentación de los *boboshanti* puede parecer muy estricta. Sin embargo, las restricciones vienen más del orden del

⁸¹ Los *boboshanti* llevan muy en alto la idea del servicio. Entienden que su ministerio es encargarse de los servicios en todo ámbito del Congreso. Así, cuando los hermanos llevan el turbante representa a King Emmanuel, que reconocen como el señor sirviente. Desde este entendimiento, y a imagen y semejanza del señor sirviente, cuando acuden visitantes a la Colina, es labor de los hermanos atenderlos y proveerlos de alimento.

⁸² Para efectos prácticos, La Colina, La Oficina o El Congreso vienen hacer lo mismo. Algunos hermanos suelen usar la denominación en inglés: El Congress.

nazareato⁸³ que de prohibiciones por los derivados animales. Si bien Los *bobos* son fundamentalmente vegetarianos y algunos veganos, varios comen pescado⁸⁴. Antes bien, son cuidadosos en que a la Cocina Universal no ingresen⁸⁵ alimentos que, en su entendimiento, pueden alterar el cuerpo hormonal y espiritualmente. Así, por ejemplo, no utilizan alimentos de presumible efecto afrodisíaco como el ajo o la cebolla blanca. Tampoco emplean ningún fruto que crezca rastreramente y en enredadera como las sandías, las uvas, los zapallos, las calabazas, el camote, la maracuyá o los pallares⁸⁶.

⁸³ El orden del nazareo, el nazir –por su denominación original en hebreo– o el nazareato es una tradición que proviene de un compromiso pactado con Dios en la tradición hebraica. Se dice que *nazir* significa apartado, voto que se registra en los libros de Levítico y Números del Antiguo Testamento. En las décadas de los cuarenta y, sobre todo, cincuenta, los rastafari empezaron a asumir esa tradición y muchos justificaron dejarse las lanas o *dreadlocks* por el cumplimiento de ese voto. Los *boboshanti* guardan celosamente las extensivas implicancias de este compromiso sacro: no cortarse el cabello, no beber vino, uva o sidra; no frecuentar lugares de muerte; y no comer animales de la tierra. Otras casas rastafari también guardan el voto, aunque en ellas nuevos razonamientos han movilizad el discurso sobre el cabello y la alimentación hacia una manifestación más cultural que de orden bíblico.

⁸⁴ Cuando se trata de un alimento para la congregación este no incluye derivados animales y hay una tendencia a los crudos. La abundancia de ensaladas de ese tipo, compuestas principalmente por verduras de hoja y palta, me acostumbró a sellar mis almuerzos con alguna harina que previamente había resguardado.

⁸⁵ Cuando creía ya haber aprendido lo fundamental del orden *boboshanti*, me sorprendió una experiencia con relación a una bebida que yo ingresé al Congreso. De vuelta a la Colina, luego de estar en Pirque con los hermanos *nyahbinghi*, la desacostumbrada constancia a una dieta crudivegana había hecho ya mella en mi estómago. Tuve que comprar una bebida hidratante que no pude terminar y pedí al profeta Coco el favor de guardar la botella en la refrigeradora. Dubitativo, lo consultó con el *Priest* Miguel quien, tratando de ser gentil, dudó si recibirme la botella. Percatándome de que, de alguna manera, estaba alterando el orden, le dije que mejor la guardaba yo, a lo que el *Priest* replicó: “Yes, rasta, téngala con usted mejor: esas cosas no entran aquí al Congreso”.

⁸⁶ Existen otros discursos alimentarios que pululan alrededor del orden instituido de la alimentación en La Colina. El general del vegetarianismo se da por sentado, aunque, haya algunos hermanos y hermanas que comen pescado. La corriente del veganismo ha calado notablemente también. De cierto, el movimiento *rastafari* ha abogado desde las primeras décadas del siglo veinte por la alimentación libre de animales, mucho antes que la corriente del veganismo como tal se abriese camino en Estados Unidos, Europa y Latinoamérica; no obstante, la articulación con el lenguaje propio del veganismo en algunos hermanos es evidente. El EABIC en Chile no parece ser la excepción. El más interesante de todos estos discursos alimentarios es la dieta de biomineralización africana que propone Dr. Sebi, un médico alternativo afrohondureño (Sebi se ha reconocido a sí mismo como negro africano, en realidad) muy seguido en Estados Unidos y de amplio prestigio entre comunidades *rastafari*. De hecho, con algunos hermanos *bobo*, alrededor de la cocina, tuve oportunidad de meditar largo y tendido sobre la dieta alcalina de Sebi, especialmente con *Priest* Rod y con *Priest* Lion. El énfasis en una dieta africanista por parte de Sebi nos daba pie para charlar acerca de África y

En conversaciones a propósito de la comida, los *bobos* han sostenido siempre que pese a que su orden alimenticio proviene de su nazareato, hay libertad en la alimentación. La ley no se cumple únicamente por ser ley sino que hay un razonamiento que la sostiene. La estimulación sexual desbocada altera el orden de Melquisedec y, además, si los sacerdotes buscan prevenir los pensamientos enredados y mantener sus mentes despejadas han de evitar precisamente alimentos que crezcan en enredaderas. De hecho, mantener la meditación despejada y alejada de la confusión es primordial no solo en la casa *boboshanti* sino en muchas otras casas *rastafari*.

Con todo, desde mi experiencia como *rastafari*, me pareció más de una vez que estas restricciones dietéticas acercan más a los *bobos* al orden de Leví que al proclamado orden de Melquisedec. Más allá de que los hermanos entiendan y expliquen permanentemente que la forma de vida que llevan es una praxis sacerdotal antiquísima –la del sacerdocio de Melquisedec–, que Emmanuel ha traído a este tiempo, me fue inevitable pensar que el celo con que guardan ciertas prácticas, como las de dieta, justamente, los acercan más al antiguo sacerdocio levita⁸⁷. En efecto, el orden del nazareo está estipulado dentro del libro del Levítico aunque constituya un antiguo voto de apartamiento que excedía a los compromisos de los levitas⁸⁸.

Mary Douglas discute en su capítulo sobre las abominaciones del Levítico, las misteriosas razones por las cuales los levitas instituyeron unas reglas dietéticas aparentemente tan arbitrarias. Luego de repasar interpretaciones de todo tipo que han elucubrado los científicos sociales desde fines del XIX, concluye que las enigmáticas prohibiciones de comer, por ejemplo, rana y estar prohibidos el ratón y el hipopótamo o la consideración de impuros a los seres voladores de cuatro patas mas no así los animales de rapiña no deben explicarse por enrevesados simbolismos

nuestra propia ascendencia y contribuyó a mi comprensión de cómo concebían su negritud o la negritud los hermanos del EABIC en Chile.

⁸⁷ Al respecto de este razonamiento que se vincula ya más con los que cierta tradición *rastafari* ha llamado la *rastology*, conversé con Binghi Nicolás durante la Cumbre.

⁸⁸ En más de una ocasión, algunos *bobos* me han manifestado que no se puede seguir estrictamente la Biblia, que ellos toman los Salmos, el Génesis, las Revelaciones. En general, una vieja tradición al interior del movimiento *rastafari* internacional se fía poco de algunas partes de Las Escrituras y pone énfasis en las múltiples modificaciones y traducciones del libro sagrado. A pesar de ello, como veremos más adelante, La Biblia desempeña un papel gravitante en la vida sacerdotal de los *boboshanti*, sobre todo en su manifestación sabatical.

perdidos. Esas interpretaciones terminan siendo reglas que se deben estar inventado para cada caso, es decir, excepciones y no regla.

Antes bien, Douglas propone una coherente interpretación desde el marco de la santidad, máxima explicitada en cada versículo en que se estipula una prohibición:

Todos estos preceptos tienen como prefacio el mandamiento general: ‘Sed santos, porque yo soy santo’. Podemos concluir que la santidad se ejemplifica por el cumplimiento. La santidad requiere que los individuos se conformen con la clase a la cual pertenecen. Y la santidad requiere igualmente que no se confundan los géneros distintos de las cosas (76).

En tal sentido, la santidad estaría más vinculada con separar aquello que ha de separarse⁸⁹. Desde mi análisis, las reglas dietéticas del Congreso Negro no beben directamente del Levítico en cuanto a sus prohibiciones, pero sí conservan el espíritu del cumplimiento ligada al de santidad y la idea del peligro en el incumplimiento.

Debemos partir de la idea de que no se trata de una actualización de las reglas de alimentación del Levítico. El Congreso enfatiza que su sacerdocio no es el de Leví sino el de Melquisedec⁹⁰. Las enseñanzas de Emmanuel proscriben los sacrificios de sangre y de muerte del sacerdocio y, por tanto, se procura mantener una alimentación vegetariana, aunque algunos comen carne de pescado. Descartados los animales de la dieta, no vienen más al caso las prohibiciones levíticas y el concepto de mantenerse

⁸⁹ Esta idea la separación o apartamiento cobrará igual importancia en los capítulos sobre la purificación y la ritualidad sabatical.

⁹⁰ La diferencia no sugiere mucho para quien no esté familiarizado con la tradición rabínica. Como comentario breve, digamos que la tradición sacerdotal levita estaba conformada por una casta sacerdotal que adquirió una posición preponderante en el Templo hebreo, la que mantuvo desde el periodo mosaico. Para los tiempos de Jesús, los levitas eran concebidos, prácticamente como una clase social. Por su parte, el sacerdocio de Melquisedec es apenas desarrollado en el Pentateuco y ni tradición talmúdica ni la bíblica le prestan mayor atención. Parece ser que recién confesiones cristianas periféricas del XIX redescubrieron la figura de Melquisedec, aparición divina encarnada en un mensajero que se presenta ante el patriarca Abraham: “sin padre, sin madre, sin genealogía; que ni tiene principio de días, ni fin de vida, sino hecho semejante al Hijo de Dios, permanece sacerdote para siempre”. La tradición señala que la traducción del hebreo antiguo es “Rey de Paz”. Desde el entendimiento *boboshanti*, Emmanuel es el mismo Melquisedec, el Más Alto sacerdote, cuyo ministerio es más antiguo que el de Leví. La diferencia es crucial para legitimar el ministerio sacerdotal de los *bobos*—y de varias otras casas *rastafari*—y proviene de una tradición ya perdida de los primeros cristianos. Así, en Hebreos se señala que el nuevo sacerdocio de los creyentes en Cristo no será como el de Leví sino como el de Melquisedec, sin necesaria genealogía.

santos se desplaza a una normativa donde entran a tallar ciertas verduras, frutas, tubérculos y leguminosas.

Desde esta perspectiva, siguiendo siempre aquí mi interpretación, se trataría ahora sí de una actualización del concepto hebreo de *tebhel*. Si, como sugiere Douglas, ‘infamia’ se ha traducido incorrectamente de tal término (76) y el significado más cercano es mezcla o confusión, hallamos una respuesta posible tanto para el sistema dietético de los *boboshanti* como una clave para entender el esmero por el orden y el peligro del (des)orden en otras esferas de su vida. Raramente usada, la palabra abominación no forma parte del lenguaje cotidiano en La Colina porque el énfasis de su *livity* reside más bien en el orden y no en su antítesis. No obstante, si comprendemos lo infame o abominable como lo confuso se entiende la naturaleza del peligro de no obedecer las reglas dietéticas, en este caso. Como vimos líneas arriba, la confusión debe ser evitada en la vida sacerdotal. Tal es así, que alimentos que crezcan enredadamente no deben ser consumidos para evitar pensamientos enredados o confusos.

Preservar la divinidad de los sacerdotes y de la congregación es tan vital que la cocina es administrada análogamente a un altar o lugar de servicio: se purifica, se mantiene su santidad y se sella. La responsabilidad de mantener la divinidad de la Cocina Universal recae en los sacerdotes porque su divinidad –siempre y cuando se conduzca en el orden del sacerdocio– garantiza la divinidad del espacio. El sacerdote se convierte en agente de divinidad y de purificación. Pongamos un paralelo con las prácticas de purificación de la cocina de los brahmines havik que cita Douglas:

[Ellos] reconocen tres grados de pureza religiosa; el más alto es necesario para llevar a cabo los actos de culto; el grado medio es la condición normal que se espera de todos, y finalmente se halla el estado de impureza. El contacto con una persona que se encuentra en el estado medio hará que alguien del estado más alto se vuelva impuro, y el contacto con alguien que se encuentra en el estado impuro determinará que cualquiera de las dos categorías superiores caigan en la impureza (51).

Desde esta línea de análisis, si un alimento que trae confusión –por lo tanto, impureza y peligro– ingresa a la Cocina Universal contamina al espacio y al sacerdote. Así tampoco se concibe que alguien que no sea el sacerdote administre el servicio del alimento. Su presencia corporal actúa como agente de la manutención y transmisión

de la divinidad de la comida. Del lado inverso, alguien que no sea sacerdote y que no pueda preservar la divinidad del alimento no puede administrar la comida a la congregación sacerdotal.

Asimismo, en un sentido metafórico, podemos extender la idea de la contaminación a la mente. Es una interesante actualización del concepto antiguo de polución y concepciones más bien modernas sobre el cuerpo. El cuerpo y la mente pierden la pureza y santidad porque fisiológicamente hay sustancias contenidas en los alimentos que pueden producir alteraciones hormonales como los afrodisíacos, por ejemplo. Quizá sea más interesante aún cómo convive una idea de higiene propia de sociedades tradicionales con las modernas. Douglas sugiere que, en realidad, no son tan distintas solo que, desde hace unos cien años, nuestra forma de entender nuestros comportamientos en cuanto a la higiene está filtrados necesariamente por el imperio de los patógenos. Sostiene que si miramos atentamente reconoceremos también un sistema más allá del temor a los microbios, el cual evita que pongamos el calzado sobre la mesa, comida en el dormitorio o en la ropa, de mezclar elementos de fuera con los de dentro de la casa (55).

Evitar mezclar enseres, utensilios, herramientas y elementos en general o *confundirlos* de lugar nos devuelve nuevamente a la idea del desorden. Que haya comida en la pieza, que las herramientas no estén en su lugar, que los hermanos y las hermanas no ocupen recintos separados; todo ello desequilibraría el orden físico y, por ende, el espiritual. Como veremos, en la vida de los *bobos* evitar este desorden es latente en todas las esferas de la vida. Para el caso de la higiene alrededor de los alimentos, el énfasis está puesto en la purificación espiritual, la que implica ya la limpieza higiénica moderna. Algo así como cuando pensamos que en el antiguo Israel se lavaban las manos por purificación y eso evitó que se contrajesen pestes que sí azotaron a pueblos vecinos.

4.1.4.1 El orden del movimiento y el vestido

Volviendo a las interacciones al interior de la casa, una práctica a la que tuve que habituarme fue el uso de ademanes y gestos de reverencia para entrar y salir de los ambientes. Estos se reproducían más cuando entraba uno a la sala y estaban las hermanas, o se cruzaba otro con los *elders* en un pasillo o cualquier otro lugar de La Oficina. Estando uno en la pieza o en cualquier lugar de La Oficina, se oyen estas formas reverenciales del saludo en todo tiempo. Forma parte del paisaje sonoro del Congreso durante las horas de vigilia. Es un hábito que llevan los *bobos* más que cualquier otra casa *rastafari*. Así, en todo momento y lugar que hubiera hermanos y hermanas que se viesan por primera vez en el día o que se encontrasen de pronto en el mismo ambiente, así ya se hubiesen saludado una primera vez, se sucedían los “blessed, empress”, “bendito amor, hermanas” y todos sus derivados. Cuando quien te encontrabas en el camino era Mama Dorrett o los *Priests* Flego y Morgan, los saludos más comunes eran “mighty priest”, “rasta god and goddess”, “royal empress”, “royal King”, etc. La enunciación de estos saludos reverenciales suele ser estentórea y la disposición del cuerpo en estos saludos tiene una leve inclinación y la mano derecha sobre el corazón⁹¹. Si estas formas se relacionan sobre todo con los conceptos de realeza del hombre y la mujer negros así como con el de dios y diosa en carne, los modos del saludo de parte de los ancianos revelan conceptos asociados a otros campos semánticos: “General”, “Marshall”⁹². Estas últimas formas, como conceptos⁹³, tampoco son privativas de los *boboshanti* pero ninguna otra casa *rastafari* las usa con esa cotidianidad y énfasis⁹⁴.

⁹¹ Ubicar la mano derecha sobre el pecho, del lado del corazón, no es práctica exclusiva de la orden *boboshanti* pero sí es un signo que los caracteriza más que a otras casas. Fuera de este saludo, emplazar las manos en el pecho está más bien bastante codificado y suele estar más asociado a un uso femenino. Esto será desarrollado en el capítulo sobre la Ritualidad.

⁹² Más de una vez, con su particular pronunciación jamaicana he recibido estos saludos de los ancianos: “Yes, me marshall”, a lo que solía responder con “mighty priest” o un “general”.

⁹³ El concepto de guerrero tiene larga data al interior del movimiento *rastafari*. Sin embargo, quienes se identifican más con él son los *nyahbinghi*. La casa *bobo*, por su parte, prefiere reivindicar su identidad desde el sacerdocio: “la nación del Señor es un pueblo de sacerdotes y profetas”, suelen decir citando a Isaías.

⁹⁴ Desde un punto de vista general, se trata de una marca de respeto. Los *bobos* se dirigen unos a otros con mucho respeto y consideración. Pasa lo mismo en situaciones comunicativas de mensajería instantánea o llamadas telefónicas, también. Con todo, esas formalidades se

Pero, sobre todo, los espacios de las piezas me parecieron lugares muy íntimos. Se trata de ambientes medianamente públicos es cierto. Se transita con bastante libertad por ellos, con las restricciones de cualquier criterio de privacidad moderno –occidental, digamos–: los hermanos que no duermen en la pieza pueden guardar sus túnicas o ropa casual ahí, los niños de cuando en cuando ingresan con sus juegos, etc., pero si las puertas están cerradas se toca, si se piensa que hay hermanos dentro se pide permiso. Con todo, mi experiencia con la ritualidad dotaba a los *bobo*, casi desde mi primer acercamiento a ellos, de una parafernalia de códigos sociales que cubría la más simple cotidianidad. Dentro de la pieza vi a los hermanos colocarse el turbante.

Al principio, fue inevitable tratar de esquivar la mirada. El signo tan representativo que es el turbante concebido como un símbolo sagrado para los hermanos *boboshanti* me parecía parte de ellos mismos. Puesto sobre la cabeza, precisamente simboliza el pacto celestial del sacerdocio masculino, pero en el descubrimiento de sus melenas⁹⁵ entreví que el turbante opera también como signo indicial. Ser *boboshanti* no podría jamás limitarse al mero uso de unas telas por más que ellas representen un carácter divino y, sin embargo, el turbante *indica* que el hombre que lo lleva no es cualquiera sino un profeta o sacerdote. No había podido verlo hasta esos pequeños momentos en que, habiendo salido de la ducha, acicalándose para algún servicio o cambiándose de ropa, atestigüé –por lo general de pasada, con poco detenimiento, con algo de pudor– las lanas de los hermanos *bobo* antes de ser envueltas en su sagrado turbante. Nunca dejé de sentir algo relativamente ominoso por atestiguar, aunque sea casualmente, un

aligeran un poco cuando se gastan bromas. En la pieza, en un ambiente de mucha confianza, entre profetas a veces se molestaban de *Fyabal*. Este es un término común entre varios *rastafari* en Chile. Viene de una tradición jamaicana que tiene como origen la forma sustantiva *fyahball* (bola de fuego), expresión popular y a la vez teológica que se emplea cuando se quiere *quemar Babylon*. En esa forma nominal, pero en función vocativa, he asistido a varias situaciones comunicativas en las que se usaba el término. Entre los hermanos puede ser una broma, pero cuando se refieren a alguien externo, pasa a ser un significante concebido seriamente que designa a una persona de mal vivir o de conducta inapropiada.

⁹⁵ La referencia al cabello como la melena del león es muy común entre los *rastafari*, aunque no la noté entre los *bobos*. El hecho de que esté cubierta supone el uso de un repertorio lingüístico diferente para designar el mismo referente. Aquí uso el sustantivo *adrede*, de un lado, porque estéticamente me devolvió a la imagen de un *rastaman* como cualquier otro y, de otro, porque fue mi forma de aprehender esa realidad a través de los términos con que yo designaba a ese mismo significante.

ritual tan personal e íntimo. Acaso en esa auratización del objeto turbante yo mismo no podía ver a los hermanos en la naturalidad de su cabello suelto⁹⁶.

Huelga decir aquí que el signo externo más notable de los *boboshanti* es acaso el turbante. Nunca se lo retiran en público y siempre anda bien sujeto a la cabeza con un modo particular de enrollarlo que implica una técnica bien controlada⁹⁷. Dentro del movimiento *rastafari* internacional, los bobos no son los únicos que llevan oficialmente la cabeza cubierta con un turbante ni tampoco los únicos que no se lo retiran en ningún evento oficial ni ceremonial⁹⁸ aunque sí los más representativos. Interesantemente, para otros *rastas*, ver a un hermano con la cabeza cubierta por un turbante⁹⁹ es signo casi automático de ser *boboshanti*; en Lima, antes del trabajo de campo en Chile, observando a los hermanos *bobos* que se dedicaban a la venta de comida en la calle, muchas veces he notado cómo las personas tenían lecturas distintas de los signos que veían y sobre ello también me han manifestado situaciones similares en entrevistas¹⁰⁰.

⁹⁶ También entran en juego otras relaciones con el objeto si se entiende a este como agente y a mí como paciente. Aludo al concepto que Gell propone de “cautivación”. El objeto, agente secundario, puede cautivar al espectador-paciente porque hay una suerte de distancia o asombro entre quien mira y la técnica con que se ha hecho el objeto. En este caso, colocarse el turbante supone un hábito que compone, con otras prácticas que veremos en los capítulos siguientes, una *techné* que me sobrecogía, no tanto por su pericia sino porque no la podía compartir en mi propio cuerpo.

⁹⁷ Dentro de mi experiencia de campo, y por testimonios de los hermanos, entiendo que hay una técnica homogénea de colocarse el turbante. La experiencia comunitaria ha devenido en una forma seguramente que alcanza la perfección dentro de su especificidad. Puede haber, no obstante, algunas variantes dependiendo del hábito y de la longitud del cabello. La técnica supone, en general, colocarse el cabello como corona –esto implica hacer una suerte de gran nudo donde una parte del cabello de tira para arriba mientras el resto le da vueltas a esas lanas del interior–. Luego, se pasa una vuelta de la tela sosteniéndola en la cabeza de tal forma que la parte de la tela que cae de un lado de los hombros quede mucho más largo que el otro. Después, se enrolla el cabello una vez y, como se necesitan las dos manos para ir generando tensión mientras se empieza a dar más vueltas, se ayuda sosteniendo la tela con la boca. Se suceden las vueltas –unas tres o cuatro– y se acomoda la parte restante doblándola de modo tal que quede como una suerte de cinto de la misma tela en la base del turbante. Finalmente, se guarda la tela excedente debajo del último doblez por la parte posterior de la cabeza.

⁹⁸ En otras órdenes, en contextos rituales es común retirarse todo aquello que cubra la cabeza. Hasta donde sé solo los *bobos* y los *rastafaris* afiliados a la Iglesia Copta Etíope son las únicas órdenes que tienen una meditación distinta en torno a descubrirse las lanas.

⁹⁹ No pasa así con las *rastafari* mujeres no *boboshanti* que suelen llevar el cabello cubierto, por lo menos en contextos ceremoniales.

¹⁰⁰ Un hermano *boboshanti* que vive en Lima me contó historias similares de gente que le decía cosas en la calle o en su auto, del cual depende para transportar y almacenar los menús que

Asimismo, es interesante explorar cómo se relaciona este signo prácticamente inequívoco cuando el sujeto que lo porta interactúa con otros actores afrodescendientes. He mencionado en la Introducción el encuentro que tuvieron los *bobos* en Lima con agrupaciones afroperuanas con ocasión del PNUD y del Decenio Afrodescendiente en el Congreso de la República. No he recogido información de la otra parte para ver cómo en tal marco se leyeron los signos del turbante y la túnica. En el relato de los *bobos*, los congresistas pedían tomarse fotografías con ellos. A raíz de ese encuentro al que no pude asistir, se me plantearon varias interrogantes que no he podido resolver y que, aunque exceden el objetivo general de este estudio, son un punto de partida interesante para reflexionar sobre el turbante como índice. ¿Cuál fue la mirada de esos congresistas y los miembros de los colectivos afroperuanos sobre los *boboshanti*? ¿Qué estatus les brinda su vestimenta en un contexto como ese? ¿Qué les permitió y que no les permitió su vestimenta a nivel de signos en el relacionamiento con las organizaciones afroperuana?

Ese día, en el Congreso, estaban Paul Colín y Rosa Medrano, representantes del Consejo Nacional Afroperuano, y activistas de larga data que visten *afro*. No he indagado más sobre el encuentro de los *bobos* con ellos. ¿Se perciben el turbante y la túnica como indumentarias afro o africanas también, o son exotizados y su lectura semántica pertenece a otra esfera?¹⁰¹ La señora Medrano aparece en varias fotografías que he podido ver de ese día, muy cerca de los *bobos* y de la ex congresista Moyano. Lo cierto es que, más allá de si el turbante es índice de afro o africanidad¹⁰²

vende en el día fuera de una universidad privada en Surco: “En la calle de todo me han dicho, man. En el carro. Me han gritado Saddam, Osama. Hasta Obama me han dicho (risas) (...) Yo a veces les contesto cuando me da tiempo y no agarran en mi hora, man. A ver, hermano. ¿En qué me parezco a Saddam? ¿Sabes quién era Saddam? Saddam era un dictador, man, mataba gente y tenía el pelo corto y uniforme militar (...) Les explico y como que la gente se queda pensando”.

¹⁰¹ A más de un año de haber sellado el campo en Chile y luego de una temporada en que me involucré intensamente en el activismo afroperuano, he atestiguado la recuperación del turbante como signo africano en jóvenes activistas mujeres que también revalorizan el cabello afrodescendiente.

¹⁰² Hay una cuestión central que pareciera estar pasando por alto pero de la cual soy consciente. De principio, afro no es lo mismo que africano. Tampoco lo es para los *bobos* ni lo es para los colectivos afroperuanos, naturalmente. Pienso que en el Congreso de la República ese día se dio un encuentro tímido que ya se está dando en otros países. En Estados Unidos, por ejemplo. Allí lo afro, representado hoy por los movimientos pro derechos civiles como el

en tal contexto, los *bobos* tienen conciencia de que esa indumentaria, extensión misma de su corporalidad, es esencial en su identidad negra. Ellos van al encuentro de lo afro convencidos de su africanidad ancestral e, incluso, conscientes de que hay puntos en los que no pueden trazar.

Luego de la inauguración del Decenio en el Congreso en Lima, Bobo Alonso me comentó que había sido una grata experiencia pero que ellos habían ido solo como invitados y que siempre era importante saber con qué organizaciones se juntaban y con cuáles no. Escarbando en el asunto, me pareció entender que esa decisión no pasaba por una evaluación de su programa o discurso sino que los *bobo*, más que otros *rastas*, no suelen participar y menos afiliarse a organizaciones no *rastafaris*¹⁰³. En su caso, esto es complejo porque los *boboshanti* buscan participar en las Naciones Unidas y Emmanuel es considerado el Campeón de los derechos humanos¹⁰⁴. Los *boboshanti* tiene un alto concepto del valor y necesidad de la ONU y su defensa enfática de los derechos humanos es una característica que no existe en ninguna otra casa rastafari. Algunos *bobos* suelen incluso ataviarse con los colores de la ONU o llevan guías¹⁰⁵ alusivas a esta organización.

Mencioné el encuentro por el Año de los afroperuanos en el PNUD y que el atuendo de los *bobos* había sido impedimento para que los retiraran del sitio reservado en que se

Black lives matter, coexiste con una conciencia afro que es heredera de un discurso negro, en parte académico, en parte popular, que revive el ser afro desde las raíces precoloniales y remonta su historia al antiguo Kemet y a otras civilizaciones africanas menos conocidas. Aquí hay una metaetnicidad negra que no ha surgido de los movimientos ciudadanos; en cierta medida, los mismos *bobos* también participan de ellas. Esta construcción africanista de lo afro es nueva en Latinoamérica y parece, por el momento, reducirse a grupos muy pequeños que tienen acceso a este discurso a través de las redes sociales.

¹⁰³ Comprobamos esta máxima en el contexto de la Cumbre Global Rastafari celebrado en Chile cuando, en un intento por centralizar las organizaciones *rastafari* en torno a objetivos comunes, el Congreso decidió mantenerse al margen con la consigna de que ellos ya tenía una organización que estaba trabajando por esos objetivos, con especial énfasis en la Repatriación. En ese momento no lo dijeron pero yo lo había oído muchas veces en La Colina: los miembros del Congreso Negro no admiten una organización por encima de este.

¹⁰⁴ Según me han dicho, el título fue prometido por Marc Shreiber, de la oficina de DDHH en la ONU, pero nunca se le otorgó oficialmente.

¹⁰⁵ Las guías son unos pines, confeccionados artesanalmente con madera, latón o algún material sencillo y manejable, que tienen imágenes o símbolos representativos de *rastafari*. Por lo que he visto, los *bobos* suelen usar más guías y de mayor variedad que otros *rastafari*.

habían ubicado. Respecto de esta anécdota, tomando la palabra en el estrado, la activista afroperuana Mónica Carrillo habló del poder de la imagen. El turbante y la túnica fungieron ahí como índice, pero se trata de un índice que funcionó como tal en un marco específico. Por su parte, en la vía pública, el turbante no confiere ningún prestigio y los *bobos* son tratados como cualquiera que vende sin autorización en la calle¹⁰⁶: se les conmina amenazantemente a abandonar el lugar entre varios serenos y se les confisca su mercadería¹⁰⁷. En este marco de la conferencia organizada por una oficina de la ONU, el índice turbante cobra otra connotación. Contravengo aquí ligeramente la teoría de los signos porque digo ‘connotación’ en lugar de significado. La justificación es que –esta es también una impresión de un *bobo* que estuvo presente– los significantes túnica y turbante no eran claros para la seguridad y organización del local. Ellos pudieron ingresar y sentarse en primera fila porque su atuendo indicaba un estatus ambiguo que era mejor asumir como importante. El turbante y la túnica operaron como agentes de prestigio e impidieron que la seguridad detuviera a los *bobos* ni en la puerta ni en la sala principal. Si la organización entendió que en ese atuendo había una construcción identitaria de la africanidad y la negritud es dudoso. Lo cierto es que la estética performada les confirió la legitimidad de estar en aquel lugar y sentarse en la fila de los dignatarios invitados.

El turbante entre los *bobos* y otros *rastafari* es signo de ancestralidad africana. Es considerado un *ancient dressing* y es índice de una identidad comprometida con sus raíces, pero, al menos en el encuentro con subjetividades afroperuanas parece una entidad discreta cuyo significado es esquivo. Tal es así que, en una ocasión, una joven activista afroperuana me contó el encuentro que tuvo con “el chico de turbante que vende afuera [de la universidad]”. Hablaba de Bobo David, quien, un día, mientras amigas de ella le compraban uno de sus productos se le acercó para ofrecerle de motu proprio un queque. Le dijo que ella era realeza y que no iba a cobrarle por el ofrecimiento. Contrariada, me preguntó si había sido estado burlando de ella.

¹⁰⁶ Peor aún, parece que su atuendo los hace más visibles y he visto un lamentable ensañamiento con algunos hermanos en Lima.

¹⁰⁷ Esto sucede tanto en Lima como en Valparaíso. En Chile aunque he escuchado no pocas veces testimonios de hermanos *boboshanti* y también *nyahbinghi* que han tenido que lidiar con policías que le han confiscado la mercadería .

Comprendí el gesto de David en líneas generales; es una valoración y un prestigio de la negritud difícil de comprender fuera del aparato discursivo de los *rastafari* pero me llamó la atención la sospecha de la broma. Para ella, explícitamente, el turbante y la túnica de David sugerían más bien un tipo de religiosidad, algo más parecido a una secta que a una subjetividad construida en torno a lo afro. Le parecía meritoria la desracialización de lo afro pero le era muy exótica la estética para representarlo.

Ahora bien, el turbante se ha vuelto tan definitorio en la apariencia de los bobos que uno tiende a olvidar que debajo de él hay justamente cabello. Los *dreadlocks* o lanas dentro del turbante son los que definen su volumen y estéticamente marcan, en cierta medida, el impacto de los *bobos* sobre el común de las personas¹⁰⁸.

La indicialidad del turbante y su simbología actúan de consuno. No debe olvidarse que este es un signo que identifican con la vestimenta ancestral del hombre negro. El turbante, como la túnica, revisten al *boboshanti* de una construcción particular de negritud, lo *negrean* me atrevo a decir. Precisamente, en el contexto de la negritud urbana, Livio Sansone sostiene que para hablar del cuerpo negro debemos tomar en cuenta todos los accesorios o *gadgets* que funcionan como extensiones de la misma corporalidad. El turbante –más que la túnica, que algunas veces no se utiliza– es uno de esos objetos en el caso de los *boboshanti*. Para la vista pública, lo cual incluye a otros rastas, el turbante viene a ser aquel signo que reemplaza al cabello. Aunque lo cubre, es como si fuese él mismo. Tal es así que los *dreadlocks* o lanas son llamados ‘corona’ por rastas de las otras órdenes, pero para que un *bobo* tenga corona debe coronarse, vale decir, llevar un turbante, y eso lo dispone un sacerdote. Adicionalmente, para un *nyahbinghi*, por ejemplo, los *locks* son signo exterior de una identidad africana, símbolo de la repatriación interior a la ancestralidad etíope y un

¹⁰⁸ Esta observación ya la había tenido en Lima antes de empezar campo cuando visitaba a los *bobo* que Bobo que trabajaban fuera de una de las universidades en que laboro (de hecho, con uno de ellos, Coco, compartía la pieza en Chile). Bobo Alonso que tenía en ese momento, más o menos, unos siete años de cabello llamaba más la atención que Coco –quien lo acompañaba en la faena y otras veces vendía en la puerta de la universidad que da al estacionamiento– quien lo tenía de algo más de un par de años. Así, no solo por su personalidad extrovertida, sino también por el tamaño de su turbante, Alonso siempre parecía llamar más la atención en la calle. En tal sentido, el cabello oculto por el turbante me parece crucial porque los *dreadlocks* son a menudo el primer índice que las personas identifican con un *rasta*. Desprovistos de modo visible de este signo, es natural que personas ajenas no asocien a estos hombres de barba, túnica y turbante con *rastas*.

modo de resistencia cultural al sistema. Para los *bobos* es el turbante –lo mismo que la túnica– el signo tangible de su africanidad. A propósito, más de una vez, los *bobos* me han contado la historia de cuando, a mediados de siglo XX, en Jamaica, le preguntaban a Charles Eduard Emmanuel I, a quien reconocen como Cristo en su carácter sacerdotal¹⁰⁹, por qué se vestía así; a lo que él respondía: “porque soy etíope africano”.

Esta corona de tela –generalmente, de popelina– que envuelve el cabello y es un signo que simboliza la negritud o africanidad también es un índice no ya hacia el portador sino también hacia el ministerio¹¹⁰. Todos ellos aluden, más o menos, a las relaciones sociales que producen o reciben los objetos. En este caso, el aura de este objeto cautivador¹¹¹ permite que funja de índice de una relación suprasocial si se quiere, la cual sostiene el conjunto de relaciones sociales. El turbante hacia arriba de los *bobos* varones indica el compromiso con el ministerio celestial. En tal sentido, el turbante funciona como índice de una relación metafísica que, por supuesto, sostiene relaciones sociales. También por eso es importante que el turbante no esté caído y que tenga la orientación hacia el cielo, como apuntándolo¹¹².

Aunque no señala al cielo, la túnica comparte esta peculiaridad de indicialidad fundada en la comprensión del compromiso supraterrrenal que sostiene las relaciones sociales y también funciona como índice hacia el portador a la vez que como símbolo de la africanidad. Vestirse con la túnica, lo mismo que el turbante, supone una iniciación en que el hombre empieza a vestirse con el *dressing* ancestral africano e *indica* que quien la lleva está comprometido con el orden antiguo de la creación, el orden divino de salvación de Melquisedec y el sacerdocio. Junto con el turbante conforman estos objetos que Sansone señala como extensiones del propio cuerpo y como constructores de lo negro.

¹⁰⁹ La comprensión del carácter y naturaleza de Emmanuel es un asunto complejo sobre el cual volveré varias veces.

¹¹⁰ Sobre este uso simultáneo de índice y símbolo se discutirá más adelante porque contraviene los postulados básicos de Gell.

¹¹¹ En el sentido de encantamiento o embeleso, no en el de privador de libertad.

¹¹² He visto las dificultades inherentes a llevarlo siempre para arriba en hermanos que tienen muchos años de haberse dejado sus lanas. En fotografías y videos, se puede ver cómo, en Jamaica, en tales casos, se valen de otros aditamentos como usar un turbante que tiene unos excedentes de tela a los lados y atárselo con una soguilla para evitar que se ande cayendo; el resultado final es una suerte de capucha semejante a algunos turbantes israelíes o palestinos.

Como la túnica y el turbante son signos del antiguo hombre negro¹¹³, y esta negritud se configura alrededor del conjunto de otros signos y prácticas que conforman un *ethos*, llevarlos supone una gran responsabilidad de parte de su portador. Hay ocasiones en que el turbante –se entiende que, por extensión, también la túnica– pueden ser removidos de la cabeza de quien, por ejemplo, no asiste tres días seguidos al *roll call*, de quien no honra los *Sabbath*, o de quien presenta mal comportamiento o conducta inapropiada¹¹⁴. Cuando he indagado al respecto, los sacerdotes del Congreso enfatizan que estos casos pueden darse por lo que representa el turbante.

Resulta muy interesante esta dualidad indicial y simbólica del vestido. Por una parte, simbolizan la supremacía negra, lo cual significa rectitud de salvación, un orden que convoca a la gente a volver al estado natural de salvación; y en ese razonamiento, son adminículos dotados de poder. Literalmente, envisten de poder a quien los porta. Por otra, o por lo mismo, más bien, son elementos que *indican* que quien los lleva se conduce por el divino orden de rectitud, que tiene un comportamiento siempre correcto, que honra en todo tiempo al sacerdocio.

Dicha relación entre los objetos de la vestimenta –que, siguiendo a Sansone, son ya parte del cuerpo negro mismo– y los sujetos es densa y excede la limitación teórica de la agencia de objetos de Gell. En principio, el turbante y la túnica no son solo agentes secundarios empoderados por acción inicial del sujeto. No es este último quien dota de poder a las prendas. Estas confieren un estatus dentro del *ethos boboshanti* a quien las lleva; en esa dirección, el vestido actúa como agente. Sin embargo, esta agencia está incompleta si el sujeto no actúa éticamente sobre el turbante y la túnica. Concedo

¹¹³ En este punto es interesante que Sansone acuñe el término de negritud urbana referido a la construcción de lo afro a partir de los *gadgets* que prolongan el cuerpo pensando en una nueva forma de lo negro, pues los *bobos* conciben esta forma más bien como ancestral y tradicional. Aquí los objetos que *negrean* al cuerpo no lo hacen un negro moderno sino un negro antiguo que vive en este tiempo moderno.

¹¹⁴ Sobre este punto, Priest Rino me expresó su entendimiento sobre cómo surgió este código de disciplina y sus características: La misma historia del pueblo de Israel en su tiempo, ¿no? Con Moisés, pues muchas cosas también pasaron. La carne es débil y siempre falla. Los mandamientos se crean a partir de situaciones que pasan en el campamento. Lo mismo pasó en el tiempo de King Emmanuel. Todos los principios y las leyes y mandamientos de santidad son para poder mantener al pueblo en una meditación constante de salvación. Los servicios se tienen que levantar y la gente tiene que asistir a los servicios como primera norma, realmente (...) El fullness siempre es ese (...) A veces hay gente que no se da cuenta en su cabeza, dentro de ti, que tú eres el ‘yo soy el yo soy’, que Dios está en carne en ti y que tú vas a entregar el poder del bien manifestado en la Tierra (...) Es fuerte, sí, y uno puede recuperar su corona. Las suspensiones no son eternas. Así como el movimiento de la persona; humildemente puede regresar a su forma, a su estado”

a Gell que la ética sobre el vestido sí interactúa con las relaciones sociales, pero no podemos afirmar que el objeto detenta una agencia únicamente por acción del sujeto que lo porta en este caso.

Esta última es la razón por la cual recurro a las categorías de índice y símbolo a la vez. Alfred Gell, con su indicialidad o indexicalidad, pretende superar el énfasis que la antropología ha otorgado a los símbolos. Desde esa perspectiva, habría que hablar ya de indicialidad y no de simbología cuando abordamos el estudio de los objetos¹¹⁵. No obstante, a la teoría de Gell se le ha criticado que, al conferirle solo agencia secundaria al objeto, lo reduce finalmente a un producto investido de poder solo por acción y efecto de los sujetos, punto de partida que Gell buscaba cuestionar. Justamente, en el análisis de las túnicas y turbantes como objetos, se revela la limitación de la denominada agencia secundaria pues, como veíamos, así como es inexacto afirmar que la vestimenta hace al *bobo* tampoco podemos decir que el *bobo* hace a la vestimenta. De alguna manera, esta preexiste al sujeto mismo.

Naturalmente, se podría argüir que es la comunidad conformada por los miembros del Congreso la que otorga valor a estas prendas y que ellas carecen de una agencia liminar. El asunto no es si los sujetos conceden valor al objeto –mientras haya cultura difícilmente dejaría de suceder esa valoración indicial– sino que el sujeto-*boboshanti*, aunque no reduzca su identidad al vestido, no es tal cabalmente sin el turbante sobre su cabeza y la túnica cubriéndole el cuerpo. Comprender a las prendas únicamente como un canal entre la acción de unos sujetos sobre otros nuevamente reduce el objeto a una condición secundaria desde el punto de vista de la agencia. La inclusión de la perspectiva simbólica no resuelve el dilema teórico, pero permite incluir en la ecuación un conjunto de significados provenientes del banco simbólico de lo afro que atraviesan el objeto-turbante y el objeto-túnica y que preexisten a los sujetos de la comunidad en cuestión.

Para explorar la complejidad de la relación entre el *boboshanti* y su vestimenta, merece entenderse también la biografía de estos objetos. Entre los *bobos* que viven en

¹¹⁵ Sabemos que la teoría de Gell, originalmente diseñada para las obras de arte pero hace tiempo ha sido extendida hacia el ámbito general del estudio de la cultura material.

Perú, por ejemplo, la túnica y el turbante se adquieren mediante la compra. La mayoría de ellos va a una tienda de telas (generalmente a Gamarra), escoge una tela de su preferencia y luego la lleva donde un sastre o costurera para que haga las medidas¹¹⁶. El turbante es más sencillo de hacer porque su forma casi rectangular depende básicamente del tamaño del cabello. Un turbante de tres metros, considerado un turbante grande, supone más o menos de cinco a más años de cabello pero no hay mayor diferencia de estatus en el portador de quien posea el turbante que se vea más grande¹¹⁷. En el caso de la túnica, a veces se lleva un modelo al sastre para que entienda bien el diseño. Algunos tienen un sastre conocido donde suelen encargarse la confección de sus túnicas. Las telas para los turbantes y túnicas, al menos entre los bobos de Perú y Chile, suelen ser la popelina y el lino.

Hay turbantes y sobre todo túnicas que algunos *bobos* en Lima han adquirido en el Congreso en Chile. De hecho, para quienes han sido coronados en La Oficina de EABIC en Chile, el primer turbante y la primera túnica, que son blancos, se fabrican o adquieren ahí días previos a la coronación. Se prefiere intervenir lo más posible en la confección del turbante y la túnica. La tela generalmente se escoge directamente en cualquier mercado y un sastre de confianza, con las indicaciones precisas, hace las prendas. Los *bobo* pueden intervenir más aún en la confección y hacerlas ellos mismos. Es importante intervenir lo más posible en la confección no solo desde el

¹¹⁶ El caso de Bobo Estuardo es particular en el asunto de la confección de la propia vestimenta, pero debido a sus constantes viajes de trabajo fuera de Lima, no he tenido ocasión de conversar al respecto con él. Dueño de una tienda de ropa por años en Galerías Brasil en Lima, Estuardo confeccionaba sus propias túnicas. No sé si también los de su reina y sus hijos. Era el único *bobo* que había visto con túnicas y turbantes de tela de tipo camuflada. Una vez, mucho antes de iniciada esta investigación, me comentó que ese diseño era el que más le gustaba.

¹¹⁷ Quien piense que el estatus de un hermano con un turbante de mayor volumen que otro con un turbante más pequeño erraría. No necesariamente, quien tiene el turbante más grande es el más antiguo, pero aun siendo un hermano de más antigüedad tampoco hay necesariamente un cambio de estatus, salvo en el caso de los *elders*. La de Chile es una congregación joven, pero en general puede ocurrir que haya un hermano entrado en años que sea profeta y uno más joven que sea *leading priest*. En la experiencia de campo, con todo, fue inevitable pensar que algunos eran *rastas* menos antiguos por el pequeño turbante, impresión que podía corregir cuando consultaba. Hubo el caso de un *leading priest* que tuvo que cortarse las lanas y tenía, al tiempo del campo, un turbante pequeño. Sin embargo, se notaba que era un sacerdote antiguo y, luego lo supe, uno de los primeros *boboshanti* en Chile.

punto de vista de la autogestión sino también porque la idea de “hacer las cosas por uno mismo” es de mucha estima en La Colina.

Además, los turbantes y las túnicas son objetos personales de cuidado¹¹⁸ que no se prestan o intercambian una vez usados. Tienen valor de cambio como tela, pero no existe en sí un circuito comercial de turbantes y túnicas, salvo las pocas ocasiones en que un *Elder* de Jamaica lleva algunas y las pone a la venta. En esos casos, existe un valor de cambio algo mayor por el costo de la tela, pero lo que poseen esas prensas es más bien un cierto valor simbólico mayor, y luego un valor de uso relativamente más alto por cuanto no se usan para cualquier ocasión. Por ejemplo, algunos *bobos* en Perú cuando estuvieron en el Congreso en Villa Alemana tuvieron ocasión de comprar a un *Elder* unas túnicas de diseños inéditos y material poco conocido que se usaban en Jamaica. Que las haya traído un *Elder* sumado al hecho de que provenían de Jamaica puede incrementar el valor simbólico pero su valor de cambio no varía necesariamente como consecuencia de ello, y además se entiende como un aporte a los *elders*¹¹⁹.

El último día de la primera etapa de campo, llegó a La Colina Diego, un joven hermano de largas lanas procedente de Colombia que iba a edificarse como profeta. La reina de Diego, junto a otra hermana, dirigen un negocio de bolsos y mochilas con diseños alusivos a personajes y colores *rastafari*. La pequeña empresa tiene sede en Bogotá pero, en sus viajes por la región sudamericana, las hermanas y sus reyes –Prophet Diego¹²⁰ y *Priest* Ruben– venden sus confecciones con gran acogida entre los *rastafaris* y público en general. El hermano Diego había llegado esta vez con unas coloridas telas

¹¹⁸ Sobre cómo se lavan, véase el siguiente capítulo sobre purificación

¹¹⁹ Es común que los ancianos traigan algunos artículos para venderlos. Estos suelen ser libros (de coros, himnarios, textos de fe), guías o algún otro ítem de interés en la vida sacerdotal de los miembros de el Congreso. De hecho adquirí unos cuantos ahí y los ancianos se mostraron agradecidos por el apoyo, y vi luego a hermanos *nyahbinghi* con ellos más adelante en la Cumbre. En otras oportunidades, otros ancianos que visitaron la oficina en Chile manufacturaban escobas o sandalias, aunque estas tienen un mercado mucho más reducido: difícilmente fuera de La Colina son atractivas unas escobas rústicas de paja—que las hay de todo tamaño como veremos en el capítulo sobre purificación— y unas sandalias también hechas a mano.

¹²⁰ Diego fue coronado pocas semanas después de que partí de Chile hacia Perú y, pocos meses después, me reuní brevemente con él en su paso por Lima: él y su reina volvían por tierra hacia Colombia.

africanas¹²¹ de Ghana y Nigeria¹²² que su reina, la hermana Nataeilya, había adquirido por intermedio de una amiga en Estados Unidos. Esa mañana, mientras algunos hermanos se alistaban para salir a la venta de alimentos, pidieron al hermano mostrar sus telas. Así, en la entrada de la cocina industrial¹²³, el hermano desplegó las telas con lo cual se formó un pequeño círculo de profetas y sacerdotes alrededor.

Con cada comentario sobre las telas, sentí que recibía mucha información alrededor que me era difícil registrar. El precio era elevado y ahora yo también quería unas. Los hermanos tomaban algunas y razonaban si tal o cual podían servir para turbante o túnica. El hermano Diego había vendido ya algunos metros de varias, y de una que otra no quedaba mucho. Las preferencias giraban en torno a telas lo suficientemente largas para confeccionar un turbante y una túnica. Hay un valor estético agregado en elaborar todo con un mismo diseño. Se percibe como más *royal*, aunque tiene que ver con los gustos individuales¹²⁴. Preferí abstenerme de comprar pues aún faltaban varios días en Chile y temía que me excediera de gastos, pero a mi vuelta al Congreso ya no quedó casi ninguna. Con un tono entusiasta, un profeta me contó: “los ancianos arrasaron con esas telas, man”.

Dentro de los principios, los colores de túnicas y turbantes varían con los días de la semana y representan los colores del arcoíris, señal del pacto de Dios con los hombres. Si bien es cierto, fuera de la vida comunitaria en el Congreso Negro, el cumplimiento de los colores en su día correspondiente no es tan estricto, los *bobos* suelen cumplir más o menos con esa tradición. Para el primer día de la semana, el domingo, se utiliza el rojo; para el lunes, el dorado o amarillo; para el martes, el verde; para el miércoles,

¹²¹ Véanse algunas de estas en la web del proyecto. La falta de encuadre se debe, como en varios momentos, a la dificultad de registrar en ciertos momentos, como este.

¹²² El valor simbólico de Nigero y Ghana para el Congreso Negro será tratado más adelante en la explicación sobre los estandartes que flamean sobre el altar del tabernáculo

¹²³ Él tampoco podía ingresar a la Cocina Universal libremente aún por no tener corona. Sin embargo, luego entendí que sí era lícito con autorización si uno se cubría la cabeza con un *tam* –que es un gorro tradicional *rastafari*–, pero no un gorra. Yo no había llevado *tam*.

¹²⁴ Dentro de la paleta de colores del arcoíris, los *bobos* deciden los diseños de sus propias túnicas. Los hay de colores enteros y de diseños étnicos o propiamente africanos. Generalmente, aunque el diseño de la tela pueda incluir varios colores, uno es el que predomina. Para el frío, sobre la túnica, también se usa a veces una capa. Esta puede ser del mismo color de la túnica o de otro distinto, sólido o con diseño. He visto también hermanos con capas parecidas a las que usaba Emmanuel. Las características de una túnica pueden verse también en la web del proyecto en la sección de prendas en la pestaña de Espacio.

el celeste; para el jueves, el azul o morado; para el viernes, el negro; y para el sábado, el blanco¹²⁵.

La túnica se usa tradicionalmente dentro del Congreso o en ceremonias y, según entiendo, todos quienes venden alimento en la calle las usan siempre. Para evitar que se maltrate, cuando tienen que realizar labores al interior de La Oficina, como la producción de alimentos, el pintado de la casa, o alguna refacción utilizan prendas más casuales¹²⁶. Los turbantes sí son de uso obligatorio todos los días y hay quienes descansan con el turbante puesto y otros que prefieren descansar la presión sobre la cabeza en el momento del descanso, por enseñanza de los ancianos, tienen el turbante en la cabecera¹²⁷.

En La Oficina, la ropa sacerdotal de los hermanos suele colgarse junta, sobre todo las túnicas, y en general la ropa casual como pantalones, camisas, polos y suéteres en otro lugar. En lo posible se trata de mantener lo mejor posible las sagradas prendas, dentro de lo que las condiciones del espacio lo permitan. Entre ellas, las de sábado, las blancas, siempre son las que merecen mayor cuidado. En la pieza que yo ocupaba, las

¹²⁵ En conversaciones que he tenido con el *Elder Priest Morgan* no he encontrado esta rigidez en el uso de los colores, salvo el del blanco para los sábados y las mañanas de los lunes y miércoles.

¹²⁶ Sobre estas también hay una tradición generada por el uso: pantalones caqui y camisas claras que van dentro del pantalón. También hay quienes usan jeans. En los meses de frío, la ropa casual está compuesta por suéteres y casacas también.

¹²⁷ Casi todos los hermanos con quienes compartían la pieza dormían con el turbante puesto de manera un poco más relajada. Desconozco de cierto si porque yo estaba en ese momento ahí pero me ha parecido que ese hábito era independiente de que yo estuviese ahí. Uno de los profetas sí dormía sin turbante, pero nadie salía de la pieza sin colocárselo. Eso también sucede cuando salen de la ducha. Como la mayor parte del tiempo, hay personas en la sala de estar, antes de salir del baño se colocan más suelto el turbante y se dirigen rápidamente a la pieza para colocárselo apropiadamente. Algunas veces, vi a hermanos acomodarse el turbante en la sala más allá de un simple movimiento de las lanas en el interior –lo cual suele pasar porque el cabello en guedejas pesa y la tela del turbante va cediendo durante el día–, hasta incluso tener que deshacerlo una vuelta para poder acomodarlo apropiadamente, pero nunca vi a ninguno quitarse el turbante fuera de la pieza o no preocuparse por apurar su correcto uso. Esta práctica que pudiese parecer muy rígida y muy normalizada por el autocontrol no lo es tanto si pensamos en contextos donde racionalmente no se puede mantener el turbante. Durante mi estadía, en dos ocasiones, los ancianos, junto a otros hermanos, fueron a la playa. Indagando, supe que se removían el turbante para ingresar al mar. Por falta de preparación en mi equipaje nunca llevé una ropa de baño y no pude estar en esos momentos a los que también fui invitado.

túnicas estaban colgadas y los turbantes bien doblados¹²⁸. Por el reducido espacio, el resto de la ropa no cabía en el ropero y se guardaba también en maletas de viaje.

Mudarse de ropa es frecuente entre los varones en La Colina. Cuando va a empezar el *Psalm Reading* toca ir a la pieza y ataviarse con la túnica. Siempre hay una disposición especial en esos momentos, ya sea que uno participe o no. Respecto de la muda, si se va a pasar por el lugar del servicio de lectura de salmos es mejor hacerlo con la túnica. Por mi parte, si iba a empezar este servicio, así no fuese a participar, disponía apropiadamente mi camisa dentro de los pantalones y abotonaba hasta arriba el cuello. Con los días, ya siempre procuraba estar así en todo momento porque algunas veces perdía la noción del tiempo y, por tanto, no estaba al pendiente de la hora de los servicios. Encontrar naturalidad en esa distribución del día demanda el ejercicio de una costumbre que nunca adquirí del todo por el corto tiempo en La Colina.

¹²⁸ Véase en la web del proyecto en la sección correspondiente a las prendas en la pestaña concerniente al Espacio.

4.1.4.2 La hermandad negra

Además del espacio circundante a la Casa de guardia, la Cocina y la sala, la vida en La Colina –la masculina, sobre todo– también transcurre en las piezas. Hay dos piezas para el descanso y, durante el tiempo en que estuve allí, en una de ellas, la que tenía dos camas con tarima descansaban los ancianos sacerdotes de Jamaica, Priest Flego y Priest Morgan. En la otra, descansaban en ese tiempo los profetas Kike y Coco, el *acting priest* Assam y yo¹²⁹. Los cuatro veníamos de Perú.

Cuando llegaba la noche, llegados de su faena diaria, y mientras se alternaban para usar la ducha, aquella pieza se llenaba de anécdotas del día: de encuentros y desencuentros con los *pacos*, de compradores curiosos, de amigos encontrados por ahí y de expectativas y planes con el dinero recaudado¹³⁰. Bobo Kike era uno de los más avisados y contaba con salero su día a día. Vendía en Viña del mar y justamente se estaba llevando a cabo el festival. Las historias sobre la llegada de los artistas y sus experiencias con otros vendedores de la calle adornaban su resumen del día. Todos tenían puntos de venta distintos y llevaban anécdotas distintas. Un espíritu distendido y de camaradería se vivía en esas breves horas en que se alistaban para descansar mientras cruzaban las bromas. Sentí particularmente relajado el hecho de que algunas de ellas tuviesen como referente el propio orden de vida en el Congreso. Así, por ejemplo, si alguien llegaba lo suficientemente cansado como para dilatar su baño, alguien le reclamaba a un “hermano, yo sigo esperando que se bañe usted” pero, si el reclamante lo decía casualmente comiendo una fruta apoyado en la puerta de la pieza¹³¹, el inquirido podía replicarle “hermano, yo sigo esperando a ver cuándo se da cuenta que está comiendo en la pieza”. A veces, irse a descansar no se hacía esperar y relativamente temprano se escuchaba ya un ronquido y una leve música proveniente de la pieza que ocupaban los ancianos.

Otras tantas veces, esa hermandad se trasladaba a la sala, donde llegaban otros hermanos que descansaban fuera del Congreso. En esas ocasiones, el buen humor se

¹²⁹ El día que marché para el complejo nyahbinghi en Santiago de Chile llegaron justamente más hermanos que pasaron a acomodarse en esa habitación, uno de ellos en camino de edificación, es decir, sin turbante aún.

¹³⁰ Una parte de ese dinero es para el vendedor y otra parte es para El Congreso.

¹³¹ La entrada interna de la cocina estaba a dos pasos de la pieza.

intercalaba con alguna noticia sobre la coyuntura chilena o peruana y alguna meditación que algún hermano decidía hacer aprovechando la presencia de los ancianos que entraban o salían de su pieza, la cual da directamente a la sala de estar. Varias veces fungí como intérprete de los ancianos cuando no había ningún otro hermano que pudiese traducir¹³². Algunos aprovechaban para hacer preguntas diversas a los ancianos sobre el Congress en Jamaica, sobre los tiempos de Dada Emmanuel, etc. Fue en esas noches que empecé a comprender el enredado *creole* jamaiquino que yo conocía solo por videos de *youtube*, canciones de reggae y cánticos *nyahbinghi*. Así, pues, la noche era un momento de reunión particular. Durante el día¹³³, aparte de los momentos de servicio diario, cada quien había estado en su propio trabajo mientras que las horas previas al descanso nos congregaba.

Una de los razonamientos más interesantes que tuve oportunidad de compartir fue con Priest Rod, con quien charlaba casi todas las mañanas mientras preparaba sus tacos para la venta del día. Una tarde, poco después del último servicio de las seis de la tarde, nos enfrascamos en una plática que incluyó la pertinencia del uso del término negro, las organizaciones negras en Chile, las reparaciones y la repatriación y el antiguo Kemet. Terminamos hablando sobre democracia y neocolonialismo pero fue su comprensión sobre la negritud la que me pareció especialmente representativa revisando las notas luego:

- Priest Rod: La única forma es ser radical, man (...) Garvey lo decía: solo los radicales tendrán un lugar bajo el Sol. Aquí se estuvo trabajando con esas organizaciones pero la verdad...
- Yo: ¿Con Oro negro?
- Priest Rod: Claro y con varios representantes de otras organizaciones, también. Pero resulta que, en el mismo proceso de conocerse, como que a nivel de cultura solamente los manes solo tienen el color de piel, nomás, porque prácticamente no tienen nada, man, ¿cachay? A nivel cultural más allá de los bailes cuando hacen eventos culturales pero que mantengan como una

¹³² Curiosamente, los hermanos que hablan inglés más fluidamente no viven dentro de La Colina

¹³³ Además de las hermanas que visitaban La Colina en el día y los niños que jugueteaban, había siempre algunos hermanos varones y siempre estaban los ancianos.

tradición viva en ese sentido, como que es difícil, pues, porque, como tú decí, el imperialismo, el colonialismo es brutal en todos su aspectos. Entonces, te va a tratar de anular todo recuerdo, todo libro que te dé una señal de tus antepasados; por lo tanto, los manes han perdido sus tradición culinaria, ¿cachay? O sea que como ya se han mezclado mucho.

El testimonio del sacerdote es elocuente para esclarecer el modo en que desde *boboshanti* se enuncia y construye la negritud y la afrodescendencia. En sentido estricto, el modo de vida que les corresponde al hombre negro y a la mujer negra es aquel dado por Emmanuel pero naturalmente los hermanos y hermanas comparten una valoración sobre la cultura e historia africanas que es más bien holística. Las coordenadas en que Priest Rod había emplazado la cuestión en esa ocasión eran decididamente panafricanistas.

Las costumbres y la ética negras son concebidas así como un rescate de una civilización primigenia que la diáspora y el colonialismo se han encargado de suprimir. Desde esta perspectiva, el *livity rastafari* y *boboshanti* convoca nuevamente un orden ancestral de vida que trasciende la piel y el fenotipo e inserta la negritud y la afroascendencia dentro del ámbito de la ética. Ser un hombre negro y una mujer negra es ser un hombre y una mujer de bien; y ser hombres y mujeres de bien es seguir el camino trazado por el Cristo Negro.

Con todo, a la vez, no se trata de imaginar lo negro absolutamente fuera del fenotipo porque justamente se valora el acercamiento a organizaciones negras y afrochilenas, pero parece ser que este nunca se sitúa por encima del *ethos*. Como señala Priest Rod, uno puede ser negro o negra solo de piel, y eso es prácticamente una fachada si es que no se vive de modo auténticamente ancestral africano, es como un cascarón que se quiebra al primer forado que hacen las prácticas de cultura aprendidas en la diáspora.

Esta forma de concebir qué es ser negro y/o afrodescendiente es compleja. Edificada con la articulación jerarquizada entre lo racial y lo ético, uno podría simplistamente pensar que a falta de mayor melanina se recurre al énfasis en la dimensión ética, y cuando hay la suficiente se puede resaltar también la dimensión

racial¹³⁴. No es así en general porque ambas nociones de lo negro convergen y se yuxtaponen a menudo pero también es interesante destacar que la autoidentificación no siempre se enuncia decididamente desde un marcador lingüístico de afroascendencia.

Casualmente, en otras charlas matutinas con Priest Rod y algunos profetas y sacerdotes, cuando hablábamos sobre la medicina de doctor Sebi basada en el ADN y en la dieta alcalina, uno dijo que no podíamos seguir estrictamente la dieta de Sebi porque la mayoría éramos mezclados, no del todo negros. No fue la única vez que el mestizaje emergió como signo de autoidentificación:

- Priest Rino: Nosotros los que somos mezclados, se nota que hay de todo un poco, ¿no? Esas son las ramas injertadas. ¿Has escuchado de esa profecía, del olivo injertado?
- No, man.
- No recuerdo si es Romanos o Hebreos, donde se habla del olivo injertado. Que nosotros pasamos a ser. Que del árbol que ha crecido se le va injertar una rama, y esa rama también va a prosperar. Y esos somos nosotros, po, man, de lo que nosotros hemos sido mezclados. Y esa es la profecía para la Casa Negra también. La Biblia está escrita para la gente negra. ¿Qué pueblo en el mundo sufrió lo que dice que sufrió el pueblo negro de Israel (...), ¿qué pueblo? Ningún otro. Los israelitas, sí, man, dicen que fueron tomados en los lugares donde estuvieron. No era la profecía así. La profecía dice que iban a ser sacados de su tierra, llevados a otro lugar...
- A tierra extranjera...

¹³⁴ Desde un punto de vista fenotípico, los miembros del EABIC en Chile tienen rasgos muy diversos. Los que provienen de Perú y Colombia son los que tienen rasgos más afrodescendientes, aunque no todos. Pareciera irrelevante esta acotación si no fuese porque, a un cierto nivel, el prestigio por lo meramente racial sí existe. Hubo ocasión, en los últimos días de la Cumbre que un hermano de Colombia que había estado junto a los *nyahbinghi*, el más fenotípicamente afrodescendiente entre todos, llegó al Congreso Negro para quedarse. Muy poco después, me contaron que ya se había coronado profeta: “¿Del blackman de Colombia, te acuerdas, rasta? Se ha coronado”. Sus cualidades y personalidad habían logrado ese cometido pero sin duda había un cierto prestigio ya ganado por el fenotipo. De hecho, con ojos de etnógrafo, constaté que los *nyahbinghi* en Pirque también compartíamos esa misma valoración.

- Los israelitas sufrieron una parte nomás, como los hijos de los árabes, como sufrieron de repente los chinos en su momento y los nativos de estas tierras también, pero ninguna fueron arrancados y llevados fuera de su tierra, ninguna, como la raza negra. Ahí marca mucha diferencia en lo que es la profecía, ¿chequeas? La profecía es para la gente negra primeramente y **de ahí venimos todos nosotros**, man, porque en esa expansión un negro se metió con una blanca, o el blanco con una negra, y así se mezclan y se mezclan y aquí estamos nosotros, po, man. Pero los oriundos de la tierra tienen que tomar su posesión. Yo no me siento oriundo de esta tierra. Tengo sangre de todos, sí, pero me late más la africana. Cuando suena un tambor, me vibra, man. Ah, también hay tambor en los huaynos, también hay tambor en eso de la música andina, sí pero no me fluye, no es lo mismo que me genera el tambor. Entonces, yo reconozco en mí sangre africana, primeramente. Entonces, de ahí parte la repatriación también, que tú te identifiques.

El sacerdote traía a colación una cierta noción del mestizaje tamizada por un lenguaje profético. La constatación del mestizaje no es un signo que se desplaza mediante la construcción de un *ethos* inherente a la negritud ni este último llega a cubrirlo cual pantalla fantasmática. Es constitutivo también de la identidad porque es una comprobación de la profecía escrita. Así, pues, la metáfora de la rama injertada valida el levantamiento sociocultural y económico de una intersubjetividad biológicamente mestiza y viceversa. En simultáneo, la misma imagen opera como metonimia que legitima la ancestralidad africana: es una rama del mismo árbol que ha brotado en África.

Ahora bien, la prosperidad prometida a esa rama conlleva la prometida al árbol completo pero son más interesantes todavía las implicancias con respecto al asunto de la repatriación:

- Priest Rino: Ponte, a mí me gustaría vivir acá porque yo nací acá también¹³⁵. Donde te toque vivir... Ir a África y trabajar por África y estar acá también, po, man. Porque después todo eso va a ser una nación en toda la tierra. Dicen que

¹³⁵ Entendí que se estaba refiriendo al suelo americano.

va cubrir la tierra como las aguas cubren el mar. Entonces, ahí ya viene la profecía. En cada rincón de la tierra se levantarán tabernáculos. Ahora los chinos también. Ahora también tienen que levantarse en este tiempo. Los chinos están en todo su poder, en toda su fuerza, así. Los chinos son una gran potencia, man. El hombre negro necesita organizarse y ser eso. Una vez que sea eso, todo va a restaurarse hermano, porque el negro le presta servicio a los demás. Ahora tiene que juntarse, organizarse y poder levantar la nación.

Desde esta lectura, es tan válido repatriarse físicamente a África como repatriarse en el lugar en que uno ha nacido. Este sentido de la repatriación está sólidamente afincado en la tradición oral *rastafari* pero no está como programa tan claramente esbozado como entre los hermanos y hermanas del EABIC¹³⁶. Relacionado con ello, está la idea *boboshanti* –de raigambre garveyita pero desarrollado posteriormente por Emmanuel– del negro domado. Este, por estar subyugado económica, política y culturalmente al sistema blanco que oprime el mundo no ha logrado completamente lo que le corresponde a su subjetividad intrínseca. En consecuencia, ser un hombre negro en sí y en *fullness* también es resultado de una teleología.

En este punto, a manera de síntesis, uno no yerra si tiene como lectura que los *boboshanti*, en sus propios términos, se reconocen como afroascendientes¹³⁷ más allá de su mestizaje y su fenotipo porque valoran los significantes negro y africano como portadores de valores éticamente prestigiados. Y, aún ahí, la retórica cotidiana vuelve a complejizar ese reduccionismo. En todos los servicios y con mayor capacidad de desarrollo en el de Sábado, se oye a los sacerdotes “dar la cultura” de la repatriación internacional. Esta enseña contiene un lema de Garvey que todo *rastafari* conoce y

¹³⁶ Relacionado con el tema de la repatriación es común oír entre rastafaris: “la repatriación debe empezar por uno mismo” o “por el interior”, o también “primero repatriación espiritual”.

¹³⁷ El término afroascendiente o afroascendente es más común entre los *nyahbinghi* más acostumbrados al modificar el lenguaje por el razonamiento de la gravitación del concepto de *palabraseo* –la noción de que las expresiones lingüísticas a nivel léxico contienen una dimensión tanto semántica como sonora–. Se prefiere al de afrodescendiente por diversas razones, una de las cuales tiene que ver con el lexema “descender” que connota la idea de ir hacia abajo, lo cual se entiende como una expresión colonial que perpetúa la noción de los hijos e hijas de África como de menor valía.

que es especialmente valorada por el EABIC: África para los africanos, los que están en casa y los que estamos en el extranjero¹³⁸.

La comprensión de ser africanos y africanas viviendo en la diáspora, de ser una nación arrancada de su territorio tampoco es estrictamente del Congreso Negro. Está en la raíz misma del movimiento *rastafari* nacido en Jamaica y transversaliza las relaciones comunitarias, las prácticas rituales y las construcciones intersubjetivas de la identidad. Para arrojar luces sobre este asunto cabe volver al diálogo con Priest Rod. Dicha plática tiene como punto de partida las diferencias que establecen las organizaciones afrodescendientes entre afro y africano. Para estas, no se trata solo de gentilicios sino que hablamos de cientos de años de historias y experiencias de vida diferentes; y, sin embargo, entre los *rastafari* la distinción que a cualquiera le podría parecer pavorosamente evidente solo tiene relevancia para quienes pretender dividir a los hijos e hijas de África. Es una idea que habita el corazón mismo del panafricanismo. En este orden de cosas, la división que el EABIC trasciende y que ha sido motivo para que no prosperasen más vínculos con organizaciones afrochilenas es el motivo por el cual hay “negros que solo lo son de piel”.

Un ingrediente más falta en la ecuación que resulta en la negritud de los *boboshanti*, una que ya habíamos esbozado antes:

- Priest Rino: Emmanuel hablaba también de lo negro como bueno. Es una simbología. Hombre negro, un hombre de bien. Hacía la semejanza de eso, ¿chequeas? Como que llama a la dignidad. A un hombre blanco que sea un hombre de bien también lo llamaba un hombre negro...
- Llevaba lo de Garvey un paso más allá.
- Claro, man.

Me interesa sellar esta parte nuevamente con la dimensión ética porque esta parece terminar de zurcir un significante complejo y aparentemente móvil. La negritud incluso

¹³⁸ Otras veces, esto volvía a complejizarse porque algunos sacerdotes decían “primero a los africanos”. Estoy subrayando con detalle la problemática del autoreconociamiento. Aquí entran otras cuestiones también. El hecho de reclamar primero la indemnización en tierra africana obedece a la convicción de que el daño se hizo en África y que la reparación se debe hacer primero ahí, no en América. Ello también ejemplifica por qué el EABIC es más bien reactivo a las políticas de reparación.

puede alcanzar a quien no es “negro de piel pero sí de espíritu”. Ser negro constituye un estado positivamente espiritual del ser, una identidad que se afirma en la catadura moral del yo¹³⁹.

A todo este aparato alrededor de la negritud, lo negro, lo africano y lo afro subyace una complejidad discursiva interesante. Una idea que ingresa en un ámbito distinto al que Livio Sansone explora cuando alude a la negritud urbana o a la que se refieren Guadeloupe y De Rooij con la metaetnicidad negra. Es un concepto de lo negro profundamente *rastafari*. Aquí confluyen al menos tres variables identificables pero bien imbricadas. La primera es la dimensión étnico-racial. Si bien no hay una distinción entre hermanos y hermanas desde un criterio racial, sí existe una valoración del fenotipo, tal es así que hay una cierta expectativa de que un individuo fenotípicamente negro actúe éticamente, por ejemplo. La segunda es la dimensión profética que se relaciona transversalmente con las otras dos. Esta advierte que el mestizaje ha difuminado el fenotipo y comprueba que el reconocimiento como herederos de una antigua raíz se avisa ancestralmente desde la escritura sagrada. La tercera es la dimensión ética. Profundamente ritualizada y concebida como ejercicio propio del espíritu, esta última es la argamasa que permite unir los otros elementos, la zurcida final en la cesura del significante negro.

Otro tema interesante, por su vínculo con los conceptos acerca de lo colonial y la esclavización, sobre el cual razoné con Priest Rod fue el del uso de las palabras:

- Priest Rod: En la mañana escuché que hablabas con respecto al simbolismo de las palabras igual
- Yo: ¿del simbolismo?
- Priest Rod: Como la doble lectura que puede tener una palabra o una frase...
- Yo: ¿Cuándo decía lo de Roma?
- Priest Rod: Cuando estaban hablando del razonamiento y eso...
- Yo: Ah, yaman.

¹³⁹ Pienso que, desde otra orilla, este concepto de etnicidad tiende un puente que no es tan diferente al que tienden los discursos contemporáneos sobre autoidentificación étnica: un individuo puede autoreconocerse de acuerdo a sus antepasados y sus costumbres. En este caso, los *boboshanti* ponen de relieve la ética y espiritualidad ancestrales de esas costumbres.

- Priest Rod: Igual, eso tiene harta influencia, man, porque hay lenguas que se inventaron para la esclavitud. Por ejemplo, el inglés, en inglés una palabra puede significar dos o tres cosas a la vez, pero te caché ahí que los manes no te seguían mucho.

La escena a la cual aludía el sacerdote sucedió esa mañana entre los trajines de los hermanos que preparaban sus enrollados y queques. Uno de los profetas había utilizado deliberadamente la palabra *razonacierto*, a lo que un sacerdote reaccionó risueñamente:

- Prophet K: ¿Esas palabras son de los binghis, no?
- Priest M.: Sí, pues, nosotros no alteramos así las palabras
- Priest. B.D.: Es que las palabras son como son, po, no hay que estar modificándolas.

Me interesa aquí destacar menos las diferencias entre usos lingüísticos entre *bobos* y *binghis* que el sustrato detrás de las razones de estos. En otra ocasión, uno de estos sacerdotes argüía que se leía y cantaba en inglés porque el español era una lengua más colonial. Ya se ve: aquí las opiniones entre hermanos del Congreso pueden ser diversas porque esto ya pertenece al terreno del *reasoning*, un margen que es consustancial al mismo *livity* de todo *rastafari*. Sin embargo, la defensa del inglés no deja de ser interesante porque, como veremos en el capítulo concerniente al Ritual subyace un cierto prestigio alrededor del inglés que no es intrínseco a la lengua en sí misma – nunca lo es– sino al estatus que al interior del cuerpo social confiere *controlar* esta lengua en virtud de que uno se desenvuelve mejor en la enseñanza de los ancianos y la ritualidad tal como se enseña en Jamaica. Mientras más y mejor se desenvuelva uno en inglés más cerca está de llevar los servicios como los *elders* y de desenvolverse con soltura mañana más tarde en el Cuartel General en la isla.

Durante mi tiempo en La Colina, la coyuntura motivó también a que un tema de conversación recurrente fueran el Ralak y la Cumbre. El Rastafari Art, Livity & Culture (Ralak) es un evento anual organizado por la Comunidad Rastafari de Carolina del Norte que reúne a artistas, artesanos y público en general para mostrar los trabajos, la cultura y el modo de vida de los *rastafari*. Era la primera vez que iba a realizarse en

Chile, a cargo de una organización *rastafari* conocida como León de Judá, y había convocado a diversas organizaciones *rastafari*. Luego de este festival, que no solo incluía conciertos de música y venta de *jahworks*¹⁴⁰ sino también foros de discusión académicos sobre el tema del panafricanismo, iniciaba la Cumbre Global Rastafari. Los hermanos en el Congreso manifestaban que, desde un inicio, ellos dejaron en claro que no participarían del Ralak y solo estarían presentes en la Cumbre.

Estos razonamientos en que unos a otros reforzaban sus razones para no participar en el Ralak aumentaron a medida que se acercaba la fecha. Para el Congreso, como organización, era claro que no iban a participar y cada hermano que expresaba su opinión al respecto lo hacía para contribuir a sostener los argumentos de su postura. Algunas veces, me encontré en medio de esas pláticas en torno al Ralak, pues yo iba a partir para allá cuando este empezara. Ciertamente, entre mis planes, lo primordial eran dos cosas: mi trabajo de campo en Villa Alemana y la participación en la Cumbre. En realidad, no había interiorizado la importancia del Ralak en mis planes más allá de que iba asistir en atención al llamado de hermanos *nyahbinghi* que solicitaban la fuerza para su organización. Al inicio, y ya estando en el Congreso, tampoco conocía el detalle del programa del Ralak. Conforme fui enterándome más, por conversaciones telefónicas con los *nyahbinghi* de Santiago y por publicaciones en redes sociales, empezaron a surgir en mí sensaciones contradictorias con respecto al evento que, a la postre, proporcionaron data más bien importante.

De un lado, la preocupación de los hermanos involucrados en la gestión del Ralak estaba enfocándose en la organización de los foros y en la logística detrás de los *nyahbinghi*¹⁴¹ públicos. De otro, dentro de las paredes del Congreso, crecía la idea de que se trataba fundamentalmente de un festival de música reggae y ellos no iban a

¹⁴⁰ *Jahwork* es un término genérico que puede designar un objeto artesanal —ya sea alimento, libros, ropa cultural, etc.— como también puede ser toda obra que se conciba para el servicio de Jah Rastafari.

¹⁴¹ También se denomina así, a secas, a las ceremonias *nyahbinghi* con tambor y llave de fuego. Esta última es una pira de maderos que no deben haber sido utilizados para fines profanos —cocinar comida, por ejemplo— que se enciende ritualmente para dar inicio al toque de tambores. Una ceremonia *nyahbinghi* o simplemente *binghi* es un ritual central en la vida de los *rastafaris* de esta orden. El Congreso Negro práctica y eleva también la música *nyahbinghi* como la única expresión musical que aceptan pero sus ceremonias no giran en torno al tambor y son mucho más codificadas que cantar alabanzas alrededor del tambor. No utilizan el fuego en sus celebraciones.

formar parte de eso¹⁴². Dudé si intervenir más allá de la escucha en esas conversaciones pero me sentía interpelado cada que se hablaba del tema. Sentí que no podía abogar por el Ralak como conjunto pero rescaté la importancia de la presencia *boboshanti* en los foros panafricanos. Los hermanos sostenían que de eso se iba a hablar en la Cumbre y que no había necesidad de ser redundante. Entendí que también pasaba por ellos que podría sucederles que, repentinamente, estuviesen involucrados en un mismo lugar con un evento de reggae y que les fuese muy difícil evitarlo. Había una máxima que siempre recordaría después aunque solo la solían decir dentro de La Oficina: el Congreso Negro debe estar siempre por encima de toda organización. En efecto, sentían que el Ralak era un evento que, más allá de sus buenas intenciones, supondría un compromiso con una organización *rastafari* distinta a su orden.

A pocos días de mi partida y del inicio del Ralak, lo que me importaba ya era la Cumbre. Sabía que probablemente igual tendría que ir a Ralak a echarle una mano a los hermanos *binghi* involucrados y que el primer día de actividades llegaría la mayoría de mis hermanos de Lima. Eso me animaba aunque ya no el evento; más aún, porque sabía hace tiempo que ya no podría exponer ningún tema en los foros, como lo había solicitado anticipadamente, pues la agenda estaba copada. La vivencia dentro del Congreso había dispuesto mi concentración en la Cumbre en cuya preparación los hermanos *boboshanti* se afanaban esos días¹⁴³. Fue así que los hermanos organizadores de Ralak en Chile decidieron acudir a la Oficina para persuadir a los *bobo* de participar en el evento. Estando adentro, me parecía claro que eso no iba a suceder pero, además, me pareció algo irrespetuosa esa insistencia cuando ya

¹⁴² Sobre el rechazo de los *boboshanti* a la música reggae revisar el capítulo sobre Ritualidad.

¹⁴³ La mitad de la cumbre sería en el complejo *nyahbinghi* en Pirque, Santiago de Chile, y la otra mitad sería en el Congreso *boboshanti*. Se esperaban unas 200 personas y eso demandaba ya solamente una capacidad de aforo que el Congreso no tenía. De hecho, el número de asistentes al Ralak fue ascendiendo con los días –a más de cien, de hecho, cuando pude revisar el registro– pero fue decreciendo conforme solo quedaban *rastafaris* interesados en participar en la Cumbre. La última parte de la Cumbre, al Congreso habremos asistido una treintena de *rastafaris* de otras órdenes.

formalmente y vía telefónica el Priest Igo, uno de los más antiguos sacerdotes líderes en Chile, había dejado en claro que no¹⁴⁴.

Con todo, yo necesitaba ya movilizarme hacia otra región en un país desconocido y me parecía oportuno poder reunirme por primera vez con los sacerdotes *nyahbinghi* de Pirque junto a dos antiguos y queridos hermanos *rastafari*. Uno de ellos era el veterano Ras Sila, nacido en Panamá, anciano miembro de la Comunidad Rastafari de Carolina del Norte y conocido *rastafari* en Latinoamérica y el Caribe. El otro era Ras Makuto, oriundo de la región de Melipilla, encargado de la organización del Ralak en Chile. Previamente me había puesto en contacto con Ras Makuto para que supiese que estaba ahí. Esa tarde hubo cierta expectativa por la llegada de los visitantes. Con su entrada, presencié ya como espectador interno, la instrucción en la *reverence* a bisoños visitantes, la desubicación inicial de hacia dónde estaba el Este, el desconocimiento de que había que retirarse el calzado. Mis expectativas de irme con ellos a Pirque se diluyeron cuando me dijeron con entusiasmo que se iban para Melipilla, que ellos estaban en el Ralak, que la Cumbre la organizaba otra gente. Pasó algo en ese momento. No era que había perdido una forma rápida y cómo de salir del lugar o llegar pronto a encontrarme con mis hermanos que habían llegado de Lima, sino que me sentí más emocionalmente ligado al Congreso en ese momento¹⁴⁵.

En la sala, durante más o menos una hora se dio la enfática exposición de razones de uno y otro lado. Decidí mantenerme al margen. Era la sala de siempre pero me pareció que era el lugar y momento de los sacerdotes y no pasé por ahí ni para ir a la pieza o al baño. En la reunión, los hermanos *bobo* esgrimieron sus razones; los hermanos organizadores del Ralak, las suyas. Había dos visiones sobre vivir *rastafari* que se habían encontrado en ese recinto. Después supe que, de un lado, se argüía la necesidad de estar en el Ralak por su importancia en la representación pública del movimiento *rastafari*; de otro, se exponían los principios por los cuales no era cosa

¹⁴⁴ Tuve la casualidad de oír una de esas últimas conversaciones pues el sacerdote la puso en alta voz. Sus razones fueron las que se habían esgrimido dentro de la casa varias veces pero nunca se mostró reacio a que los hermanos organizadores visitaran el Congreso.

¹⁴⁵ El concepto de comunidad emocional será desarrollado en mayor medida cuando se explique la ritualidad en el Congreso. Aquí huelga decir que el conjunto de prácticas, ideas e imaginarios con los que había vivido esos días me hacían sentirme parte de esa comunidad emocional.

propia asistir. Dentro de la primera postura, uno de los argumentos era la asistencia del ministro de Jamaica¹⁴⁶; dentro de la segunda, esa y otras eran justamente las razones para no asistir¹⁴⁷. Una cosa era clara para mí y, con seguridad, para los miembros del Congreso: ellos no iban a Ralok.

Estaba ocurriendo un fenómeno interesante, por lo menos para mí como *rasta scholar*, y sentía que esa dinámica de pronto se había vuelto neurálgica para mi investigación y que inclusive entraba a tallar en la filigrana misma con que yo hacía tiempo venía construyendo mi propia identidad como *rastafari*. Consciente, entonces, que hace rato ya el trabajo etnográfico había penetrado mi propia subjetividad y estaba involucrado de cabo a rabo, con mis preocupaciones personales, temores, sensaciones y razonamientos, si acaso fuese posible, en ese momento y luego en otros, la unidad de análisis también era yo¹⁴⁸.

Cuando hubo acabada la meditación dentro de la sala, Ras Sila y Ras Makuto fueron saliendo del Complejo mientras seguían intercambiando pareceres con los sacerdotes *boboshanti* más jóvenes.

- Ras Sila: Hay que sacar esos políticos de Jamaica, afuera de Jamaica, para que vean la fuerza con que viene *rastafari* apoyando (...) No porque sean free están

¹⁴⁶ Finalmente, el dignatario no llegó a asistir al evento.

¹⁴⁷ Subyace no solo un desencuentro discursivo no solo en cómo debe conducirse el desarrollo del movimiento *rastafari* internacionalmente sino además una visión del orden de vida que, en el caso del EABIC, es consustancial a las enseñanzas de Emmanuel, el Cristo Negro, y por tanto al modo en que debe moverse en el mundo el hombre y la mujer negros. Entrar en movilizaciones políticas –en el sentido más llano y reducido– no es negociable para los *boboshanti*. Para algunas otras organizaciones *rastafari* es legítimo para demandar derechos. La postura *boboshanti* podría parecer contradictoria si partimos del hecho elemental que se organizan como un Congreso y que la repatriación en sí misma es una demanda política, en el sentido extensivo del concepto. De hecho, hay una larga historia de la demanda a los políticos jamaquinos por la Repatriación Internacional de parte del EABIC. Tiempo después de mi partida, recordé esta escena en La Colina cuando un *Elder nyahbinghi* compartió en un chat privado un video de una reunión con autoridades del gobierno de Jamaica donde representantes del EABIC estuvieron enfatizando que su demanda es la repatriación y no se limita a reparaciones en suelo jamaquino.

¹⁴⁸ Ahí había, lo sabía, un riesgo que no quería correr. Había leído trabajos etnográficos que ya parecían más bien un texto autobiográfico y la línea difusa entre la subjetividad y la objetividad en que está movilizando mi quehacer antropológico en el sitio fácilmente podía incurrir en justamente eso, preocupación que sin duda se sostiene a lo largo de las páginas de este texto.

viviendo el credo¹⁴⁹. Los políticos deben ver eso. Cuando viene el tiempo de repatriación va a ser la comunidad internacional...

- Priest Rino: Por eso nosotros con los trabajos seguimos constante nomá, y así en esa medida es muy importante que nos mantengamos; en unidad, así, en cuanto, hallamos, encontremos nuestros fines en común... Ahora, este fin en común, claro, para mí, lo veo que es importante, el ir a declarar al *man*, pero, ahora veo que también, en este tiempo, es importante mi edificación.
- Ras Sila: Yeahman, yeahman...
- Priest Rino: Entonces, naturalmente, compartimos las misma sensaciones, los mismos sentimientos, solo que las formas son las que nos conducen a diferentes...
- Ras Sila: La palabra de ustedes ya sabemos que viene fuerte. La casa *boboshanti* está con eso, con ese camino que hay que aportar más.
- Priest Rino: Lo otro es que, de repente, a mí me gustaría ver, si ustedes necesitan (también sería bueno razonarlo con los hermanos), tal vez no una presencia física. De repente una carta, que se pueda exponer. Sería cuestión de razonarlo con los *elders*. Yo he estudiado Relaciones Públicas. Eso asemejaría mucho a la idea de lo que usted quiere, más que una presencia. Con una simple carta...
- Ras Sila: Rasta, de la forma que se haga es presencia.
- Priest Rino: Si, po, vamo a chequear ahí, a organizarnos...
- Priest Luis: Lo que sucede es que el movimiento genera un punto de partida, como que todos los rastas avanzan hacia eso, claro, después con el tiempo se va detallando...
- Priest Rino: De hecho, esto va para la historia, hermano, esto va para la historia...
- Ras Sila: Rasta, Esto ya es historia, ya es historia. Esto lo está escribiendo Jahlani. Él es un profesor. Él da lectura. Él está encargado de los estudios del Caribe, del Caribe, en la universidad de West Indies. Ellos son los que formalizan los cursos de *rastafari*.

¹⁴⁹ El anciano aludía a la independencia que goza el EABIC.

- Priest Rino: Sí, si había escuchado de eso.
- Ras Sila: Sí, ese es el Jahlani que viene. Y no solo eso: él es miembro de la comisión de reparaciones de Jamaica...
- Priest Rino: Sí, pues. De hecho, los *elders* lo tienen chequeado. Cuando escucharon sus nombres...
- Priest Luis: Es que los conocen –esbozando una sonrisa.

(risas)

- Priest Rino: Sí po, los mismos políticos.
- Ras Sila: Como venga, rasta, estén –apresurando un poco el fin del conversación.
- Priest Rino: Yes, yes, hay que meditarlo. La visión delos ancianos va primero.

El anciano Ras Sila estaba esbozando su visión sobre cómo la comunidad rastafari internacional debía trabajar¹⁵⁰. Los hermanos *boboshanti* hacían hincapié en el carácter sacerdotal de su visión del desarrollo. De hecho, no dudo que hubiese un entendimiento mutuo porque ambas visiones del desarrollo se conciben como necesarias en *rastafari*, la material y la espiritual. Solo que el evento en cuestión había puesto de relieve un énfasis distinto. A ello debe añadirse que el EABIC se concibe a sí mismo como la forma correcta de conducir el desarrollo y crecimiento del hombre negro y la mujer negra, pues es el mismo Emmanuel, el Cristo Negro en su carácter de sacerdote, quien así la ha establecido, delineado y encomendado.

Por otra parte, sería la primera vez que oí un nombre que conocía de artículos descargados de internet: el profesor Jahlani. Conocido también como Bongo Nyah, el doctor Jahlani es un renombrado *rasta scholar*, quien tiene en su haber algunos artículos independientes sobre cultura e historia *rastafari*, otros varios como parte de publicaciones mayores de investigadores abocados al tema, y además es fundador y director del único Departamento de Estudios Rastafari, con sede en la universidad de West Indies, Jamaica. De hecho, Bongo Nyah se convirtió luego en un actor relevante en mi posterior estadia en el Complejo Nyahbinngi en Pirque y compartimos algunos

¹⁵⁰ Con seguridad, es esa forma de entender el desarrollo del movimiento rastafari la que inspira la organización anual del *Rastafari Art, Livity & Kulture*

razonamientos tanto fuera como dentro de la Asamblea del Tabernáculo. El impacto de su presencia entre los *rastafari* en Pirque también resulta interesante de analizar a la luz de lo que esbozo aquí en el encuentro entre Ras Sila y los sacerdotes y profetas del EABIC. Entre los *nyahbinghi* y hermanos no afiliados formalmente a ninguna casa *rastafari*, el prestigio académico de Jahlani, nueva noticia para muchos hermanos y hermanas ahí, lo emplazó como agente de ideas que la congregación ahí oía con atención.

En el EABIC, la opinión de los ancianos *boboshanti* sobre el hermano contiene una crítica no a su trabajo como académico sino antes bien a su labor como actor político en Jamaica. Entiendo que dentro de las expectativas desde la que se vive *rastafari* dentro del orden del Congreso, cuando llega el tiempo de exigir a las autoridades del gobierno jamaicano, no se espera encontrar a un hermano *rastafari* del otro lado de la mesa¹⁵¹. Me pareció que Jahlani representaba a ese hermano para los ancianos *boboshanti* y para el EABIC, pese a que, como hemos visto, tiene como una de sus consignas la satisfacción de demandas civiles incluso desde una oficina en la ONU y es precisamente un congreso, el sitio del hombre negro está en la vida sacerdotal y casi ascética antes que en el sillón de una oficina adscrita a un gobierno del mundo. Más aún, si ellos se organizan en torno a un congreso es porque entienden que este representa a “la gente negra fuera de África” y no a instancias de gobierno del sistema *Babylon*. Aquí subyace el concepto del individuo negro como un no-sujeto¹⁵², vale decir, que debe gozar de una subjetividad que no le deba al sistema político, social ni

¹⁵¹ De manera muy general, debe entenderse que los *rastafari* en general rechazamos trabajar con el gobierno y mucho menos tenemos filiaciones políticas. La clase política y su mismo quehacer es sumamente repudiable entre los *rastas* y tradicionalmente es extraño y hasta excepcional ver hermanos y hermanas ocupando cargos públicos gubernamentales. Sin embargo, vientos de cambio parecen correr alrededor de esta cuestión y cada vez se sabe de más *rastafaris* relacionados en instancias de gobierno. Con todo, en el imaginario de los *rastafaris*, la clase política ha sido y es reprobable y la creciente participación de *rastas* en esta arena no ha modificado esa percepción. De hecho, el modo pragmático en que los hermanos y hermanas de la delegación de Carolina del Norte, presentes en la Cumbre Rastafari, asumían el rol de *rastafari* en torno a lo político me sorprendió sobremanera. Una hermana de esa organización –a la que pertenece Ras Sila, por cierto– sostuvo durante una de las sesiones del Foro Panafricano que no debíamos reducirnos a renegar de los políticos y el Estado sino que debíamos asumir nosotros esos puestos y que era necesario *rastas* en los parlamentos y senados, e incluso un presidente *rastafari*.

¹⁵² Estoy invirtiendo el sentido etimológico con que utiliza el término Michel Foucault.

cultural sino como un gestor independiente de su propio modo de vivir y de su propia agenda.

Otro punto interesante en este encuentro entre *rastafaris* diversos es el concepto acerca de la academia. En el discurso de Ras Sila es palpable el prestigio del que goza un *rastafari* que “ha escrito libros”. Con referencia a ello, entre los hermanos del Congreso con quienes he compartido más, me ha parecido siempre entrever una búsqueda constante de nuevas lecturas además de los varios textos que utilizan sacerdotalmente. También, sentí una valoración por el trabajo que yo estaba haciendo¹⁵³. El profeta Coco era uno de los que más me alentaba a aprovechar el tiempo para preguntarles y repreguntarles a los ancianos. En esas sesiones, él se sentaba a oír y solía pedir que le traduzca. Ellos mismos, los *elders*, especialmente Jah Flego, me sorprendía tomando notas: “Marshall, ¿how’s that book going?”, “yo send I that book when yo finish” o “publish tan book, mon”¹⁵⁴.

Una de esas noches en que prácticamente hacía desvelar al anciano con mis preguntas, venía él hablando con denuedo sobre el incidente de Coral Gardens y cómo Emmanuel sobrevivió a ese trágico evento. Sorteando las dificultades del creole jamaicano, yo le repreguntaba cada que el *Elder* hacía una pausa en su monólogo. Hubo una larga en que se detuvo en mi mirada:

- Jah Flego: That’s what I can tell yo bout that. Me no an educated man, ¿yo know? All that is what King Emmanuel teach I

¹⁵³ No era la primera vez que llegaban visitantes a La Colina para llevar a cabo una investigación. La de más larga estadia fue la de Lagos, cuya tesis forma parte del marco teórico, pero hubo otras más breves de estudiantes de sociología de universidades de Chile.

¹⁵⁴ El prestigio de la palabra escrita es un asunto que me interpeló particularmente no solo en La Colina sino también en Pirque, en el Complejo Nyahbinghi. Conforme algunos hermanos se fueron enterando de mi investigación, anotaron sus correos en mi libreta de campo, solicitándome que les enviase el *libro* cuando lo hubiera acabado. Fue acrecentando la *rasponsabilidad* en la escritura de esta investigación sobre todo a partir de que yo tuviese ocasión de pedir consejo a Jahlani acerca de la vida académica como *rastafari* durante una sesión de la asamblea al interior del tabernáculo, luego de lo cual –me pareció que por simplificación del traductor y por timidez mía– no logré aclarar que la investigación era fundamentalmente sobre el EABIC y no sobre los rastafaris en Chile o en Latinoamérica, como algunos llegaron a pensar. Sea como fuere, iría prefigurándose en mí la idea de que esta tesis justamente no es solo sobre mi aprendizaje en y sobre el Congreso Negro sino también, en alguna medida, un testimonio sobre la Cumbre Rastafari Global.

Me encogí de hombros porque quería ser muy certero en decirle a ese hombre lo mucho que valoraba su testimonio y no solo para mi investigación.

- Yo: What you bring Inl, mylord, is a knwoledge Inl cannot find inna book or at college. There someone can be also an educated fool. Inl give thanks fi the time, priest. I give thanks Itinually.

Pese a todo, había ocasiones en que algunos sacerdotes hallaban momentos para recomendarme prestar atención o tal o cual cosa porque “eso no está en los libros”. Hubo otra en que un Priest Gio, un joven sacerdote que se manejaba muy bien en *patois* y cada que llegaba a La Colina andaba mucho con los ancianos, me llevó a la habitación de ellos para que me mostrasen los libros traídos de Jamaica y que estaban en venta. Algunos eran los himnarios de la Casa. Viéndome titubear, el joven sacerdote recogió uno del grupo:

- Este le va a interesar porque usted es antropólogo

Era el “Líbranos del mal”, un texto que narra las enseñanzas de Emmanuel y que ha de ser el texto sobre *boboshanti* más vendido. Se dice que fue escrito por una periodista cuyo nombre se desconoce y que visitó la isla de Jamaica en pleno auge del movimiento.

Con la salida de los visitantes que habían estado en La Colina, entre varios otros comentarios sobre lo conversado, un hermano que me vio algo desubicado, en medio de las túnicas y los turbantes, dijo que Ras Sila y Makuto sostuvieron en la sala que ellos no pertenecían a ninguna casa *rastafari* y que eran *rastas* que estaba ahí para trabajar por *rastafari*. Me pareció entender por qué lo decía conmigo ahí. La zona de la guardia estaba llena de gente. Cuando algunos me preguntaron por qué no me había ido con ellos, me sentí aún más interpelado y sentí que debía explicitar mi posición: “yo soy un *rasta* de *strictly nyahbinghi order*, hermanos, y voy a ir mi Tabernáculo primero”. Los hermanos ahí me animaron con palmadas de hombro: “lo que estás haciendo aquí es importante, man”, “nosotros estamos contentos de tenerte”. Me sentí cómodo, como en casa, aunque ya estaba algo ansioso por conocer mi casa *rastafari*. A la mañana siguiente, salí para el complejo *nyahbinghi* en Pirque. Había concluido la primera etapa del campo en Valparaíso.

4.2 Tabernáculo

El tabernáculo es el lugar más sagrado. En él se ofrece el servicio más importante de la vida *boboshanti* al punto que su vida semanal se organiza en función del Sábado y todo lo que se necesite para estar listos y listas para subir con la mejor disposición corporal, material y espiritual al Tabernáculo. Subir al Taba, como coloquialmente se dice en el EABIC en Chile, implica el movimiento de personas, de fiambre, adminículos eclesiásticos, vestido, abrigo (si es el Servicio de la noche), así como la preparación del transporte, el alimento y el cuerpo.

Como la vida semanal gira en torno al servicio en el tabernáculo, hay un ejercicio constante del cuerpo individual y del cuerpo colectivo enfocados en el propósito de cumplir de modo eficiente y real¹⁵⁵ con la celebración del Sabbath. Mente y cuerpo deben alistarse para el Servicio, no solo porque este demanda varias horas y varias veces entre la noche del viernes y la noche del sábado, como veremos en el capítulo sobre ritualidad, sino también por razones de purificación y porque se requiere una disposición emocional particular. Mi experiencia con la ritualidad semanal en La Colina me induce a pensar que sería difícil no estar preparado para los servicios de sábado con lo organizada que es la vida ritual, aunque habría que ver cómo, con los años, se mantiene ese ritmo y rutina de movilización y orden.

El sábado se ayuna y no se preparan alimentos¹⁵⁶, pero sí se almuerza. La comida ha tenido que estar preparada desde el día anterior. Para ello, la comunidad se compromete activamente en la organización y ya desde el jueves se suele ir coordinando quiénes se van a encargar de qué tareas para garantizar la correcta administración de la Cocina Universal para los asistentes al *Service*, una labor para la

¹⁵⁵ A menudo, entre los *rastafari* es común utilizar expresiones como *real*, *royal* o *imperial*, adjetivos todos que connotan una acción, persona u objeto que, por su disposición, esfuerzo, naturaleza o características es considerado grato a los ojos del Más Alto. Es una de las más usadas marcas lingüísticas que sugieren prestigio.

¹⁵⁶ Siguiendo la perspectiva de los grados de pureza que esgrime Douglas, podemos entender que el alimento, que tiene carácter divino, lo es menos que el lugar de la alabanza sabatical y del cuerpo dedicado a esta. Varios hermanos me mencionaron que es necesario ayunar para que el cuerpo también descanse porque, caso contrario, no se está cumpliendo con el propósito del sábado, que es descansar. Interpretando esta razón desde la órbita de lo puro y lo impuro, entiendo que si la garantía de la divinidad reside en el cumplimiento cumplir con la pureza del sábado es mantenerlo en la meditación del descanso corporal. A estas ideas se suma la del sábado como día de alimentación plenamente espiritual.

que se encuentran llamados especialmente los sacerdotes. Así, terminado el servicio de la mañana¹⁵⁷, los niños y las hermanas son las primeras en pasar al comedor, un pequeño ambiente de madera muy cerca a la ladera de la colina, donde los sacerdotes encargados ya tienen listo para servir el alimento. Luego de que ellos han almorzado, es el turno a los varones.

En el caso de estos, es de uso común retirarse temporalmente la túnica para no ensuciarla, lo cual también representa un cierto alivio para el cuerpo en los meses de verano: el sol golpea fuerte la Colina en la que se ubica el tabernáculo y, en aquellas horas, la temperatura sube en el interior gracias al material de barro del que está construido. En las noches y en los meses de invierno, este microclima del interior hace soportable la crudeza del tiempo aunque igual corre mucho viento. En mi primera experiencia en el tabernáculo, había subido con una camisa blanca de mangas largas debajo de la cual llevaba una camiseta blanca. En el día esa previsión me pareció un exceso luego de pasar tres horas cantando y aplaudiendo, pero fue una excelente decisión para la noche¹⁵⁸. El tabernáculo tiene dos entradas sin puerta y, en los momentos en que la temperatura desciende, la congregación es la que lleva la parte más dura con el viento, por lo que es necesario no escatimar en abrigo. No he estado más que de paso en las áreas donde se ubica la banda de Daniel o el altar de los sacerdotes que conducen el servicio, pero por la posición respecto de la puerta parece que estos últimos están más resguardados de las corrientes de aire y los primeros mantienen el calor con el tañido de los instrumentos.

Cuando los ancianos *nyahbinghi* subieron al Tabernáculo de El Congreso la última noche de la Cumbre Global Rastafari tuvieron dificultades para soportar el frío y tuvieron que salir del recinto. Similarmente, me han contado que otras veces cuando han ido otros ancianos *boboshanti* también han padecido la crudeza del invierno chileno, que se agrava justamente en lo más alto de una colina rodeada de vegetación poco frondosa. Dese mi experiencia, he sentido que el ejercicio de habituar al cuerpo a las condiciones climáticas durante el servicio sabatical se convierte en un importante

¹⁵⁷ Como veremos, esto puede ocurrir al mediodía o a las dos de la tarde dependiendo, en este caso, del horario de verano o de invierno en el país.

¹⁵⁸ Sobre cómo tuve que negociar mi vestido en el Tabernáculo, revisar el capítulo seis sobre ritualidad.

requisito para poder cumplir con las expectativas rituales comunitarias. Más aún, si consideramos que los hermanos que han estado durante dos o tres servicios entre viernes y sábado han ingerido apenas una comida a mitad del día¹⁵⁹.

Ahora bien, para comprender estas y otras condiciones del espacio resulta importante entender este espacio en cuanto a su ubicación, arquitectura y materialidad.



¹⁵⁹ En el capítulo sobre la ritualidad, en el apartado sobre el *Service Sabatical* desarrollo mis propias sensaciones durante este.

4.2.1 Materialidad y locación

La Oficina del Congreso Negro en Chile ha erigido su tabernáculo en la explanada más alta de una colina a la que se accede adentrándose entre el cerro de Villa Alemana. Se puede acceder en auto hasta cierto punto y, desde el Congreso, tarda unos diez minutos llegar en vehículo y alrededor de cuarenta a pie. De camino entre el Congreso y el Tabernáculo, alrededor de cuatro o cinco familias *boboshanti* han levantado sus casas. La toma ha sido la forma que han encontrado para poder construir las. Si bien la zona cuenta con electricidad, agua y otros servicios, el Estado chileno no tiene mayor presencia en el lugar y, afortunadamente, no ha reclamado la pertenencia de esos terrenos.

La elección final del lugar estuvo a cargo de la primera delegación de ancianos *boboshanti* que llegó de Jamaica¹⁶⁰. Anteriormente, se oficiaban todos los servicios en el área colindante a La Oficina, pero continuos problemas con los vecinos y la meditación acerca del apartamiento motivaron a *elevantar* el lugar del Tabernáculo. Aquellos ancianos llevaron la enseñanza según la cual es necesario el apartamiento de la ciudad para levantar el Tabernáculo. Reaparece aquí la idea de poner aparte, que había sostenido para explicar las reglas de la dieta. En general se trata de una idea común entre diversas órdenes *rastafari*. Recordemos que el vocablo *nazareo*, que proviene del hebreo *nazir*, quiere decir apartado. Para los hermanos de El Congreso mantener apartado su lugar santo es importante no solo por las habladurías vecinales sino para no mezclar “las cosas mundanas” con el servicio sacerdotal. Ese apartamiento favorece la manutención de la pureza de su principal lugar de reunión y se vincula también con la idea de libertad. Empezar por tener libertad de desplazamiento y de acción para desarrollar las actividades centrales del Congreso es vital para el proyecto tripartito de Libertad, Redención y Repatriación. Me pareció además que la movilización de enseres, alimento, vestido y personas a un lugar

¹⁶⁰ “Con respecto al tabernáculo la visión de los *priests* siempre fue alto, el apartamiento pues, ¿no? del sacerdocio. Dice que la carpa del tabernáculo, el padre la llevaba al encuentro del propiciatorio donde estaban las cosas santas, y el pueblo iba por abajo. Y Dios se movía en medio de las montañas, en la carpa de los sacerdotes, en las alturas” (Priest Rino, 2017)

distinto al Congreso le otorga una relevancia diferente al espacio y genera la expectativa alrededor del momento del *Service*¹⁶¹.

El Tabernáculo tiene una forma rectangular y ha sido construido por la congregación con materiales de la zona –barro, sobre todo– y vigas de madera y calaminas que han ido adquiriendo con recursos propios. Originalmente, el terreno no estaba afirmado y tuvieron que llevar maquinaria para aplanarlo. Por un tiempo, estuvieron celebrando los servicios en el lugar con solo unas vigas verticales que sostenían un techo improvisado. La segunda mitad año 2016 fue crucial para el levantamiento del tabernáculo, después supe. Cuando yo llegué a él en febrero 2017, la impresión que daba, más bien, por la organización en torno a este y por el marco de interacción sumamente codificado y normalizado al interior, fue que hace mucho tenían la edificación. Aquí el espacio ya fungía de tabernáculo desde antes y, si bien sujetos a las condiciones que el descampado les permitía, oficiaban los servicios de sábado con una ritualidad que los estaba preparando para cuando llegasen las paredes, el techo y la iluminación.

Resulta interesante esta idea de hacer un servicio tal y como si los cobijase el tabernáculo. Sin duda, hay cosas que no pueden hacerse por la intemperie como guardar las arpas¹⁶², pero en cuanto a ritualidad mi exploración de las grabaciones de video que existen sobre estos servicios ha comprobado que eran muy similares a los que viví personalmente, cual si la edificación fuese a coronar solamente una ceremonia que se conoce al centímetro. En ese momento en que no había construcción propiamente dicha, practicaban un ejercicio de imaginación¹⁶³. Yo me había imaginado también el servicio de una cierta manera¹⁶⁴ y debía negociar simbólicamente entre mi imaginación de cómo era estar en el tabernáculo en ese

¹⁶¹ Esta particular interacción dentro del Servicio Sabatical será abordada desde la teoría del *framing* de Goffman en el capítulo correspondiente a ritualidad.

¹⁶² Entre los *rastafari* se utiliza arpas y tambores como términos intercambiables. Esto se debe a que se entiende que los salmos se tocaban con instrumentos de percusión y no de cuerdas.

¹⁶³ La uso aquí en el sentido que sugiere Appadurai. No me refiero a que imaginaran que había un techo sobre ellos sino que estaban dentro de un tabernáculo, con la sacralidad que ello implica en las interacciones y usos.

¹⁶⁴ Mi primer acercamiento a un servicio sabatical fue en una celebración que ocurrió en Cañete dos años antes, donde hermanos *binghi* y *bobo* compartimos una importante festividad *rastafari*.

momento y la manera en que se esperaba que *actúase* dentro. Esta intersección entre las teorías de la imaginación, las del performance y la de los marcos será más desarrollada cuando abordemos el Servicio Sabatical como ritual pero, en este punto, es útil adelantar la idea del *framing* al menos para comprender cómo la interacción previa, antes incluso de la existencia del tabernáculo en cuanto su materialidad, ya definía el espacio:

El marco permite definir una situación de interacción, hacerla inteligible y, de modo más general, es lo que estructura la experiencia que los hombres tienen del mundo (citador por Acevedo, p. 11)

Siendo así, el servicio como ritual central de la interacción es lo que estructuraba previamente y organiza actualmente la experiencia dentro del tabernáculo. El espacio brinda ahora otras condiciones y, aunque no podría acceder sensorialmente a cómo se vivía antes el servicio, se podría decir que la experiencia del fervor debe haber sido muy similar. Luego de conocer los detalles de la construcción del recinto, alcancé a comprender no ya solo lo gravitante de la vida del sábado dentro y alrededor de las paredes del tabernáculo sino además el orgullo de los hermanos por su esforzado espacio de celebración.

Regresando a la materialidad del edificio, el tabernáculo en Valparaíso tiene dos puertas. Los hermanos aducen que esto se debe al reducido espacio; esta es una Oficina pequeña: en Jamaica hay cuatro puertas, en realidad. En cada puerta hay un *bannerman* que sostiene cuatro estandartes del Congreso. El *banner* del Este es el red, black and green; en el del Oeste, es el red, gold and green; en la puerta del Norte, es el red gold and green; y en la puerta del Sur es el red, black and green. De estos, en Chile solo se cuenta con los de la puerta del Este y del Oeste¹⁶⁵.

La puerta del Este es la única por la cual se ingresa al tabernáculo. Ese es el orden y a nadie se le ocurre vulnerarlo. Los hermanos suelen decir que esto se debe a la importancia del Este y porque Dada vino a traer el orden correcto de salvación del

¹⁶⁵ La mención en inglés es adrede. Siempre que lo he preguntado me han nombrado los colores de los *banners* en inglés. Me sorprendió un poco esa naturalidad incluso de hermanos que no manejan mucho inglés pues todos los estandartes se parecen dado que solo cambian la posición de los colores y nunca me fue fácil registrar cuál iba en qué punto cardinal cuando lo escuchaba en inglés.

hombre y la mujer negros. De ahí proviene la importancia de normalizar los lugares y puntos de entrada y de salida. Se trata, hemos visto, de una experiencia de vida basada en marcos de interacción bastante codificados, y este disciplinamiento de los cuerpos opera en mayor medida dentro del tabernáculo y durante el *Service*, lugar y momento centrales en la vida de los hombres y mujeres del Congreso Negro¹⁶⁶.

Al interior, las personas se distribuyen en cuatro áreas que cumplen funciones distintas, pero para poder ingresar todos deben hacer una *reverence* junto al *bannerman* de la puerta del Este. En mi experiencia personal se sentía cómo pedirle permiso y lo hacían desde los ancianos hasta madres con sus niños. La explicación es que, así como el sacerdote en la casa de guardia, el *bannerman* del Este es responsable de la custodia de la congregación. Su función es administrar las entradas y salidas al recinto santo. No es tarea tomada a la ligera por quien asuma la función durante ese servicio, que puede ser un sacerdote o un profeta¹⁶⁷. Las primeras veces fueron los *bannerman* los que señalaban cuando no estaba con la disposición corporal adecuada o cuando estaba ingresando con algún objeto inapropiado.

Así, la primera vez que pretendí ingresar, luego de haber sido cuidadosamente instruido por el profeta Coco, me detuvo el profeta Hugo que estaba de *bannerman* y me indicó que no podía ingresar con una guía con el rojo abajo¹⁶⁸. No me sentí cómodo con la amonestación porque los *nyahbinghi* llevamos el verde arriba y no exigimos a

¹⁶⁶ Aun de los hermanos que todavía no visitan el cuartel general en Bull Bay, existe un conocimiento por videos y por enseñanza de los ancianos, de cómo es el espacio ahí, el cual interactúa con un ejercicio de la imaginación sobre cómo son “las cosas en Jamaica”: “En Jamaica es más grande todavía. Ahí tienen un montón de cosas más. Lo que viste ahí arriba es un pequeño tabernáculo, un pequeño lugar de reunión. En realidad, es más grande, tiene más cosas; toda una estructura para poder vivir el orden ceremonial, el orden sacerdotal. Eso es lo que trae el Cristo Negro en este tiempo, el orden para todas las cosas: cuál es la puerta para el ingreso, el lugar donde se guardan las arpas también, el lugar donde toca la banda, y así el lugar donde va la congregación de hermanos, el lugar donde va la congregación de hermanas, el lugar de los *banners* y donde se pone el altar. Todo es un orden sacerdotal” (Priest Rino, 2017).

¹⁶⁷ La función de *bannerman* durante un servicio puede surgir de una iniciativa propia o bien de un pedido de alguno de los sacerdotes del altar. Durante, mi estancia, casi siempre los profetas Coco y Kike tomaban la iniciativa de esa responsabilidad y me sorprendió su fortaleza para siempre flamear en alto sus estandartes, incluso en los momentos en que el sol pegaba fuerte sobre la colina del tabernáculo.

¹⁶⁸ Era una guía de la Comunidad Rastafari Haile Selassie I de Lima Perú. El estandarte ordenado de arriba abajo con verde, oro y rojo aparecía en segundo plano, detrás del rostro de Su Majestad Imperial y prácticamente ni se veía pero el ojo agudo del profeta lo advirtió.

otros hermanos llevar los colores idénticamente. El profeta me explico gentil y expeditivamente que los ancianos habían llegado con la enseñanza de que el rojo nunca más debe ir abajo porque Dada dice que ya no debe haber más derramamiento de sangre¹⁶⁹.

Ingresar al Tabernáculo precisa de una *reverence* que detallaré en el capítulo sobre la ritualidad. Aquí huelga resaltar el rol que desempeña el guardián de la puerta que sostiene el estandarte rojo, negro y verde pues, como veremos, se trata de la bandera nacional y el acto de ingresar bajo el régimen de esos colores al sitio santo representaría el ingreso a la nación de la diáspora, al divino orden de la redención del hombre y mujer negros.

Una vez dentro, debe cumplirse una ritualidad muy normalizada, empezando por el código de vestimenta estrictamente blanco¹⁷⁰ de pie a cabeza. En cuanto a la distribución de la congregación el orden es como sigue. Entrando por la puerta del Este a la mano derecha se encuentra el altar administrado por siete sacerdotes, entre *actings* y/ o *leadings priests*. Frente a ellos, a un par de metros, se ubica la banda de Daniel, tres hermanos que son relevados eventualmente que tañen los tambores *nyahbinghi* dentro de una pequeña empalizada de madera. Detrás de la banda, se distribuye la congregación de hermanos varones, ubicados en largas bancas en las que entran al menos tres hermanos. A izquierda de los hermanos varones, desde la perspectiva de la puerta del Este, se hallan las hermanas en bancas de igual dimensión. Los niños y niñas pueden oscilar entre uno y otro lado dependiendo de su edad pero lo usual es que los varones se ubiquen del lado de los hermanos y las mujeres del lado de las hermanas. Usualmente, quedan algunos metros entre la última banca y la puerta del Oeste, donde otro *bannerman* flamea el estandarte rojo, oro y verde de espaldas a la congregación.

¹⁶⁹ En ese momento, no comprendí la norma de llevar el rojo arriba que, sin saberlo, se convertiría en algo tan gravitante en la investigación que marcaría buena parte de la interacción posterior entre *boboshantis* y *nyahbinghis* en la Cumbre.

¹⁷⁰ Cuando no se tiene prendas blancas –lo cual sucede a veces con los visitantes o miembros nuevos– se pide ingresar al menos con prendas claras. El vestido o falda es indispensable para las mujeres, y la camisa bien abotonada y metida dentro del cinto para los hombres.

A la interacción entre hermanos y hermanas se suma la interacción entre las personas y los objetos del interior. Sobre las coronas de los sacerdotes, sobre el altar, flamean los siete estandartes del Congreso Negro Etíope Internacional. No fue sencillo recordar la variedad de los estandartes ni su simbología, lo mismo que acometer su registro: ingresar y salir del Tabernáculo demanda una ritualidad que se acciona en el momento del *Service*; el resto del tiempo, nadie ingresa al lugar. El *Priest Rino* tuvo que explicarme más de una vez el significado de estos estandartes:

Son siete estandartes que pertenecen al Congreso. El Red, Black and Green representa la parte estatal, la parte de trabajo, industrial, el desarrollo de la nación. [Después está] El estandarte de la ONU, que respalda nuestros derechos como nación, como iglesia, como humanos, también, ¿no? [Luego, le sigue el estandarte] Red, Gold and Green [que] representa a África, etiopia. Cuando hablamos de Etiopía, hablamos de todo el continente africano. El cuarto estandarte es el del quinto reino, que viene a ser el Rojo, Amarillo, Verde, Negro y Blanco. Representa el quinto reino de JesusChrist que se levanta; como dice la profecía de Daniel el quinto reino que prevalece y se mantiene sempiterno. Después, viene el estandarte de Nigeria, que es el quinto estandarte. La representación de Nigeria en el Congreso es muy importante porque fue la primera nación que dio la puerta abierta para la repatriación en los tiempos que estaba Dada. Por eso, simbólicamente se tomó este estandarte también pero no de la manera federal, porque Nigeria tiene una bandera federal que tiene rayas horizontales. El estandarte que tomó el Padre fue el vertical, para dar una sola visión también. Después, viene el estandarte de la casa negra de Israel, que es el Negro, con las estrellas Rojo, Amarillo y Verde, las estrellas de cinco puntas. Este estandarte representa nuestra nación negra. El sétimo banner es el de los siete colores, el banner que sella el pacto de Dios con el hombre, el arcoíris en el cielo. Estos son estandartes que van con sus respectivos símbolos, la R, la corona, los dos leones que sostienen la corona y tres estrellas negros de cinco puntas.

La simbología de estos objetos-estandartes opera en dos niveles. Al interior de la propia tela, del material textil en sí mismo, los colores representan cosas. Por ejemplo,

el rojo representa la sangre derramada; el verde, vegetación; el dorado, riqueza ancestral; y el negro, supremacía. No obstante, en algunos estandartes, como el de Nigeria, la simbología anterior de los colores tiene otra lectura y entra a tallar la significación de esos colores como representación del país. Así, en un nivel simbólico primario, estos signos-colores y sus posiciones interactúan entre sí en el mismo material que los soporta. En un segundo nivel, la composición de estos colores en el estandarte forma un conjunto cuyo uso también simboliza algo, que sea uno de los siete estandartes del Congreso se debe a que representa un elemento externo. Tal es el caso del Red, Gold and Green que representa a la nación etíope o el de las Naciones Unidas. Ya se ve, a su vez, estos últimos referentes representados están también cargados de significados; por ejemplo, el estandarte con los colores del arcoíris que simboliza el pacto de Dios con los hombres.

Sobre el altar, hay dos tipos de objetos: los textos y las *cheikas*¹⁷¹. Sobre la superficie del altar hay varios ejemplares de la Biblia que utilizan los sacerdotes cuando, uno por uno, toman la palabra. Algunas de ellas son ediciones en inglés aunque la mayoría está en español¹⁷². Además de Las Escrituras, están los libros de coros y de himnos, todos ellos en inglés. Sujetas a sus manos, siempre en rítmico y sincronizado movimiento, los sacerdotes del altar llevan las *cheikas*. No se trata solo de un instrumento, como pasa también con los tambores, y su análisis demanda comprenderlas como índices y símbolos. Por una parte, la *cheika indica* que el portador es un sacerdote que está administrando el altar, pues puede haber otros sentados entre la congregación pero solo llevan *cheika* cuando están en el altar. Por otra, las siete *cheikas* en las manos de los siete sacerdotes que administran el altar representan los cálices del nuevo pacto de Dios con los hombres en este tiempo de juicio:

Damos gracias por esta manifestación en este tiempo también porque dice que fueron vistos siete candelabros por siete ángeles con las copas, las copas son la *cheikas* dicen, en este último juicio. Damos gracias por la revelación de los siete

¹⁷¹ Es una castellanización del *shaker* que más se oye como *sheika* de boca de los ancianos de Jamaica. Otras órdenes *rastafari* le dicen simplemente 'semillas'. Se trata de un instrumento similar a una maraca que actúa indicial y simbólicamente en y a través de los sacerdotes.

¹⁷² Las biblias escritas en inglés me llamaron la atención en la Oficina también. En la guardia, en los *salm readings*, los hermanos que manejaban inglés —e incluso, algunos que no tanto— las preferían.

ángeles con las copas en el furor de la ira de Dios sobre el malvado mundo blanco en esta hora (Priest Rino, 2017)

Una manifestación análoga es la que ocurre a través de los tambores. A través de ellos también se convoca la idea del juicio sobre los opresores y se limpia la faz de la tierra con la música *nyahbinghi*. El tema de los tambores, que son tres, y que durante el servicio de sábado permanecen en la pequeña barricada que alberga la banda de tocadores, será desarrollado cuando se explique la ritualidad alrededor de ellos. Ellos, así como el resto de personas y objetos al interior del tabernáculo deben tener contar con una condición indispensable para formar parte del servicio: ser puros. Las prácticas y significados en torno a la purificación serán expuestos en el capítulo siguiente, tema gravitante en la vida de los miembros del Congreso y que organiza la vida no ya solo semanal sino también mensualmente.



Cortar y limpiar

Capítulo 5

Pureza

5.1 El orden de lo puro

Cuando me disponía a ingresar al tabernáculo, el profeta Hugo me indicó que el color rojo de la guía que llevaba en el pecho estaba invertido, y lo propio comentó sobre mi cinturón el sacerdote Rod en la casa, minutos antes de subir precisamente al servicio de sábado. El estandarte nunca más debe flamearse con el rojo por debajo fue la enseñanza que los ancianos sacerdotes llegados de Jamaica impartieron a la oficina del Congreso Negro en Chile. Fue la primera mañana en Villa Alemana que conocí este orden, y asistí a sus implicancias hasta el final de mis días en La Colina.

Entre los *rastafari* y los etíopes, es conocido que el color rojo del estandarte etíope representa la sangre de los héroes y mártires. En el Congreso, esa misma sangre, cuando está en la base del estandarte, supone derramamiento y ellos sentencian, por enseñanza de Emmanuel, que no debe correr sangre nunca más. En tal sentido, la sugerencia de sangre derramándose convoca nuevamente la impureza y la contaminación, que deben ser evitados en todo tiempo. En este capítulo, propongo que es en ese marco general que debemos entender las prácticas, discurso y símbolos en torno a la idea de la sangre en los *boboshanti*. En algunas se acercan a otros *rastafari*, en otras parecen hacer eco de los códigos del Levítico; en muchas, se muestran en toda su particularidad.

Mantener los espacios limpios y libres de contaminación es condición necesaria para garantizar la divinidad¹⁷³ de estos. En función a ello, los *bobos* despliegan una serie de hábitos de limpieza que cumplen con denodado esfuerzo. Cuando se trata de mantener limpias las áreas comunes hay una distribución del trabajo pero se entiende

¹⁷³ Prefiero optar por el término 'divinidad' a las formas como 'santidad' o 'sacralidad' porque estos últimos no son parte del lenguaje que se maneja entre los hermanos y hermanas del Congreso, aunque para evitar la redundancia, a veces, recurriré a ellos por guardar sentidos equivalentes.

que todos los hermanos deben asumir la responsabilidad conjunta de ello. Esta atención que merece la limpieza desde la propia persona supone que la ocupación de asegurar la limpieza le compete a cada quien individualmente no solo por una natural higiene personal, sino también en función de los efectos que esa falta de pulcritud puede acarrear en los demás. En ese sentido, la limpieza es un estado que debe preservarse y custodiarse y el ejercicio de limpiar es una práctica normalizada y sancionada tanto desde el individuo como desde los pares¹⁷⁴.

En ese orden de cosas, la limpieza debe ser entendida tanto en el sentido de limpieza del espacio físico como en el de aseo personal. Por eso, una de las primeras acciones de los *bobos* ni bien se levantan del descanso es ducharse y/o barrer los pisos. En general, las prácticas básicas de limpieza de áreas comunes pasan por desempolvacar pisos y superficies. Temprano, en la mañana, era común ver barrer a los hermanos tanto el interior como el exterior de la casa¹⁷⁵ y, más temprano todavía, antes del alba, ver pasando la escoba por los alrededores de la guardia a aquel encargado de administrar el servicio de *Roll Call*.

En un contexto donde limpiar se vuelve vital para la vida comunal y barrer es la acción predilecta, la escoba ocupa un sitio destacado entre cualquier otro enser del hogar. De hecho, la escoba como implemento y como símbolo es tal entre el Congreso que tradicionalmente existe una industria artesanal de escobas en la Oficina Central en Jamaica y los *bobos* son conocidos allí por sus escobas hechas a mano. En Chile, donde una industria de escobas manufacturadas no es rentable, este utensilio forma parte de la vida privada en La Colina y en las propias casas de los hermanos. Las tienen de varios tamaños: hay escobas de piso, de pared, de mano. No llegué a ver en uso a todas ellas por el tiempo que estuve, pero entiendo que se emplean en esos días en que hay limpieza general. De hecho, sí estuve presente un día en que se practicó limpieza profunda de la sala, se movieron los muebles y barrió cada rincón.

Sacerdotes y profetas cumplen con la labor de barrer. Lo hacen silenciosamente en diversas partes de la casa tanto en la mañana, al clarear el nuevo día, como en el

¹⁷⁴ Vimos esto en el capítulo anterior en la anécdota de un hermano al que, medio en broma, medio en serio, lo invitaban a ducharse antes del descanso.

¹⁷⁵ Véase el barrido en la sección de Espacio en la web del proyecto.

ocaso, al despedir el día. Se trata de rituales diarios que se realizan con dedicación y pericia. Barrer como ellos lo hacen exige el aprendizaje de cierta técnica no solamente porque son eficientes en dicha acción sino porque practican un modo especial de barrer. Hemos ya visto cómo el espacio está codificado de una manera tal que existe una normalización de los cuerpos en función de ello. El barrido de los suelos opera dentro de ese sistema de símbolos que rigen el espacio, por lo que se debe barrer de este a oeste: no se arroja el polvo hacia el este que posee una connotación sagrada. Esta es un uso que yo conocía y, cuando se me invitó a barrer el patio interior¹⁷⁶, me encontré con una dificultad práctica: una vez removidas las hojas y acopiadas contra la cerca no sabía cómo tomarlas con el recogedor. Porfiaba en recogerlas sin éxito hasta que tuve que preguntarle a un hermano si podía barrer de lado: “claro, man”, me dijo como quien se daba cuenta que había olvidado decirme un detalle importante: “de norte a sur”.

Ya se ve. El orden hasta de las cosas más elementalmente cotidianas está normalizado en La Colina. Comprobadamente, el ejercicio de las mismas prácticas resulta generadora del habitus propio de este lugar. Mientras yo casi al inicio casi tropezaba con la escoba, era perfectamente natural para los *bobos* barrer del modo en que lo hacían. A propósito de la limpieza y la divinidad con que debe mantenerse el Este sucedió que un día en que ya no alcancé a descansar en la pieza, me venció el sueño en uno de los muebles de la sala. Un sacerdote que pasaba por ahí, el mismo que me despertó el primer día para mi primer *Roll Call*, me advirtió gentilmente pero con firmeza que tenía que dormir con la cabeza orientada hacia el este y no con la parte baja del cuerpo apuntando hacia ese punto de la tierra. Adormitado, me incorporé para darme vuelta agradeciendo su aviso, y ya más adelante, revisando las notas del campo y recordando este tipo de experiencias, entendí que no era gratuita la forma en que los catres y colchones se utilizaban en las piezas: las cabeceras estaban siempre hacia el este y las pieceras hacia el oeste.

En virtud de este concepto general de la pulcritud de los espacios, barrer los pisos, sacudir el polvo, limpiar las superficies y lavar los cuerpos posee un efecto en la

¹⁷⁶ Nunca lo había solicitado porque pensaba que quizá solo los hombres coronados podían acometer esa acción.

limpieza del espíritu. Sin duda, se trata de ritos similares a los que estudia Douglas en sociedades tradicionales y, en lo personal, en los primeros días, traía a mi memoria lo que sabía de las abluciones, depuraciones y enjuagues que practicaba la antigua Israel. Curiosamente, sin embargo, a la vez me parecía que esta habituación de los cuerpos y espacios que los hermanos y yo concebíamos como ancestral es comprensible, en cierta medida, desde la órbita de la normalización propia de las sociedades de control, donde la asepsia de los espacios y el control de su polución remiten a un sistema en que los disciplinados cuerpos son dóciles para los propósitos sociales, y el desorden y la suciedad son fácilmente controlables gracias a su visibilidad. En todo caso, en este punto, es indispensable entender que liberar de máculas el espacio tiene como producto y consigna conservar la pureza de quienes viven allí. Así, pues, desde la visión *boboshanti* salvaguardar la permanencia del estado de limpieza en los espacios de uso común, los de libre tránsito y los ceremoniales, garantiza el mantenimiento del carácter divino de estos y, por consiguiente, asegura la divinidad de los sacerdotes y profetas.

Por supuesto, no se espera que remover el polvo del suelo sea suficiente para purificar a la comunidad sacerdotal. Existe la expectativa social que cada quien –y especialmente los sacerdotes– velen por la limpieza de su propio templo, que es el cuerpo. Debe procurarse, entonces, una limpieza tanto exterior como interior y, aunque ambas están en comunicación permanente e indesligable, hay ritos pensados directamente para purificar el espíritu. Uno de ellos es el del ayuno. He mencionado en el capítulo anterior que para preservar la santidad del sábado el cuerpo debe descansar en un sentido holístico que equivale no solo a descansar del trabajo diario sino además a propiciar un reposo fisiológico. Este es un ejemplo elocuente para comprender cómo la limpieza material y la espiritual actúan de consuno. Las partes del cuerpo relacionadas con la digestión y las excretas deben procurar descanso para que el cuerpo pueda estar lo más libre posible de impurezas. Asimismo, no solo el cuerpo con impurezas afecta la sacralidad del *Sabbath*, también el mismo hecho de no cumplir con el descanso perjudica la divinidad de este día. Esto se debe a que la permanencia

del carácter divino se asocia justamente al cumplimiento del orden divino de salvación de Melquisedec¹⁷⁷.

Aquí es muy claro que la limpieza del templo exterior –el tabernáculo – debe realizarla quien tenga el templo interior también limpio –el cuerpo. Solo puede purificar quien se encuentra en estado puro y, dentro de la cultura material en el Congreso, dicha pureza se expresa también mediante el uso, manejo o abstinencia de ciertos objetos como en el ingreso a ciertos espacios o el apartamiento de estos mismos. No obstante, por contraposición la impureza no aparece solamente porque un elemento impuro contamina un espacio o elemento puro. Como veremos, la relación entre lo puro y lo impuro es mucho más compleja hasta el punto de parecer a ratos contradictoria.

En cuanto a la exteriorización material de la pureza, el color blanco es su representación por antonomasia. Cubrir el cuerpo con prendas blancas lo *inviste* de una pureza que también tiene agencia sobre el espacio, de ahí que en el *Service sabatical* se procuren las prendas claras si es que no hay blancas porque debe mantenerse en todo lo posible la pureza del ritual. La túnica y el turbante blancos, en el caso masculino, y el vestido y la caída blancos, en el caso femenino, funcionan como agentes indiciales en dos direcciones. *Indican* que esos hombres y mujeres están en estado de pureza y son dignos de ingresar al tabernáculo y participar del servicio; y *actúan* sobre el espacio sacralizándolo permanentemente. De esta manera, de un lado, los cuerpos puros son dignos de vestirse de blanco y las prendas blancas señalan al individuo en condición de pureza; de otro, los vestidos blancos habilitan a los sujetos a ingresar al espacio puro, y el espacio puro actúa sobre los sujetos reforzando la pureza con la que se han presentado.

Una aparente paradoja surge en la simbología de los colores. En un sentido general, y, en términos simbólicos, la bondad y la justicia se relacionan con el mundo de la R o mundo negro mientras que la maldad y la injusticia son condenadas al mundo blanco. Por extensión, el mundo negro de la R, que se expresa en un orden salvífico, contiene los elementos de la salvación; el mundo blanco, concebido como un (des)orden que

¹⁷⁷ Para más información sobre la importancia del cumplimiento en la manutención de la santidad, revisar el capítulo 5 en que se reflexiona sobre este tema desde los postulados de Mary Douglas.

viven también los negros en la diáspora. En esa línea de pensamiento, el quinto reino del Cristo Negro trae un orden de vida que garantiza la pureza y divinidad, y el *white stablishment* solo trae corrupción y muerte. Entonces, ¿por qué simbólicamente el color blanco también connota pureza? e, indicialmente, ¿cómo es posible que señale la pureza de los sujetos? ¿Es acaso que, por alguna razón, en la materialidad textil, el blanco cambia de signo?

No noté esta supuesta contradicción hasta después de concluido el trabajo de campo. La retórica del malvado mundo blanco versus el divino orden negro acompañó intermitentemente mis conversaciones con los hermanos durante el tiempo en La Colina y lo conocía desde mucho antes de siquiera emprender esta investigación. Conocía, por ejemplo, que camino a la oficina central del Congreso en Bull Bay, St. Andrews, en Jamaica uno podía encontrarse carteles en que se tachaba lo blanco y se exaltaba lo negro, se igualaba lo blanco a la maldad y lo negro a la bondad. De hecho, históricamente, el lenguaje de la supremacía negra acompaña al movimiento *rastafari* desde sus inicios, y he estado familiarizado con él prácticamente desde adolescente¹⁷⁸.

Siendo así la pregunta resulta legítima. La respuesta, me parece, radica más en la tradición que en el razonamiento. Vestir prendas blancas para la ceremonia central o como signo de la pureza del sábado es costumbre en más de una casa *rastafari*. El referente más directo es la vestimenta de los sacerdotes y monjes de la Iglesia Ortodoxa Etíope, conocida como *Tawahedo*. En la Iglesia de Etiopía, donde se practica una forma de cristianismo muy arcaica que conserva rituales judaicos sumamente antiguos, el vestido de los monjes y abunas está compuesto de una capa larga que envuelve el cuerpo varias veces a la altura del torso y un turbante. De hecho, aunque con otros cortes y una sofisticación diferente, las túnicas de los *bobo* muestran cierta

¹⁷⁸ Como comentario al margen, cabe acotar que cuando se trata de definir el concepto 'supremacía negra', hay un abanico de interpretaciones afines entre los *rastafari*. Habiendo tantas casas, me es esquivo si existen otras interpretaciones oficiales sobre ella, sumado al hecho de que entre los *rastafari* el razonamiento individual tiene mucho valor. Entre los *nyahbinghi* en la Cumbre, el sacerdote Ras Don Judá la utilizaba con la acepción de 'civilización'. Desde mi experiencia, entre los *boboshanti*, donde el orden incluso de las palabras ya está dado por Dada Emmanuel, supremacía negra suele definirse con significados relacionados, en primera instancia, con el divino orden de salvación o reino de rectitud, y por extensión con todo aquel conjunto de valores que enarbola la negritud y sitúa al mundo blanco como su antítesis.

semejanza¹⁷⁹. He oído en más de una ocasión que Emmanuel Charles Edwards legitimaba la forma en que se vestía aduciendo que era un negro etíope africano. Luego, también está la tradición de la Antigua Israel de guardar el sábado con ayunos y prendas blancas. En virtud de todo ello, la tradición de las ropas blancas ha llegado a la actualidad y ha confluído con otras prácticas de un movimiento que historiza al pueblo elegido desde los códigos panafricanistas de la negritud. De esta manera, un uso atávico del blanco en la ropa sagrada se ha encontrado en este tiempo con el concepto de supremacía negra que rechaza el mundo blanco. El dilema no es tal si, reconociendo nuevamente las limitaciones de la teoría de la agencia de objetos de Gell, aceptamos que cuando adquiere función de índice y, por tanto, tiene agencia, lo blanco señala pureza, pero, desprovisto de un soporte material y arrojado al terreno puramente simbólico, lo blanco es el mundo de la corrupción y el desorden.

La pureza de las prendas blancas debe ser resguardada en todo tiempo para que sigan siendo índices impecables del portador, de ahí que en La Colina su almacenamiento y lavado también estén normalizados. Había contado cómo, en la medida en que las condiciones espaciales lo permitan, las túnicas son conservadas aparte de la ropa casual que va debajo de ellas y es implícito un especial cuidado de las prendas sabaticales. Aquí subyace la idea de evitar un cierto peligro sin duda, pero no hay gravedad en que, por falta de espacio, unas tengan que estar al lado de la otra. El peligro sobrevendría de darse el caso que todas estuviesen entreveradas. Ya hemos visto cómo la confusión pervierte el orden de las cosas en su sitio y estaría muy mal visto que un hermano tuviese la costumbre de guardar amontonadamente sus pantalones y camisas junto a sus ropas sacerdotales¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Las túnicas masculinas *boboshanti* siguen más o menos el mismo patrón. Una base ancha para la parte inferior del cuerpo –que puede tener costuras tipo entallado a la altura de la cintura–, mangas largas, un cierre detrás en la zona superior de la espalda y, muchas veces, un cuello grande a manera de bolero que cae en dos partes.

¹⁸⁰ No existe algo así como una contaminación por el contacto de prendas de diario que vayan debajo de las túnicas. Naturalmente, parecería algo sumamente impráctico y toda la ropa debería tener una misma jerarquía. No obstante, esto que parece especular hasta el paroxismo la polución relacionada con la ropa no es tal porque, en el almacenamiento y en el lavado, sí se previene este contacto entre ropa profana, por nombrarla de algún modo, y ropa ceremonial o sacerdotal.

Los días de lavado de la ropa en La Colina son los domingos y los miércoles y a nadie se le ocurre alterar ese orden. Confundir lo que se hace un día con lo que se hace otro día también es concebido como desorden. El orden del lavado está más normado aún y en él intervienen los esquemas topográficos a los que he aludido en el capítulo sobre el espacio tanto como los de polución. Se previene de no lavar juntas la ropa sacerdotal con la ropa de diario o casual: no se mezclan en el lavado, por ejemplo, una camisa con una túnica. Tampoco se lava la ropa que se usa de la cintura para arriba con la que se viste por debajo de la cintura. Asimismo, como es de suponerse, la ropa blanca no se mezcla con prendas de otro color. En mi experiencia de campo, esto que era tan cotidiano para los hermanos y que traté de graficar vanamente por medio de un diagrama de Venn, me parecía un exceso del respeto al orden por su impracticidad aparente. Por eso, cuando un profeta me dijo “hermano, puedes lavar hoy día tus ropas si quieres. Ahí está la lavadora” preferí abstenerme por la preocupación de cometer alguna falta al intrincado sistema de lavado de los *bobo*. Prontamente, sufriría por la insuficiencia de ropa limpia debido a esa indulgencia.

Todos estos principios que se guardan con celo en el Congreso son parte de los códigos de conducta y vestimenta que los *bobo* denominan como el divino orden de salvación, el orden del quinto reino del Cristo Negro en Rectitud de Salvación. Son normas y disposiciones que el líder y fundador del Congreso, King Emmanuel Charles Edwards, dejó para la salvación de la humanidad, con especial énfasis en el hombre negro y la mujer negra. La legitimidad de todas las prácticas, las de pureza incluida, siempre es remitida a la autoridad de Emmanuel y su plan de salvación para los hombres y mujeres. Desde esta perspectiva, dejar atrás el mundo blanco y empezar a vivir el orden de salvación, vale decir cumplir con las normas de vida del Congreso, supone la redención del negro.

En este sistema de valores, haríamos mal en interpretar la redención como la salvación de las almas tal y como la herencia teológica cristiana ha comprendido históricamente el término¹⁸¹. Hay redención espiritual, sin duda, pero no porque exista la expectativa

¹⁸¹ Las veces que he podido hablar sobre este tema en la colina siempre se ha aludido al concepto de morir para ser salvo como parte de las mentiras del mundo blanco. También lo he oído una vez en los sermones durante el servicio sabático. Las expresiones relacionadas suelen ser del tipo “el hombre blanco te dice que solo puedes conocer a Dios cuando mueres”,

de un plano supraterráneo más allá de la vida¹⁸². La redención en este contexto es mejor entendida desde un punto de vista etimológico, casi en el sentido de rescate. El énfasis de la redención está puesto en una salvación terrenal, en la satisfacción de la demanda por repatriación internacional para la nación negra, en el retorno del hombre negro y la mujer negra “a su propia viña y árbol de higo”. Por ello, así como tener libertad para llevar a cabo su vida sacerdotal, parlamentaria, eclesial y sabatical es necesaria para la redención espiritual, material, y comunitaria, la redención es el paso indispensable para la repatriación. Los *boboshanti* se preparan temporal y espiritualmente para obtener salvación en este tiempo, lo que a la postre permitirá conseguir la ansiada repatriación. Dentro de este esquema profético, la repatriación tendrá un carácter fáctico y se dará como suelen decir “por terremoto, relámpago, trueno o por la mano del hombre”.

Trabajar por el lema de Libertad, Redención y Repatriación implica la perfección en el cumplimiento del divino orden. Purificar lo contaminado o en constante peligro de polución y resguardar *la pureza de lo puro* es parte de ese cumplimiento. También, por ese mismo principio, se tiende a separar lo que se concibe como naturalmente distinto para “no llamar a la confusión” y, por tanto, a la impureza. Así, pues, el orden de salvación negro funciona porque es sostenido por un sistema de conceptos que opera de manera normalizada entre sí y que, aunque tiende a separar y disponerlo todo en su propio sitio, dista de ser un conjunto de unidades discretas de pensamiento. Lo que tenemos es un sistema cuyo objetivo es preservar la divinidad de personas, espacios y rituales. Para conservar la divinidad se necesita que esta se renueve constantemente por medio de la purificación. Para tutelar la pureza es preciso evitar la confusión o la mezcla. Mi aproximación analítica aquí es teórica y necesariamente simplificadora

“nosotros no lidiamos con la muerte” o, la sentencia bíblica de Jesucristo: “que los muertos entierren a sus muertos”.

¹⁸² Entre los *rastafari* en general no hay tal cosa como un más allá de la vida, lo cual es complejo porque tampoco quiere decir que se conciba la muerte física como un final definitivo o que no se reconozca la inmortalidad del espíritu. La cuestión es esquivada por su complejidad y ha merecido muy pocos estudios teológicos. La forma más sencilla de explicarlo suele ser enfatizando que entre los *rastafari* no se reconoce la muerte como hecho. No aparece ni como parte de un discurso ni retórica comunes. Por ello, se suele utilizar expresiones como “tal persona pasó” o “dejó la carne”. Entre los *boboshanti*, lo más común que he oído al respecto es la expresión “se movió”.

pero me parece consistente para comprender los modos de contagio de la polución que faltan desarrollar en este capítulo.

Entre todas las formas de polución posibles en el Congreso, la contaminación por fluidos corporales es la más peligrosa. Es también la más compleja. Cuando llegué a La Colina desconocía la gravitación de la pureza en el sentido ritual entre los *boboshanti*. También, descubrí que había asuntos sobre este tópico a los que nunca podría acceder por mi condición de varón y traté de conocer y experimentar este orden en todo no solo por mi metodología de trabajo sino por respeto a las reglas internas del Congreso.

Antes de llegar, yo había interpretado la impureza en términos de mácula. Es decir, si un elemento contamina es porque es considerado como sucio y portador de impureza. Su carácter intrínsecamente impuro es el agente de contaminación y, en todo tiempo, ese tipo de elementos debe ser prevenido y aislado. No creo que sea así. En todo caso, es más complejo que eso. Sobre todo en el tema de las secreciones, un mismo elemento puede ser considerado divino o puro en un contexto y absolutamente contaminante en otro. Que un espacio u objeto se contamine no depende simplemente de que un elemento contaminante entre en contacto con un elemento puro; también, hay grados de pureza que entran en acción y, a veces, es la temporalidad y/o el espacio el que determina de qué lado está ese elemento.

Cuando hablamos de contaminación por secreciones del cuerpo podemos incluir a todas de modo genérico como posibles portadoras de contaminación en diferente grado. Así, el sudor o la mucosidad nasal son elementos con bajo o nulo grado de polución pero podríamos decir que el primero no es propio del correcto orden de aseo que debe tener un profeta, sacerdote¹⁸³ o reina: andar sudorosos o sin ducharse incumple el principio de mantener los cuerpos limpios para la alabanza; y la otra, siempre y cuando fuese un síntoma de una enfermedad contagiosa está contraindicada para participar de la ritualidad oficial, sobre todo del servicio de sábado.

¹⁸³ Antes de asistir a los servicios se debe uno bañar o si siente mucho frío –por ejemplo, en el *Roll Call* de la mañana– limpiarse el cuerpo al menos con un paño húmedo.

Dentro de estos fluidos que emanan del cuerpo, los que brotan de las zonas inferiores –de la cintura a los pies– son más contaminantes o portadores de impureza. No obstante, debemos atender, insisto, al contexto y espacio en que sean segregados o excretados. Las poluciones nocturnas masculinas –de nombre muy sugerente por cierto, en este caso– están incluidas en las segregaciones corporales inferiores que deben ser normadas y sancionadas. Por una parte, aunque no explícitamente, el semen masculino es valorado positivamente por ser dador de vida¹⁸⁴. He mencionado cómo dentro de la concepción especialmente *boboshanti* son enfatizadas las potencias divinas del hombre y la mujer. De modo general, esto se refiere al concepto *rastafari* de Inl y aquí, en particular, a la valoración divina de la reproducción. En este sentido, generar vida es entendido menos como un mandato social que como un signo tangible de la divinidad que habita en el ser humano. Desde esa conciencia de que el ser humano posee la cualidad divina de procrear es que se valora la vida prioritariamente¹⁸⁵ y, para este caso, el semen es respetado por esa función que manifiesta la divinidad que existe en el hombre y expresa la continuidad de la existencia social.

Sin embargo, este mismo elemento puede ser agente de polución cuando no aparece en un contexto o situación que altera la norma. Tener una polución nocturna puede inhabilitar al profeta o sacerdote de ingresar a la Cocina Universal esa mañana y, sin duda, de participar del *Roll Call*. Al respecto, es interesante que haya una situación que pueda considerarse como agravante de la impureza producida por una eyaculación indebida: si viene con visiones o no. No he ahondado en el asunto en los pocos y espontáneos testimonios recogidos, pero esto quiere decir que de haber una fantasía sexual en la memoria del sueño podría acentuarse la gravedad de la involuntaria polución. De hecho, se espera que los participantes al servicio de sábado no hayan

¹⁸⁴ Insisto en que estoy elaborando el análisis de la pureza y el peligro desde términos teóricos porque este no es el lenguaje manejado en el Congreso –ahí no se habla de impureza propiamente, ni de peligro, ni de las segregaciones del cuerpo con nombre propio. Mi análisis está basado en la experiencia vivida en términos holísticos como también en testimonios directos de profetas y sacerdotes que, en diálogos privados, gestados con seguridad por el entorno de hermandad masculina, hemos llegado a entablar. Por eso, algunas situaciones particulares vinculadas a estos y otros tipos de poluciones los nombro de manera genérica sin alusiones personales.

¹⁸⁵ De aquí que, siendo la vida una característica preponderante en Dios, lidiar con su antítesis es contravenir el carácter más valorado de la divinidad.

tenido relaciones sexuales recientemente, y por tanto haya habido segregaciones entre la pareja, aunque esto ya está en mucho prevenido desde que las hermanas guardan jornada la mayoría de días del mes.

Me he referido al descanso fisiológico que el cuerpo debe tener durante el Sabbat. Para mantener la pureza del cuerpo en el día del Señor debe mantenerse calmo. Eso implica dejar que el aparato digestivo descanse, por lo que se fomenta el ayuno y solo se ingiere alimento una vez al día durante el almuerzo, que se sirve terminado el primer servicio de la mañana. Aquí también entra a tallar la idea del sistema digestivo como productor de excretas. Es natural que alguien quiera ir a los servicios ese día y no hay nada de malo en eso, pero se tiende a mantener ligero de comida el cuerpo para no estar fomentando deposiciones y preservar la santidad del servicio y del sábado.

Esta tendencia a valorar las segregaciones de las partes reproductivas y excretoras del cuerpo como posibles agentes de polución evoca los postulados bajtinianos acerca la división topográfica corporal que enfatizaba el imaginario grotesco para luego subvertirlo. El orden serio y ceremonial mantenía los fluidos inferiores alejados de los espacios bendecidos mientras que el tiempo carnavalesco invertía ese orden invadiendo los lugares sacralizados y corrompiéndolos paródicamente. El resultado era un mundo al revés, donde las cosas no estaban en el sitio que dictaba el orden ceremonial, lo que se suponía inferior pasaba a la cabeza, los bajos fluidos se rociaban por todo lo alto y la vida se confundía con la muerte.

En la vida del Congreso se previene toda inversión del orden y en los momentos de elevación espiritual, que son acompañados de preparaciones especiales del cuerpo, los elementos considerados bajos, que tienen contacto con el suelo, no deben participar y han de mantenerse aislados. Todo ello obedece al mismo principio de no mezclar la ropa sacerdotal con la ropa del mundo en el lavado, de no alimentarse de productos rastreros, no tener contacto con la muerte, y no confundir el tiempo dado a las cosas terrenales con el ofrendado a las celestiales.

Esta línea de razonamiento, me llevó a pensar que lo terrenal estaba desprestigiado en La Colina y me devolvía a la idea desilusionadora de la obliteración del cuerpo en el afán de rescatar al espíritu. Estaba equivocado si lo pensaba en términos de oposición

y aquí mis categorías epistémicas debían amplificarse. Esta dicotomía no existe como antítesis en otras esferas de la vida y que algunos elementos terrenales sean excluidos en determinados momentos no quiere decir que lo sean siempre o que todo lo terrenal tiene una connotación negativa. Los *boboshanti* expresan siempre que se están preparando espiritual y temporalmente. Esto último quiere decir que reconocen la importancia de desarrollarse es aspectos que tienen que ver también con lo humano en general y con lo físico, en particular. Por ello, hay un cuidado del cuerpo que sí, puede ser concebido como al servicio del espíritu, pero que no por eso se margina o se niega. El cuerpo es valorado como complemento del espíritu, como su contraparte sin la cual la salvación es inaccesible. Recordemos que la redención –que supone, ulteriormente, la repatriación– es concebida como un desplazamiento físico y no solo como una elevación espiritual¹⁸⁶.

La concepción de la parte corporal como complemento de la parte espiritual se traduce en la composición social del Congreso. Como prácticamente todo sobre lo cual he inquirido, me han aproximado a estos saberes a partir de los principios del sacerdocio. El ministerio del hombre es celestial y el de la mujer es terrenal. Desde ese entendimiento, se estructura el orden social y se fundan las regulaciones que le competen a cada género, desde el vestido, pasando por los rituales de purificación y los desplazamientos, hasta las funciones dentro del Congreso. De hecho, instruirse en los modos en que los *bobos* aprehenden el mundo conlleva entender cuáles son las funciones como hombre y cuáles son las funciones como mujer. Esta es la razón – aunque sucede eventualmente en cualquier trabajo de campo en que los informantes y el etnógrafo no comparten el mismo género– por la que siempre me será esquiva la mitad de la experiencia sensorial vivida en La Colina. Rápidamente, me di cuenta que

¹⁸⁶ Como veremos, entre los *rastafari*, el Congreso Negro prioriza el tema de la Repatriación Internacional como una meta en su agenda. No pasa así necesariamente en otras casas *rastafari* ni entre *rastas* no afiliados a ninguna casa. Algunos investigadores han estudiado esto y concluyen que, en las primeras etapas del movimiento, había una clara prioridad en la repatriación, pero que, con el tiempo, esta fue interpretándose de modos más culturales, espirituales e incluso metafóricos. Sobre este punto específico puede revisarse el apartado sobre *rastafari* y los back to Africa movements en *Resistance, Essentialism, and Empowerment in Black Nationalist Discourse in the African Diaspora: A Comparison of the Back to Africa, Black Power, and RastafaH Movements* de Simboonath Singh. Para un recuento histórico de las misiones oficiales para entablar el asunto de la repatriación por parte de los *rastafari* en Jamaica véase *Becoming Rasta: Origins of Rastafari Identity in Jamaica*.

nunca tendría acceso a ella. Nunca sería sencillo para un etnógrafo varón adentrarse en un terreno que por su condición le será siempre ajeno, pero esto se acentúa si toma en cuenta que las relaciones con las hermanas siempre están mediadas por mucho respeto y ademanes de reverencia. Afortunadamente, me vi pronto actuando como intérprete del inglés al castellano y viceversa; entreví que debía tratar de involucrar mis sentidos lo más que podía en aquello a lo cual las hermanas me dejaban acceder acerca de sus vidas y experiencias.

Aludía a que el orden que distingue las funciones masculinas y femeninas al interior de La Colina es configurado desde los principios del ministerio sacerdotal y que este se traduce en la indumentaria. Aquí la ropa funciona como índice de las funciones en la vida de los *bobo* a través de un código que difícilmente se comprende fuera del canal del Congreso. El ministerio de los hombres es el del sacerdocio en sí mismo, lo cual supone una vida que tiende a lo celestial; de ahí que su corona o turbante *señalen* hacia el cielo. El ministerio de la mujer “es diferente”¹⁸⁷ y su función no es administrar sacerdotalmente sino que cumple un papel más bien terrenal; por eso, su corona o caída señala hacia abajo¹⁸⁸.

Cuando comprendí estas diferencias apenas desde el vestido, me sobrecogió la idea de que se estaba confinando a la mujer a una condición que, de saque, connotaba más bien lo bajo, lo rastrero y lo impuro. Tenía que conversar con las hermanas para comprender cómo ellas concebían su mentado ministerio. Esas conversaciones motivaron en mí a reflexionar sobre esta cuestión y a entender cómo los hermanas y hermanas *boboshanti* interpretaban la construcción del género, esfuerzos ambos que sentía necesarios si quería ser fiel a los postulados de Pink sobre la etnografía sensorial, de un lado; y de otro, si quería comprender las relaciones de género más allá de las categorías epistemológicas hegemónicas en la disciplina que practico.

¹⁸⁷ Cada vez que ha salido el tema, ha sido recurrente desde los hermanos varones empezar la explicación con la frase “el ministerio de la mujer es diferente”, lo cual me sugiere un indicio de que, lógicamente, también para ellos es también esquivo como totalidad.

¹⁸⁸ Con respecto a la caída femenina, cuyo nombre también me contrariaba porque desde una visión *nyahbinghi* difícilmente se usaría ‘caer’ ni en su forma sustantiva sino en alusión a la caída del sistema *Babylon*, el anciano sacerdote Flego me explicó que también se llevaba de esa forma de manera semejante a las mujeres de la *Black Cross*, la división femenil de enfermeras de la UNIA de Garvey.

5.2 Jornada

Entre todas los agentes capaces de contaminar o traer impureza, la sangre es el más peligroso y, por eso, el más normado. En esta sección, lo abordaré desde su propia materialidad: ya hemos visto cómo es rechazada incluso simbólicamente cuando el rojo se encuentra en la parte inferior del estandarte debido a que sugiere que la sangre, simbolizada por este color, se está derramando.

Desde una comprensión simplificadora, la sangre contamina porque es impura, pero no es así de simple dentro del esquema de valores del orden *boboshanti*. En principio, la sangre no tiene una carga semántica negativa. Su irrigación a través de nuestro cuerpo asegura que las funciones vitales se mantengan, lo cual la hace esencial para la vida, principio tan elemental en su imaginario. Interesantemente, este concepto convive con el peligro latente de que la sangre se derrame tanto física como simbólicamente en un espacio sagrado, ya sea que se trate de la casa –es decir, el Congreso materialmente hablando– o del tabernáculo.

Esta dualidad aparentemente contradictoria de la sangre es la razón por la cual es reduccionista e inexacto constreñir la sangre a la condición de mero agente contaminante. Si, fuera de una situación comunicativa en que se esté razonando sobre los principios y prohibiciones para participar de los servicios, se pregunta a un hermano o hermana qué significa para ellos la sangre, las respuestas más inmediatas serán aquellas en que destaquen el valor de esta y la importancia de cuidarla. Por el contrario, si se trata de una situación en que quien sea tenga una herida abierta, la sangre se convierte en elemento de polución y quien sangre debe salir brevemente del lugar para evitar que se contamine el lugar, pero, como veremos, hay niveles de contaminación.

A sabiendas de esto, llegué a pensar que para que la sangre no fuese impura esta debería estar dentro del cuerpo, el lugar que le corresponde naturalmente. Por supuesto, esto es imposible en el caso femenino y mi hipótesis analítica no era consistente. Por tal motivo, decidí por fin tocar ese tema en mis conversaciones eventuales con las hermanas, no sin sentirme impertinente por inmiscuirme en asuntos privados y más bien femeninos.

Uno de esos momentos se dio no en la sala sino en una pequeña mesa auxiliar que algunas hermanas improvisaban para comer en el patio que está entre la cocina y el comedor grande. Situaciones tan casuales como esa dificultaban que pudiese registrar por audio o como apunte inmediato testimonios que pudiese luego citar textualmente, lo cual intenté suplir en la noche cuando volvía a mis notas de campo en la pieza. A veces, la pieza ya estaba con hermanos de noche y no siempre pude registrar tan fielmente como hubiese deseado los valiosos razonamientos con las hermanas.

Al inquirir acerca de la razón detrás de la jornada, una hermana me dijo que el tiempo de flujo era el tiempo de su ministerio de paz también, que eso significaba devolver “nuestra sangre menstrual a la tierra”. Eso no era nuevo para mí. Yo había tenido razonamientos similares con otros hermanos de otras órdenes a propósito del periodo femenino. Esa ocasión, más de una hermana aseguró que la sangre era algopreciado para ellas, que por eso se la devuelven a la tierra. Recién tiempo después, cuando comprendí más el orden general de la vida en La Colina comprendí por qué la insistencia en que esa acción tenía relación con el ministerio de la mujer. Se trata nuevamente de la idea de que su ministerio es terrenal. Es una relación que el hombre no tiene con la tierra y que solo la mujer puede realizar.

Pese a que en el campo tuve que conducir la meditación para hacer preguntas que yo mismo percibí como algo impertinentes –lo natural en un trabajo etnográfico– no me atreví a insistir en mi inquietud de por qué si la sangre es tan apreciada parece que se la estuviese ocultando. Ya posteriormente he tenido comunicación vía redes sociales con Empress Cala, una hermana con varios años en el EABIC en Chile a quien apenas pude conocer personalmente, y gracias a ella pude profundizar sobre más en interrogantes que tenía al respecto a través de la metodología del razonamiento. De hecho, el asunto de las jornadas si bien pertenece a la intimidad femenina es un asunto público en La Colina. La emperatriz líder es quien se encarga de informar a los hermanos y hermanas *que estén libres* de las hermanas que están guardando jornada.

Algunos profetas, pendientes de mi investigación, solían preguntarme si ya había aprovechado al máximo la presencia de los ancianos de Jamaica. Efectivamente, su presencia ahí constituía un aporte valiosísimo pero en lo que no podía hacerme explicar muy bien era que a mí me interesaba entender cómo ellos, los profetas y

sacerdotes nacidos en Perú y Chile sobre todo, aprehendían ese orden. Era la escena del antropólogo tratando de explicar que hacía ahí o que hacía un antropólogo, pero también había hermanos que me parecían más suspicaces con mi presencia y hubo una hermana que sentenció luego de que me preguntase qué hacía ahí: “entonces, usted no está viendo con ojos de antropólogo”. Cuando era la primera ocasión que veía a un hermano –algunos fueron llegando conforme se acercaba la Cumbre– o una hermana –conocía a algunas un día de pronto cuando terminaban su tiempo de purificación– y entablábamos conversación quería ser totalmente honesto y explicaba el propósito de mi visita. Con todo, como ya he mencionado, yo sentía más bien que ocupaba un lugar un tanto difuso por mi condición de hermano-antropólogo. Incluso luego de mi estancia en La Colina varios hermanos seguían preguntando si volvería a seguir edificándome o cuando regresaba a coronarme.

Si la presencia de los ancianos Flego y Morgan fue crucial para entender algunos principios de su fe¹⁸⁹, la de Mama Dorrett fue vital para comprender los principios del ministerio femenino, al menos de modo general, especialmente los ligados a la jornada menstrual. Esto era importante también para las hermanas. Era la primera vez que las visitaba una Mama¹⁹⁰ y que estuviese a menudo un hermano ayudándolas con el inglés era algo que me agradecían. Las mujeres de la Liga habían tenido que aprender sobre su ministerio prácticamente solo desde la instrucción de los ancianos y los varones *bobo*, y tener a la anciana allí tenía un alto valor práctico en sus propias vidas. Yo recibía el papel de buena gana y aprovechaba para preguntar a Mama Dorrett sobre cuestiones que yo mismo tenía pudor de inquirir.

Fue gracias a los “hermano, ¿puedo preguntarle a la Mama sobre esto?” y los “hermano, pregúntele a la Mama cómo se hace aquello otro allá en Jamaica” que pude acceder no solo a dudas mías, que no me parecía lo más valioso en una experiencia de etnografía sensorial sino a auténticas dudas de las propias hermanas. Ocasiones como

¹⁸⁹ De hecho con Priest Flego tuve un par de largas conversaciones en su pieza en que llegué a cuestionar en torno a dudas que como *nyahbinghi* siempre había tenido sobre el orden *boboshanti*. Fueron veladas en que algunos profetas que no manejan inglés se apostaban en el piso, junto a la pared de la pieza, para escuchar y aprovechar ‘un poco de la cultura’ que traían los *elders*.

¹⁹⁰ Así se les suele decir a las mujeres mayores entre los *rastafari* como un signo de respeto y destacando su condición de matriarcas.

esas me hicieron sentir que había llegado en el momento indicado a La Colina y me sentía agradecido por la oportunidad de asistir a las formas en que ellas mismas aprendían.

Por esos días, había llegado una hermana de Lima. En su encuentro con la Mama, también ayudé como intérprete. Una de sus preguntas era cómo podía hacer cuando fuera a visitar el Congreso en Jamaica, viaje que deseaba hacer en un futuro:

- Hermana Y: I am travelling to Jamaica, algún día (risas) Yo quiero saber... Yo tengo que guardar 21 días, pero ¿cómo hago para la sustención [sostenimiento], porque yo no tengo Rey. Entonces, ¿cómo haría para el tiempo que voy a estar ahí para sostenerme? (...)
- Mama Dorrett: The foundation will have the responsible for you.
- Hermana Y: I make artcraft y quiero salir a vender...
- Mama Dorrett: A bedren will company you (..) A priest or prophet will company her
- Hermana Y: ¿Habría la posibilidad de que yo ponga la cosa en un lugar y un hermano pueda vender mis cosas mientras yo esté en jornada?
(...)
- Mama Dorrett: She will leave them there and a priest or prophet will carry them. You don't have to go [to sell them]

La preocupación de la hermana de Lima era distinta de las otras hermanas que vivían en La Colina. Al no tener esposo, veía interrumpidos sus ingresos cuando debía guardar jornada. Entreví que para que funcione el sistema de las jornadas, socialmente tiene que haber un sistema de apoyos. Cuando no hay un esposo que colabore, es la congregación la que brinda el apoyo¹⁹¹.

Las consultas de otras hermanas pasaban por pedir consejos sobre cómo podían hacer para no interrumpir los estudios de sus hijos. Como la mayoría de los niños y niñas lleva *home schooling*, y el número de hermanas capacitadas para la docencia formal es reducido, sucede que, llegado el tiempo de la jornada, la hermana que está

¹⁹¹ Una hermana procedente de Argentina había aludido a esto también en el testimonio que cité en el capítulo anterior.

impartiendo la materia –y podía ser la única o la más capacitada para ese particular– tendría que suspender por veintiún días la clase. Noté, por el interés de varias hermanas alrededor de ese diálogo, que ese era un tema que era una preocupación vigente en el Congreso en Chile. La *Mama* explicó que un hermano debía tomar la posta momentáneamente e, incluso, me pareció entender que era recomendable que fuera un hermano hombre el que dirigiera la escuela para que hubiera siempre una persona permanentemente¹⁹².

Me costó aceptar esta idea cuando la traducía. Me pareció que quizá había entendido mal pero, cuando alcé la mirada hacia las hermanas, las hermanas alrededor cruzaban rápidas palabras entre asintiendo y registrándolo en la memoria para cuando fuera necesario tomarlo en cuenta. Me parecía un tanto desigual la distribución de los roles y aún me faltaba saber lo acaso más polémico y no quería introducir mis prejuicios en ese momento.

Luego de estas preguntas, y mientras las hermanas atendían a sus niños y las cosas de la Liga, hice mis preguntas directamente a Mama Dorrett. Ya había charlado con ella un par de veces en la sala, pero en esta ocasión sentía que había un terreno preparado para poner sobre la mesa un tema sobre el cual tenía cierto pudor¹⁹³: *Mama, can I ask you few questions about the journey and the purification?* La naturalidad con que asintió como si dijese *Hijo para eso estoy* apaciguó mis remilgos.

Para ese momento entendía mucho más en lo relacionado al tema de la jornada que cuando llegué. Sabía de los 21 días, sobre la polución, sobre el acceso restringido al Congreso y al Tabernáculo, y algo sobre el periodo post-natal, pero me quedaban varias dudas más, y sobre todo quería saber cómo se aprehendía ese riguroso orden desde categorías femeninas.

¹⁹² El inglés de Mama Dorrett era más claro e inteligible para mí que el creole jamaicano que manejaban los ancianos varones, en especial el de Priest Morgan.

¹⁹³ Interesantemente, al respecto hubo *priests* más recatados que otros en sus explicaciones. Algunos expresaban “Natural, pregunte, hermano”. Otros preferían decir “hay cosas del ministerio de las hermanas que no se deben contar así nomás”. Estos últimos insistían en que no era su intención dejar mi investigación inconclusa. Lo entendía y no insistía. En todo caso, quienes entendían que el punto me había quedado inconcluso, me alentaban a consultar a las hermanas. De hecho, un *priest* me manifestó lo que fui reconociendo: el tema del periodo menstrual femenino es todo menos un tabú en La Colina.

Las hermanas con quienes había tenido ocasión de razonar sobre el tema de la jornada ponían énfasis en la etapa inicial: las primeras veces habían sido las más arduas. La soledad y el tedio dificultaban ese periodo las primeras veces. Después, destacaban ya cómo la comunidad de hermanas las sostenían y todo se volvía más natural. *Mama Dorrett* me explicaba las estrategias luego de ese periodo liminar de privacidad y tiempo solitario:

You need to do have something to do inside. You read books (...) you have meditations... You back outside again. You must have something to do, because if you not have something to do, you get bored. Yeah, so we crop, sometimes knit, some (...), so by the time just run up, so you be free again, near time you start washing up, packing up and, suiting up. You will be free and you will be outside it may be look long but sometime the time goes so fast now, you will be home again.

La *Mama* me hablaba de los largos momentos de soledad. Sentí que eso debía ser una de las vivencias más duras en el tiempo de jornada. Las hermanas en La Colina en Chile están muy organizadas con eso y se apoyan mutuamente, además de recibir el apoyo de sus esposos, pero no tienen la Casa de Jornada que hay en Jamaica¹⁹⁴, un amplio recinto con varias camas donde todas las hermanas guardan jornada en el interior¹⁹⁵.

- Yo: Pero en el Congreso en Chile veo que tienen una forma de organizarse porque no hay Casa de Jornada como en la Oficina Central en Jamaica...
- E. Cala: Claro y también las hermanas que no tienen casa, eh, por ejemplo en el *Camp*, en La Colina, debería haber una Casa de Jornada para las hermanas que no tienen casa donde pasar jornada. Ahí uno se va de viaje a pasar jornada, se lleva todas sus cosas, su ropa, comida, todo lo que necesite para ese viaje.

¹⁹⁴ Algunos extractos sobre este momento pueden encontrarse en audio en la pestaña correspondiente a Pureza.

¹⁹⁵ Este salón donde las hermanas guardan jornadas ha generado cierta leyenda urbana en Jamaica, donde el movimiento *rastafari* está ampliamente extendido: los lugareños advierten ocasionalmente a las turistas cuando ellas pretenden ingresar al *Black Congress: The Bobo camp cruel ya know, they lock woman in cage fi three weeks of de month* (*Huckmagazine*, p. 2017)

Mis consultas y razonamientos partían de ciertos saberes compartidos, por lo que huelga explicitarlos. El periodo de apartamiento de la mujer debido a su menstruación no es nuevo. Como costumbre, existen en algunas sociedades tradicionales, y en este caso, provienen de antiguas prácticas del Levítico que aún conservó el cristianismo occidental en los primeros siglos¹⁹⁶, rituales de purificación que no son exclusivos de la mujer sino que guardan relación con una cierta concepción acerca de la sangre. En el caso del Congreso, los principios indican que cuando la mujer entra en jornada se aparta de la fundación por veintiún días. Todo este período de tiempo es el que se conoce como jornada.

- E. Cala: La primera semana, uno coloca una bandera roja en la puerta para que los hermanos y las hermanas que están libres sepa que uno ya comenzó su viaje, sus vacaciones, tu tiempo de purificación. El primer día de sangrado es el día uno. Entonces, ahí uno comienza a contar y los primeros días uno descansa, se alimenta bien, puedes leer libros, si tienes ganas de tejer o bordar de hacer alguna artesanía también lo puede hacer y... En este tiempo, guardamos Sabbath, pero no nos vestimos de blanco en los primeros siete días. Entonces, tampoco, eh, recitamos el Credo... podemos si queremos si sentimos necesidad podemos orar, podemos cantar un coro, si queremos un himno, pero más que nada es mantener un descanso, así mantener la meditación, ya luego vendrá el tiempo en que uno puede concentrarse más en eso.

El ciclo se distribuye en siete días¹⁹⁷. La distribución en tres fases de siete alude a la santidad que connota este periodo. Los siete primeros días se conocen como los días de polución e inicia cuando empieza la menstruación. Durante esta primera fase, las hermanas se mantienen apartadas en sus casas para lo cual hay una coordinada

¹⁹⁶ Mary Douglas en su capítulo “Magia y Milagro” menciona que “la idea de la contaminación por la sangre parece haber tenido larga agonía” en las iglesias católicas y cita el caso de un arzobispo de Canterbury del siglo séptimo que advierte de los peligros de la sangre y de la purificación de las mujeres por cuarenta días después del parto.

¹⁹⁷ El número siete es uno de los más importantes dentro de la numerología *rastafari* y está muy codificado en el orden del Congreso Negro: siete sellos que vino a desatar SMI Haile Selassie I, siete ángeles en el altar, siete *cheikas*, siete estandartes, en el séptimo día se descansa pues es el del Señor, etc. De hecho, entre los *nyahbinghi* existe también un razonamiento sobre cómo lo divino discurre a través de la dimensión del número siete.

organización con sus esposos, quienes no tienen contacto con ellas durante este tiempo. Los principios estipulan que este es el tiempo de mayor apartamiento y el contacto no solo no debe ser físico sino que es lo ideal mantenerse ambos alejados incluso de comunicaciones a distancia. De hecho, las tecnologías de la información han supuesto razonamientos alrededor de esto por mensajería instantánea. Por ejemplo, si tiene que haber comunicación por un asunto vinculado a la vida familiar, se procura en todo caso no hacerlo mediante llamadas telefónicas o audios porque no se estaría guardando en *fullness*¹⁹⁸ este tiempo. En este orden de cosas, durante esta primera semana, los hermanos se apartan de sus reinas y van a La Colina.

- Mama Dorrett: ¿Do you think is hard?
- Yo: Yes Mama...
- Mama Dorrett: Only a real man wait for his empress

Ahora bien, aunque los principios dictan que los 21 días debe apartarse uno del otro, el entendimiento en Chile, como me han referido, permite que algunos hermanos decidan libremente si vuelven a sus casas con sus reinas a partir del octavo día.

- E. Cala: Como que la primera semana es más darle un descanso al cuerpo y a la mente, alimentarlo bien, ocupar el tiempo en estudiar o ver el jardín si tienes un patio. Lo ideal es que haya un patio. Para salir un momento a tomar aire, a tomar sol. Entonces, en nuestros principios está el principio de purificación de la madre, está el principio de purificación general y está el principio del ángel que ministra. Entonces, cuando una hermana ya pasó su fecha, o sea, pasó del día 27, al 28 o al 29 -porque se supone que el día 28 una ya debiera comenzar

¹⁹⁸ El concepto del *fullness* aparece constantemente en la vida de los *rastafari*. En el caso del Congreso, está más codificado desde la ritualidad. Se refiere a que los servicios, ceremonias y ministerios en la vida cotidiana se llevan a cabo desde un *social framing* conocido por todos. Dicho marco genera una estructura de interacción y de cumplimiento de los roles que competen a cada quien. La practicidad de la vida cotidiana a veces suscita que, al interior de esa estructura, no todo pueda realizarse siempre en las condiciones más idóneas. No supone salirse de la estructura ni del sistema de valores, solo ejecutar los principios en una escala menor. Aparecerá recurrentemente cuando trate de la ritualidad de los *Roll Call*, *Psalm Reading* y *Sabbath Service*.

un nuevo ciclo— de acuerdo a los tiempos del ciclo de la Luna, entonces, son 28 días; entonces, cuando una mujer ya pasó esa fecha, ella debiera ministrar a las hermanas que ya comenzaron su viaje, sus vacaciones, su jornada. Entonces esta hermana tiene que preocuparse que no le falta nada a la hermana, tiene que ver que esté bien, que esté tranquila. Ella va, envía mensajes al rey —si la hermana tiene su rey— y el hermano va y le entrega lo que necesita la hermana que está en jornada , y la que ministra va y se lo lleva

El movimiento temporal del varón hacia fuera del seno del hogar y el de la mujer hacia la soledad de su espacio personal al interior de la casa, connotan la metáfora del viaje¹⁹⁹. De ahí que me parezca semánticamente más interesante el uso del término en inglés: *the journey*. En Chile no hay *House of Journey* pero la congregación está muy organizada para cumplir este principio y las relaciones sociales se generan a partir de esas expectativas. Hay tiempo para estar con la pareja, hay tiempo de estar entre los hermanos y las hermanas tienen tiempo de estar solo entre mujeres. Registré al respecto una anécdota representativa. En una ocasión, luego de pasar la tarde en la sala de estar en La Colina, una hermana empezó a despedirse algo más reverencialmente que de costumbre. Luego, desde la puerta, antes de salir, con la mano sobre el corazón: “Blessed, hermanos. Hasta el día de la libertad”. A lo cual, un *priest* de Perú se despide con un “Good journey, feliz viaje, hermana.”

El uso de la palabra ‘libertad’ me causó cierto impacto. ¿Eso quería decir entonces que debía entender el tiempo en que no *estaba en libertad* como un encierro? ¿La costumbre y la fe en sus principios habían llevado a estos hombres y mujeres a no sentirse interpelados de alguna manera cuando una mujer aludía a estar unos días sin libertad? Mis sensaciones en ese momento, más la naturalidad de la escena, motivaron en mí emociones encontradas²⁰⁰.

¹⁹⁹ Una hermana me explicó que también le dicen vacaciones. Se concibe el periodo menstrual como un tiempo para descansar el cuerpo, alimentarse bien, leer mucho y edificarse cada una. Entienden que luego habrá tiempo para volver a la fundación y a los servicios.

²⁰⁰ Una anécdota al respecto ocurrió un día de mercado en que acompañé a Priest Rino. Cuando, de regreso, en el paradero del colectivo, nos encontramos a una hermana con varios bultos de mercado, mi reacción natural fue asistirle. Antes de acercarme, discretamente, el

Es sabido que la objetividad en el trabajo de campo es una gran ficción antropológica. Antes de ir a Villa, lo sabía. Estando ahí, lo sabía. Solo que no hay manuales que preparen al etnógrafo cuando este opta por volcar su yo en el campo, más cuando lo hace desde la etnografía sensorial, más aún si se quiere cuando, en cierto sentido y grado, su propia identidad está en juego. Cuando leía sobre la antropología de los sentidos y el *embodiment*, me parecía lo más difícil cumplir precisamente lo contrario. Al asistir a esa escena en la sala, me pregunté qué prepara al antropólogo cuando es interpelado de tal forma por sus sensaciones y sentimientos. Más aún, ¿cómo conjugaría estos sentimientos aquel etnógrafo que no tuviese relación o conocimiento sobre *rastafari* ni el respeto que yo tenía hacia mis hermanas? Algunas de estas repuestas que me habían asaltado emocionalmente tuvieron que esperar a nuevas conversaciones con las hermanas y una comprensión de esta práctica desde su propia agencia femenina.

- Yo: Hermana, ¿y por qué se le llama viaje a este tiempo? Quisiera saber cuál es la meditación al respecto.
- E. Cala: ¿Por qué se le llama viaje? También se le dice tiempo de vacaciones, de purificación. Es como que uno se va, se aparta, se va a un viaje espiritual, a descansar, a estar más contigo mismo, en Inl. Por eso, también es un viaje. Jornada también es eso, como viajar, o como una jornada de estudio. No sé si le queda claro así, hermano. Claro, porque en este viaje uno se prepara antes. Pues, yo me preparo para mi viaje o mis vacaciones o mi tiempo de purificación. Antes de yo comenzarla, voy, compro lo que necesito para no tener que salir en ese tiempo y estar conectada, conmigo misma, con Dios, con la tierra y entonces eso, es como un viaje realmente, po. De hecho uno tiene sus ropas especiales para ese tiempo de viaje. Así que ahí el viaje es divino.

En los siete días siguientes, del octavo día hasta el décimo cuarto, empieza el tiempo de purificación. Ya, sin sangrado, las hermanas emprenden una fase distinta de su viaje. Esta etapa es análoga a la que atraviesan los varones luego de haber pasado un

sacerdote me detuvo: “No, no. Espérate que está en purificación. Después no vas a poder entrar a La Colina”

periodo de polución también²⁰¹. Deben cumplirse siete días para que el cuerpo deje atrás la polución y recupere esa sacralidad que le asegura la ausencia de sangre o de fluidos. Esta fase de la jornada consiste en atravesar un tiempo para lograr nuevamente la pureza²⁰². Durante este tiempo, el apartamiento adquiere otras condiciones porque se entiende que la mujer se está limpiando.

- E. Cala: La segunda semana, ya ahí uno retoma los días de ayuno, eh... leer más la Biblia, practicar coros, himnos, traducirlos, hacer trabajos de artesanía, costura, eh... tejidos, la labor que la hermana tenga desarrollada en cuanto artes manuales, ya ese el tiempo a dedicarle de lleno. Es el tiempo en que uno empieza a moverse un poco más. Igual, buscar cosas que hacer cosas en el hogar, pues. Y también en este tiempo uno también viste de blanco el Sabbath y ahí sí uno comienza a retomar más lo eclesiástico, pero dentro de las puertas, o sea, en el hogar.

El entendimiento sobre este asunto me vino después gracias a la conexión con Empress Cala. En el campo, me fue más bien esquivo comprender los últimos siete días de la jornada²⁰³. En Lima, un profeta me había comentado que, en los tiempos de Dada Emmanuel, el tiempo de purificación duraba siete días pero que luego se fue extendiendo; “algunos dicen que las mismas mujeres fueron pidiendo ese tiempo”: le agregaron una semana más y luego otra²⁰⁴. Deseaba acceder al testimonio de las hermanas al respecto.

Justamente, Mama Dorrett me habló de una función del tiempo de apartamiento durante la jornada que no tenía registrada y que me abrió la puerta para la comprensión de la agencia femenina en el Congreso. Este tiempo también tiene una

²⁰¹ Una polución nocturna involuntaria o la *unión* con sus parejas.

²⁰² Nótese que los *bobo* no hablan de tiempo de pureza sino tiempo de purificación.

²⁰³ Hago hincapié en las dificultades de comprender la práctica y su ritual. Sensorialmente era, claro, inaccesible. Por observación participante nunca podría verlo. A lo más que podía aspirar era que, desde mi mirada masculina, tratase de entender cómo las hermanas percibían, vivían y aprehendían este tiempo esencial y exclusivamente suyo.

²⁰⁴ Cuando oí esto de este y otros hermanos varones intuí una confianza en el discurso de la purificación en tanto permite el cumplimiento de los estatutos de la purificación. De hecho, sabía que en el Congreso Negro en Jamaica, es una matriarca quien regula que se cumplan los tiempos de purificación. Fue mi oportunidad de preguntarle a la *Mama Doret* su opinión sobre eso pero luego no encontré ocasión para agotar mis preguntas, pues cada respuesta generaba nuevas interrogantes y me estaba enfocando menos en entender todas las características de la jornada que en comprender sus percepciones sobre ella.

función pragmática para la estructura social. Al no recurrir a métodos anticonceptivos²⁰⁵, evitar el contacto entre la pareja funciona también como un régimen de control de la natalidad. Esto previene de la demanda masculina y evita tener demasiados hijos, lo cual era un problema en los primeros tiempos del Congreso. La *Mama* aludía a que no era saludable para el cuerpo de la mujer tener tantos hijos, y menos tan seguidos. De hecho, más adelante, cuando escuché esto mismo de boca de *Priest Igo*, logré atar cabos sobre la última fase del tiempo de jornada. El sacerdote explicaba que esa era un tiempo para que las hermanas puedan tener contacto con la familia y “hacer sus cosas”, un tiempo para ellas.

- E. Cala: Ya y bueno, cuando uno entra en día 15, ahí uno cambia la bandera roja por una blanca, y ya puede congregarse con los hermanos y hermanas pero todavía no es libre para poder entrar al tabernáculo al servicio a alabar a Negus. Ya, hasta cuando esté en su día 21, ya ahí recién se puede entrar al tabernáculo. Pero, desde el día 15 al 20, ahí uno puede estar con los hermanos, congregarse pero uno no está lista para entrar al servicio. Ya, cuando empieza el día 21, ahí uno va al servicio de la mañana, del mediodía y de la tarde... y aprovechar al máximo esos siete días de poder ir a los servicios.

Los siete últimos días de jornada, el viaje deja de ser tan solitario y se reanuda un cierto contacto con el entorno familiar, aunque todavía no se ingresa a la fundación, lo cual implica el complejo del Congreso propiamente y el Tabernáculo²⁰⁶. Las hermanas vienen preparándose para estos días y van disponiendo todo para su pronta salida del tiempo de jornada. Solo puedo intuir que es un tiempo diferente para ellas y el que se fomenta la hermandad femenina²⁰⁷. Aquí aún no hay contacto físico entre la pareja pero sí es permitido alcanzarse ropa, alimento u otras cosas, pero no hay contacto visual tampoco. Todo se hace por un intermedio del ángel que ministra, una hermana

²⁰⁵ Cito: “We don’t take pills, you know” (Mama Dorrett, 2017)

²⁰⁶ Dos hermanos procedentes de Colombia, que estaban temporalmente en La Colina, pudieron reunirse con sus reinas, sin tener mayor contacto, a las afueras de La Oficina. La salida de los hermanos para este encuentro fue por la puerta lateral.

²⁰⁷ En las jornadas, las hermanas solo entran en contacto unas con otras cuando sus periodos coinciden y de manera indirecta con el ángel que ministra. No recurro aquí a la idea de sororidad por parecerme una imposición. En sus términos, las hermanas entienden que esto es una tradición antigua africana de vivencia en hermandad.

que *está libre* y que le deja los encargos a la hermana en jornada. Tampoco esta hermana que asiste debe ver el rostro de la mujer en su tiempo.

- Yo: Sobre eso, si entiendo bien durante el tiempo de purificación, los hermanos les pasan cosas a sus reinas a través de la hermana que está libre, pero ¿cómo ella no cae en polución?
- E. Cala: Ah y de la hermana que ministra, del ángel que ministra, depende, porque si esta hermana no entra a la casa de la hermana que está en jornada, no toca la cerca, o no ve ni escucha la voz de la hermana no está en polución pero si ella entra a la casa o escucha su voz o ve su cara, ahí si que no está libre, entonces ella va y se acerca al hermano que quiere enviarle algo a su reina y sin tocarse entre ellos, el hermano deja un paquete, con las cosas en un lugar y luego la hermana las toma. No es que les pase directamente las cosas en la mano. Sino que uno le deja al ángel que ministra las cosas en un lugar
- Yo: Hermana, me han compartido el entendimiento que en la Colina los hermanos pueden volver a su casa desde el día ocho a veces...
- Sí, tenemos ese entendimiento debido al trabajo. Los hermanos, en la segunda semana de la hermana, algunos, no todos, vuelven a la casa donde la hermana está pasando la jornada y siguen yendo a la Colina pero solo a trabajar, además que también ya en la segunda semana si un rey o cualquier hermana quiere ir visitar a la hermana que está en la segunda semana, se libera con una caída de sol. O sea, por ejemplo, si yo estoy en la segunda semana y mi rey quiere venir a visitarme, entonces, él antes que caiga el sol, antes de la seis de la tarde, tiene que salir de la casa y ahí él ya está libre para ir al servicio²⁰⁸.

Ciertamente, las condiciones del desarrollo material del Congreso en Chile no permiten aún llevar en *fullness* las prácticas de guardar como se realizan en el Cuartel General en Jamaica. Sin embargo, esto no deviene en el incumplimiento de los principios de la orden y antes bien se esfuerzan en que exista una logística funcional para observarlos.

²⁰⁸ Al menos, un par de veces escuché la alusión a esta práctica entre los hermanos cuando algún profeta o sacerdote hablaba por teléfono con un hermano: “sí, dice que sí llega, que va a salir antes de la caída”. Como veremos en el capítulo siguiente, la puesta del sol consume el fin de un día y el inicio de otro.

Desde su experiencia, Mama Dorrett me explicaba otra razón práctica de la jornada, un beneficio social que promueve el orden del Congreso:

And you now the problem is sometimes relationship, when you see each other everyday, like start to get (...) some people they get anonyed, you now. When you stay out, you a [are] lickle [little] more closer. Yeah, you know that she is ther long waiting fi the time to come (2017)

La espera de veintiún días tanto para las hermanas que guardan ni para los hermanos que las aguardan es un tiempo que también regula un cierto cuidado de la relación de pareja. Discutir por lo que sea los siete días que se encuentran no está en la cabeza de ninguno. Antes bien, han esperado mucho encontrarse y planeado cosas juntos. Más de una vez, cuando preguntaba por algún hermano que ya no veía frecuentemente en La Colina me explicaban que su reina se había *liberado*, con lo que yo intuía que no vería mucho al hermano de vuelta hasta el reinicio de la jornada de su reina.

Un caso particular ocurre pasado el periodo de gestación²⁰⁹. Mama Doret me instruyó en los índices dentro del Congreso en Jamaica para señalar el período de purificación de las nuevas madres: la bandera roja para los dos primeros meses, la blanca para el tercero. No hay ingreso a la fundación ni salida de su casa de jornada aunque sí hay comunicación con otras hermanas.

Desde la perspectiva social, el tiempo de jornada permite afianzar los lazos entre las hermanas. Entre todas, porque hay que turnarse para cumplir la función de ángel que ministra y entre las que pueden frecuentarse en ese tiempo porque sus periodos coinciden²¹⁰ se va fortaleciendo una hermandad femenina que, en los lapsos de libertad, se consolida con los trabajos conjuntos en la *Woman Federation* o Liga. Esta

²⁰⁹ Rescato la percepción femenina ante estas prácticas. Había leído antes ya sobre unas reporteras de la revista inglesa virtual Huck visitaron el Congreso Negro en Jamaica y percibieron con contundencia el tema de los indicadores de polución: "This is known as the purification process during which women must stay inside the 'journeying house', a collection of huts sectioned off by a zinc fence. Outside this area, red flags are placed by huts to denote a 'polluted' woman is inside (...) New mothers face similar separation, a red flag for two months then a white flag for a third. When the white flag is hoisted, empresses can speak to any of the camp's women, free or un-free, but cannot leave their hut or meet their partners until the end of the third month. (*Huckmagazine*, 2017)

²¹⁰ Mencionaba que el *fullness* sería que todas las que guardan estuviesen juntas en una casa.

hermandad femenina es la contraparte de las relaciones masculinas que se afianzan en los hermanos que viven en la casa del Congreso. Me pareció que por razones como esta, el uso de un lenguaje alusivo a espacios militares²¹¹ era más comprensible. Desde mi percepción, se vive una suerte de vida acuartelada en La Colina, con tiempo para estar entre varones, tiempo para estar ente mujeres, tiempo para la pareja, tiempo para los servicios, tiempo para la familia extendida, etc.²¹²

- Yo: Pero dígame, hermana, ¿cómo es cuando una sale al mundo? ¿cómo es en la vida diaria? Es decir, una puede estar libre pero no sabe cómo están las demás mujeres con que uno se encuentra o interactúa...
- E. Cala: Bueno, es que lo más importante es que uno siga su tradición. Naturalmente, estamos en el mundo pero no somos del mundo. Entonces, nosotras tenemos que mantener nuestro principios de vida de rectitud y preservarlas por siempre y enseñarles a las más pequeñas y a todas las que quieran hacerse partícipes de la vida *boboshanti*, de la mujer negra, con los principios y así vamos a ser victoriosas en este tiempo, por eso no tomamos otra cultura más que la que nosotras... una cultura negra, africana, una cultura *rastafari*, sabemos que *rastafari* es nuestro líder, rey Emmanuel es nuestro líder y nos da estos principios para nosotras mantenernos en rectitud de salvación. Cortando y limpiando con todo mal. Jah ¡Rastafari!

Siguiendo la línea de esta meditación de la hermana, la purificación femenina también guarda relación con la construcción de la identidad en torno a la negritud. La observancia de los principios del Congreso desde una subjetividad femenina se comprende como parte constitutiva de ser y actuar como mujeres negras. Aquí nuevamente la dimensión ética y la dimensión performativa de lo negro confluyen para configurar la identificación étnica. Ser una mujer negra es ser una mujer de bien y para ser una mujer de bien deben guardarse los principios dados por el Cristo Negro.

²¹¹ Como llamar Cuartel General al Congreso Negro en Jamaica.

²¹² La normalización sobre el tiempo es parte crucial del livity *boboshanti*, parte del Reino de Rectitud del Cristo Negro, y será parcialmente abordada cuando desarrolle la ritualidad de los servicios diarios y semanales.

Dentro de este contexto, otro de los puntos difíciles de comprender era la paradoja surgida por dos discursos en apariencia antagónicos sobre la sangre femenina. De un lado, es muy apreciable; de otro, hay que evitar a toda costa que contamine. He referido más de una vez que mi esfuerzo individual por entender una práctica y ritual esencialmente femenino siempre obtendrá resultados limitados. La comprensión de esta aparente antítesis entre dos valores opuestos atribuidos a la sangre surge de mi interpretación desde las afirmaciones de las hermanas y mi análisis sobre el comportamiento dentro de los rituales de pureza y peligro de Douglas.

Las hermanas entienden que el tiempo de jornada es parte de su ministerio de paz. Ellas tienen un ministerio distinto al de los varones, uno terrenal. Desde este íntimo vínculo con la tierra, las mujeres desempeñan su función de vida en este mundo y lo hacen desde el divino orden de rectitud dado a la mujer negra desde el principio de la creación; traído a este tiempo por las enseñanzas de Emmanuel. Cuando inicia su periodo, y en esta estrecha relación con la tierra, a su ministerio le subyace la idea del sacrificio. Vale la pena entender aquí el concepto en el sentido etimológico como un *sacro oficio* pues las hermanas comprenden que esta es su labor. En un gesto ritual, devuelven su sangre a la tierra y así sellan su pacto con ella.

- Yo: Hermana, ¿cómo se entiende el ministerio de paz y qué significa exactamente llevarlo?
- E. Cala: Bueno, le llamamos ministerio de paz también porque Negus, Cristo Negro, es el Príncipe de Paz. También, tenemos un himno que dice “paz perfecta, paz en este oscuro mundo de pecado”. Porque en el mundo no hay paz, el mundo blanco es pura muerte y destrucción. La gente necesita un salvador, necesita saber del hombre y de la mujer de bien, entonces, nosotras, siguiendo al Cristo Negro y viviendo bajos sus principios, sus leyes y sus mandamientos buscamos también ser como Él. Entonces, lo que implica llevar este ministerio es vivir estos principios y que lo hagamos con gozo, con paz. O sea que la mujer en este tiempo no debería tener preocupaciones ni estar afligida para que su ministerio de paz pueda ser llevado de buena manera, para que esa conexión que nosotros tenemos en este tiempo espiritual y temporal

nos haga... sea también para que nuestros hermanos y hermanas estén en paz en este mundo. Y así cuando uno está libre para ser vista y escuchada y todo lo que implica la purificación completada, una pueda transmitir eso a todas las personas, no solamente a los *rastas*. Cuando uno anda en la calle, la gente pregunta, a mí me dicen: yo siento paz, usted me trasmite paz. Yo digo: qué bueno. Porque se está cumpliendo el ministerio de paz a través de los principios de Yesus Christ, del Cristo Negro. Así que reflejar también al dios y a la diosa en carne y sangre. Porque Dios uno puede verlo también, sus hijos somos nosotros. Y todo hombre y mujer de bien son dios y diosa carne.

Esta acción de verter la sangre sobre la tierra la conocía desde antes. Era esquivo, sin embargo, comprender cómo en el *livity* de las hermanas *bobo*, la sangre se devolvía con tal dignidad cuando había un empeño supremo en evitar que la sangre fuese derramada. Más aún, las pocas veces en que escruté a los sacerdotes varones sobre esta íntima práctica femenina, volvían a contarme que la sangre no debía a ser derramada y ahí estaba su sacrificio.

- E. Cala: Claro, la sangre cuando sale de uno es un desecho, digamos, pero no cualquier desecho, po, no como un papel, un plástico, una basura que uno echa al a basura, sino como quepreciado porque viene de nosotras mismas y va como a la tierra por varios motivos veo yo. Uno como abono también, eh. Además, nuestro cuerpo igual contiene los mismos ingredientes que la tierra; entonces, forman parte el uno del otro, y uno ahí le pone una intención también. Cuando la sangre es puesta en la tierra, pone una intención. Es tanta la conexión que uno puede ahí transmitir o algo bueno o algo malo, uno puede trasmitir ahí a través de esa conexión. Por ejemplo, nosotras que estamos purificándonos mensualmente, siempre estamos conectadas con Dios, con *Rastafari*, siempre estamos como en esa conexión, nuestra sangre lleva toda esa información también. Y, por ejemplo, yo en lo personal en mi casa cuando lo hago, como mis vecinos no son gente de... No son *rastafari*. Entonces, yo como que le pongo como intención como que haya paz, que haya tranquilidad porque ellos pelean mucho, discuten: viven diferente. Entonces, yo trato de

convertir todo eso, de transmitir una buena energía por así decirlo... Y también la sangre, al salir de uno, también es un desecho y es algo importante, pero también es una impureza. Entonces, uno también por eso se toma tantos días para irse limpiando también de eso, porque uno están todo el rato en contacto con la sangre en esos días, pues, entonces es necesario tomarse una semana más para poder ir separándola cada día que va pasando, irse limpiando hasta ya estar completamente ya en otro tiempo, un tiempo ya más de compartir, de ir con los demás

Asimismo, desde un análisis teórico, pienso que es útil entender los procesos vinculados a la polución de la sangre y a su purificación si se interpretan a la luz de los conceptos sobre el peligro ritual. Douglas sostiene que cuando realizamos nuestros rituales modernos de limpieza, “no estamos tratando principalmente de evitar las enfermedades. Estamos separando, trazando fronteras” (p. 96). Agrega: “Nosotros los modernos actuamos en muchos campos diferentes de acción simbólica” (p. 96), mientras que en sociedades tradicionales,

el campo de acción simbólica se reduce a uno solo. La unidad que crean por sus actos de separación y de aseo no es tan sólo un pequeño hogar, sino un universo completo en que se ordenan todas las experiencias (...) La auténtica diferencia estriba en que nosotros no trasladamos de un contexto a otro el mismo juego de símbolos que se van haciendo cada vez más poderosos: nuestra experiencia es fragmentaria. Nuestros ritos crean un montón de pequeños submundos, sin relación ente sí. Los ritos de ellos crean un universo único y simbólicamente coherente (p. 96-97).

Aunque me parece cuestionable el nosotros del que enuncia Douglas, su interpretación resulta consistente. Es la misma visión del orden de la experiencia y los objetos en sitios normalizados y separados que mostré cuando trataba de entender el caso de las reglas dietéticas en el capítulo anterior. En el divino orden de salvación del Congreso, cada tiempo y objeto tiene su lugar. A esta noción debemos agregarle la

idea de los grados de sacralidad que Douglas desarrolla en su capítulo sobre “Profanación secular”:

El contacto con una persona que se encuentra en el estado medio [de pureza] hará que alguien del estado más alto se vuelva impuro, y el contacto con alguien que se encuentra en el estado impuro determinará que cualquiera de las dos categorías se vuelva impura (p. 51).

Uniendo estos dos criterios sobre la polución, podemos entender que en un contexto altamente ritual y simbólico, la mezcla de elementos que corresponden a lugares –yo agregaría, momentos– diferentes implica una contaminación del espacio –y también del *frame*, como veremos. Más aún, si se trata de confundir distintos niveles de sacralidad. Interesantemente, “la raíz hebrea de k-d-sh, que habitualmente se traduce por Santo, se basa en la idea de la separación” (Douglas, 1973, p.23).

Por último, y en este sentido,

la santidad y la no-santidad no necesitan estar siempre en oposición absoluta [sino que] Pueden ser categorías emparentadas. Aquello que es limpio con respecto a una cosa puede ser impuro con respecto a otra, y viceversa. El lenguaje de la contaminación de un álgebra compleja que toma en cuenta las variantes que existen en cada contexto (p. 23)

Así, a partir de esta perspectiva de análisis, estamos en condiciones para comprender por qué la sangre tan apreciada puede, en otro contexto, ser más bien un agente de polución. La densidad ritual en el *livity boboshanti* nos permite extrapolar a este caso las ideas de Mary Douglas. A nivel simbólico y en términos físicos, la sangre no debe ser derramada. Por eso se evita que las hermanas en jornada ingresen a la fundación o que la franja roja esté en la parte inferior del estandarte. Otros conceptos la relacionan con el fluir de la vida y la valoran. Por eso, se cuida la sangre en el cuerpo y la sangre es devuelta a la tierra. Entonces, ¿cuándo es impura y cuándo no?

Si decimos que no es impura cuando está dentro del cuerpo, lugar al que pertenece para la manutención de la vida, incurrimos en una simplificación exagerada porque la

sangre se devuelve a la tierra durante la jornada. Si decimos que siempre es impura contravenimos el extremo cuidado para con ella. El criterio del apartamiento aunado al de los grados de pureza en un esquema donde lo puro puede ser impuro en otro contexto es necesario para este análisis.

La sangre es estimada cuando no modifica las condiciones de limpieza e higiene que deben tener los espacios que guardan la divinidad de la comunidad sacerdotal. En el capítulo sobre el espacio, hemos visto cómo, para preservar la sacralidad de los hermanos y hermanas, y de los lugares donde viven, comen, trabajan y celebran, es imprescindible mantener la pureza y realizar constantes ritos de purificación relativos a la limpieza y el aseo. La sangre se convierte en agente contaminante cuando ponen en peligro la limpieza material de las personas y los espacios, pues ello amenaza la divinidad de los individuos.

Mientras esté controlada en su simbología y materialidad, en lo alto del estandarte o en una casa donde se guarda jornada, la sangre rememora el sacrificio de los mártires de la nación y el de la mujer que devuelve a la tierra la vida que esta le brinda. Cuando la sangre no puede ser aislada, ya sea simbolizada por el color rojo en una franja de tela o en el cuerpo de un hermano o hermana²¹³, se confunden distintos regímenes simbólicos y se convoca el peligro. Desbordarse –en el sentido etimológico de salirse de los bordes– o derramarse implica difuminar las fronteras y confundir las divisiones discretas. Previamente, he desarrollado cómo mantener la divinidad radica, entre otras cosas, en el cumplimiento del apartamiento y la evasión de la confusión.

La sangre de las hermanas no contamina porque sí, no es peligrosa en sí misma sino con respecto a los otros y a ciertos contextos. No contamina sus cuerpos interiormente, por ejemplo. Pero entrar en jornada a la fundación sí produciría polución porque no cabe el derramamiento de sangre en espacios y situaciones donde lo que se pretende es preservar la sacralidad del espíritu desde el cuerpo. Siendo así, la sangre no es impura apriorísticamente y, por eso, no es impura de modo intrínseco.

²¹³ Lo mismo comprobé con las prendas que llevé ordenadas desde el verde, el oro y el rojo. Como tenía también ropa con franjas en el orden rojo, oro y verde decidí solamente usar esas en La Colina. La realidad en el complejo *nyahbinghi* fue otra y la relevancia en el orden de los colores fue un tema en momentos álgido en el encuentro entre ancianos *binghi* y ancianos *bobo*.

Por eso, en marcos –en el sentido de Goffman– no destinados a la alabanza y la ritualidad puede tener mucho valor. No obstante, su valor es menor cuando se está en un servicio, sea de *Roll Call*, de *Psalm Reading* o de *Sabbath*, y menor que la fundación que implican la Cocina Universal y el Congreso en general; en virtud de ello, su contacto contaminaría la divinidad de la ritualidad temporal y espacial. Esto, junto con la idea del correcto apartamiento, equivale más o menos a decir que mezclar grados de pureza es también contaminante.

De hecho, en el orden del Congreso existen diversos grados de polución, distribuidos en dos grandes grupos: las menores y las mayores. Como podrá imaginarse, las poluciones por sangre producto de una jornada son de alto grado –y reciben el nombre de poluciones frescas– pero no todas las poluciones por sangre son así de graves. Líneas arriba, aludía a lo que sucede si un cocinero universal se corta casualmente. En tal caso, no hay mayor complicación. Se pide al hermano que salga de la cocina y se cierre esa herida. Si el alimento ha tenido contacto con la sangre, se considera contaminado y se desecha. Por otra parte, las poluciones por eyaculación también son también frescas pero el contacto con otro tipo de segregaciones del cuerpo no se considera especialmente contaminante a menos que sea producto de alguna enfermedad.

Con los días, la rigidez inicial de la vida en La Colina se había vuelto más llevadera. Yo había aprendido más los principios y los diversos elementos de su *habitus* se habían vuelto incluso familiares para mí, los había incorporado a mi propia corporalidad y había un goce en el cumplimiento de esa disciplina. Con todo, el asunto de la purificación, sobre todo la femenina, al que lógicamente podía acceder solo de manera teórica, era difícilmente asimilable no ya desde el quehacer etnográfico sino desde mi posición general como ser humano. Además, necesariamente permeada desde mi identidad como *rastafari nyahbinghi*, no era fácilmente evitable sentir que la purificación era llevada aquí hasta el paroxismo. ¿No se percibía esto como una relación desigual siquiera?

Las razones que atienden únicamente al aspecto funcional de la vida social y a la prevención de un desgaste físico insalubre de las hermanas son solo respuestas parciales. En la búsqueda de razonamientos y categorías teóricas que no estuvieran relacionados meramente con la evasión de un daño sino con percepciones afirmativas sobre lo que significaba este tiempo, he recurrido al *womanismo*²¹⁴.

Como he sentado en la sección correspondiente al marco teórico, el *womanismo* propone comprender la experiencia de la subjetividad femenina al interior de las dinámicas sociales que se producen y reproducen en una comunidad más o menos específica. Pone de relieve la agencia de la mujer en la construcción de su propia identidad en el tejido social en que está inscrita. Rompe filas con el feminismo porque busca teorizar la configuración identitaria femenina no como resistencia o negociación del subalterno con el sistema patriarcal hegemónico sino como esfuerzo colectivo que reivindica la defensa de la etnicidad por encima de la problemática en torno a los roles de género. De esta suerte, el *womanismo* concibe a la mujer como individuo con capacidad de elección para construir su identidad en base a lo étnico antes que como sujeto cuya identidad se ha visto reducida por acción y efecto de una jerarquización del género.

Para el contexto que nos ocupa es pertinente traer a colación el caso específico del *womanismo* negro de Katie G. Cannon y Carol B. Duncan²¹⁵ y el *africana womanism* de Hudson-Weems. De manera sucinta, podemos decir que “The Africana womanist focused more on the problems she confronted based on her race more so than her gender” (Blackmon 35).

²¹⁴ Conocía muy poco sobre esta corriente antes de iniciar el trabajo de campo en Chile. No estaba seguro de su pertinencia hasta después que maduraron las ideas luego de la data recogida en el campo y gracias al valioso aporte del libro de Nicolás Pozo, Binghi Nico, que también había recogido ideas del *womanismo* para abordar las relaciones de género en *rastafari*.

²¹⁵ Como exponía en el marco teórico, Cannon y Duncan expandieron el concepto hasta definirlo como una identidad política desarrollada a través del complejo de experiencias de las mujeres negras. Desde mi lectura, el aporte de Hudson-Weems al término le agrega la visión panafricanista pues ya no solo refiere a mujeres negras en un contexto de opresión étnica sino a la conciencia de ser mujeres dentro de un grupo social y étnico en diáspora, condición que las vincula, al margen del género, con sus pares varones que han atravesado el mismo proceso histórico.

Esto supone que las problemáticas de la mujer al interior de la comunidad se perciben menos como una superestructura masculina dominantes que como luchas comunes a los varones en un escenario que sitúa la lid en los términos de una opresión étnica. Siendo así, la narrativa del combate social se enuncia con un antagonista común para hombres y mujeres y, por consiguiente, la agenda de esta lucha se escribe de manera conjunta, desde Alfa y Omega para utilizar los términos *rastafari*.

Justamente, con referencia a las mujeres *rastafari*, la Blackmon señala que

Although not actively acknowledged, there was plain evidence of Rasta women's willingness to adhere to an African-womanist agenda in which they did what was expected of them as mothers and wives but did not question or threaten their male counterparts' position or authority.

De hecho, desde la perspectiva de las mujeres *boboshanti*, la percepción de su rol no implica un estatus de inferioridad al de sus compañeros: existe una alta conciencia de que cada cual desempeña un papel en la nación negra. De ahí que no sea problemático que el sacerdocio sea exclusivo de los varones y el ministerio de la mujer sea de otra índole. Sin el ministerio terrenal femenino, no hay balance en la creación y tampoco hay verdadera iglesia. A propósito de ello, como sostiene Hudson-Weems

the maintenance of the greater structure, in this case the Rastafarian and NGE cultures, was paramount to the internal issues faced by these groups. Creating inner strife by arguing that the women were oppressed in a patriarchal system would hinder the aims of the movements. These women took the responsibility of self-definition into their own hands in lauding themselves as the irreplaceable part of the movements (citado en Blackmon, 2008, p.35)

Aquí opera un ejercicio de imaginación –en el sentido de Appadurai– intersubjetivo entre hombres y mujeres: unas tienen expectativas de los roles de los otros y viceversa. El Congreso Negro deposita su confianza en la convicción de que todas y todos caminan por senda de rectitud. Más aún, todo el sistema –espacial y ritualmente– está estructurado en función no solo de los roles femeninos y masculinos sino sobre todo en la fe de que cada quien actúa e interactúa en él según los sagrados principios.

Cabe añadir que algunos científicos sociales, *rastas* y no *rastas* han sugerido²¹⁶ que en los primeros tiempos de las comunidades *rastafari*, las relaciones rey y reina estaban jerarquizadas con una marcada desigualdad. Blackmon incluso afirma que la mujer habría sido percibida prácticamente como el “receptáculo para la simiente del *rastaman*” (2008, p. 28; traducción propia). Sin embargo, sostiene la misma autora que las mujeres al interior del movimiento han transformado su rol como madres en la responsabilidad para el crecimiento y reproducción de *rastafari* en sí. De esta suerte, “Rasta men looked to Rasta women as the only ones able to ensure that a progeny of Rastas would maintain the culture. As a result of this transformation from bearer of children to bearer of a culture (2008, p. 29-30, traducción propia). Además, continuando con el modelo *womanista*, por ejemplo, la gestación, concebida desde la perspectiva feminista como opresión, es transformada a uno de empoderamiento” (Blackmon, 2008)

De hecho, en el caso de *boboshanti* y *nyahbinghi* en Chile, en mucho, las hermanas han construido el sentido de comunidad de la manera en que es esperada e imaginada por los y las *rastafari*. La hermandad se ha ido consolidando con el aumento de hermanas y *jahniños* y *jahniñas*²¹⁷. Esta constatación no es menor teniendo en cuenta la ralentización del movicierto en otros países de la región donde la hermandad no ha logrado crecer todavía más allá de una comunidad de varones jóvenes²¹⁸. En efecto, el futuro de *rastafari* se concibe con las hermanas desempeñando un papel

²¹⁶ Puede revisarse “Women in rastafari” de Mauren Rowe, “Resistance Without and Within: Reasonings on Gender Relations in Rastafari” de Imani M. Tafari Ama, “The bobo dread” de Chevannes, *The many faces of Rasta* de Barnett, *Protest and Mysticism: The Rastafari Cult of Jamaica* de Sheila Kitzinger, entre otros. Curiosamente, un texto que aborda la cuestión del género en *rastafari* desde una mirada más bien feminista es “Women, Rastafari and the New Societie: Caribbean and East African roots of a popular movement against structural adjustment” de Terisa E. Turner, que sostiene la postura de un rol empoderado de la mujer en la lucha común que las hermanas y hermanos *rastafari* han mantenido contra el sistema capitalista.

²¹⁷ Nombre genérico con que entre *nyahbinghis* suele designarse a los *rastafaris* pequeños.

²¹⁸ El caso peruano es un ejemplo de ello: son hasta el momento muy pocas las familias *rastafaris* en el país.

preponderante como depositarias de la cultura, lo cual se traduce en una organización femenina propia en el seno de las comunidades *rastafari*²¹⁹.

Particularmente, entre los *boboshanti*, la Liga de emperatrices es el andamiaje estamental de la comunidad de mujeres y goza de un estatus en el Congreso que le permite tener injerencia en asuntos comunes y no solamente vinculados a las hermanas, aunque ese sea su principal fin. Es elocuente que en la presentación de delegaciones *rastafari* en el Tabernáculo Nyahbinghi en Pirque durante la Cumbre Global Rastafari, la Liga de Emperatrices se presentara, con la hermana líder, cual si fuese una delegación más. Cabe mencionar que cada vez que he inquirido acerca de la condición de la Liga en el EABIC he recibido respuesta del tipo “La liga es una organización con autonomía aparte del Congreso”. Con todo, en la práctica, en el EABIC en Chile, mi percepción es que la Liga forma parte de la institucionalidad del Congreso. Para empezar su oficina está dentro del complejo de La Colina, pero no sorprendería que con el crecimiento de la comunidad de hermanas esta independencia a la cual me han aludido se visibilice en mayor grado²²⁰.

En virtud de todo ello, coincido con Blackmon en que el concepto de *Africana womanism* “funciona en la cosmovisión *rastafari* porque subvierte problemáticas [entendidas como] secundarias como el sexismo en favor del logro de objetivos-escapes comunitarios de las iniquidades de la sociedad (...)” (2008, p.33; traducción propia). Es una actitud que privilegia el sentido de comunidad y que funciona porque existe dentro del marco discursivo que provee el panafricanismo:

What makes Africana womanism different from any other female-based theory is that we are inseparable and one—as the other, I should say the other side of

²¹⁹ Las hermanas *nyahbinghi* en Chile conforman un número considerable dentro de las distintas hermandades y las asambleas de mujeres, sobre todo en el Complejo Nyahbinghi en Pirque, en Santiago.

²²⁰ Explicando el caso de las mujeres dentro de *The Black Panther Party*, *Rastafari* y *The Nation of Gods*, Blackmon indica que “The Africana womanists in these groups also voiced their concerns for their sister members in the groups using various outlets. Earth conferences and ‘reasonings’ by Rasta women were gender specific meetings in which conversation concerning relationships to men and one another, child care, and personal empowerment were discussed” (2008, p.47).

the coin from the Africana man—collectively struggling, as we've always done as Africans: A people collectively working. We come from a communal past. "It takes a village to raise a child," as the old African adage goes. Well, it takes a village to do everything, because we work together (citado en Blackmon, 2008, p. 49)

Ahora bien, Blackmon alude particularmente a una defensa comunitaria en torno al racismo y, para el caso del EABIC en Chile, la cuestión de la etnicidad es interesante porque está imbricada con la construcción de la feminidad también. He sugerido en el capítulo previo la complejidad con que se construye la negritud entre los *boboshanti*. Hemos visto que la condición de negros y negras se configura tanto desde una dimensión discursiva como performativa. Desde ambas, la autoidentificación étnica tiene como componente clave una ética que, en buena cuenta, desracializa la negritud. Dicho *ethos* es el resultado de una narrativa común enunciada en un lenguaje profético organizada desde las coordenadas de una épica como comunidad imaginada. Es una epopeya compartida con otros *rastafaris* que el EABIC ha logrado afinar por su regulada vida comunitaria en torno a la escuela sabbatical. En este relato común, el hombre negro y la mujer negra se enfrentan al malvado mundo blanco que se comprende no solo como un sistema efectivamente erigido por un *white stablishment* de blancos sino que lo blanco, construido por oposición, también se desracializa en alguna medida y le son atribuidas la iniquidad, la injusticia, la corrupción y la destrucción como características inherentes.

En este esquema narrativo, el concepto de apartamiento cobra también relevancia. No es un apartamiento que esté atravesado por el género, como vemos, sino que el apartamiento es del mundo blanco, caracterizado por la destrucción y la desarmonía. La mujer negra y el hombre negro, así vistos, viven en el mundo pero no pertenecen a él. Su lucha común los sitúa como protagonistas de la misma historia, y los prefigura comunitariamente en la imagen del pueblo que resiste, como en la narrativa hebrea. Bien podríamos decir que es una suerte de cimarronaje moderno, uno que construye

su apartamiento sobre la base de una etnicidad ética desde la cual se busca independencia económica, política y espiritual.

Así, la mujer negra y el hombre negro se construyen juntos por contraposición al mundo de la X, al mundo blanco. Se trata de una actitud que podríamos analogar al ubuntu sudafricano²²¹. De hecho, aunque no lo he escuchado directamente en mi estancia en el EABIC, entre los hermanos y hermanas *rastafari* en Chile es común escuchar este concepto como parte de sus propios razonamientos sobre la hermandad, la lucha social y la tolerancia. No resulta extraño, pues el despertar de la conciencia negra que ocurre hoy día a través de la negritud urbana o metaetnicidad que he mencionado retoma este y otros conceptos que la lucha africana y panafricana ha venido recuperando y reutilizando.

Blackmon también es partícipe de que la idea de ubuntu es una actitud que orienta las relaciones al interior de los grupos negros como las Panteras Negras y los *rastafari*:

Through embodying the African-based attitude of ubuntu meaning, ‘I am because we are’, these women prioritized the needs of the whole ahead of individual desires. Working toward the benefit of these most important people, ensured the survival of the people (2008, p.38)

La idea de una intersubjetividad que se va empoderando porque tiene un antagonista común es muy poderosa para el reforzamiento de la narrativa teleológica de los *rastafari* y los *boboshanti*, en particular. Dado que la aproximación a las dinámicas de género en el Congreso y, más aún, a las estrictamente femeninas son limitadas desde el *embodiment* de la etnografía sensorial, la teoría del *africana womanism* parece un acercamiento teórico pertinente en tanto echa de mano de categorías más bien afines al lenguaje del Congreso Negro y no imposiciones epistémicas acuñadas desde otros estudios del género. En el último apartado de este capítulo abordo la cuestión de la institucionalización de estas relaciones a través del matrimonio entre rey y reina.

²²¹ Ubuntu es un concepto africano tradicional que se popularizó en lengua zulú que se popularizó durante la lucha contra el Apartheid. Rescatado por Mandela, el ubuntu suele sintetizarse en la frase “Yo soy porque somos” pero sus implicancias éticas son más complejas, pues se relaciona con la solidaridad y la conciencia social desde el énfasis en la humanidad del otro. Al respecto de su desarrollo y aplicación en occidente, véase *Ubuntu: Sudáfrica. El triunfo de la concordia* de Albert Figueras.

5.3 Unión

Mi estancia en un entorno de alta densidad ritual en el que los hábitos, objetos y personas poseen determinismos espaciales y temporales me condujo más teórica que empíricamente a tratar de comprender uno de los ejes medulares de la vida social de los *boboshanti*: las relaciones de género. Esta última sección del capítulo es también una de las más íntimas para mí porque suponen una comprensión holística en una de esas encrucijadas que el trabajo de campo en La Colina me deparó constantemente, la del etnógrafo con un bagaje de herramientas teóricas para aprehender la realidad y la del *rastafari* que todo el tiempo tiene que negociar entre ellas y sus propias formas de aprender y entender la vida.

Una de esas negociaciones en mi propio fuero interno tenía que ver con la construcción del género en ese entorno etnográfico. Desde la academia, mi forma de comprender ese asunto tenía como lógico trasfondo la verdad epistémica de que el género se construye. En una visión como la del Congreso, el género tanto como el sexo son entidades naturales del hombre y de la mujer; el último emana naturalmente del primero.

En general, los -ismos no son prestigiados entre los *rastafari* desde la noción de que connotan divisiones, pero recuerdo particularmente una breve invectiva que uno los sacerdotes líderes hizo cuando estaba *dando cultura*²²² desde el altar contra el feminismo. El *priest* precisaba que la mujer debe levantarse en esta hora desde su feminidad así como el hombre se levanta desde su masculinidad. Más allá de una cierta lectura laxa del feminismo, lo que me interesó fue justamente qué significa levantarse desde la feminidad y la masculinidad. De cierto, podría leerse tras líneas un esencialismo pero aquí me interesa poner de relieve nuevamente la filiación que tiene esta configuración de la identidad femenina desde *boboshanti* con el *womanismo* y la idea de una dicotomía de género que existe no para generar exclusiones sino para empoderar a una comunidad que resiste un enemigo común.

²²² Cuando desarrolle el Servicio Sabatical se verá que esto es como una especie de sermón. Con todo, me permito la equivalencia del término más por su capacidad ilustrativa que por su filiación con una tradición cristiana.

En el EABIC, preguntar por orden remite siempre a los principios. Como hemos visto, estos rigen la vida cotidiana normalizando la agencia individual a través del rito. Hay principios para guardar los alimentos y limpiar la cocina, para entrar y salir por las puertas, para presentar ante un altar y para despedirse de las personas, para vestirse y para lavar la ropa. Y hay principios también para el amor. Por supuesto, se entiende que el correcto reino de la rectitud del hombre negro y la mujer negra es un reino de amor, de amor entre hermanos, de amor entre padres e hijos y de amor hacia los servicios y hacia la congregación. En este punto, me interesa finalmente explicar el amor de pareja o, más precisamente cómo se regula y ordenan las uniones entre hermanos y hermanas según los mencionados principios.

Fue en una de aquellas ocasiones en que tuve oportunidad de razonar con las hermanas en la sala de estar en que me enteré por primera vez qué decían los principios respecto de las relaciones de pareja:

Y después en los principios, se habla que uno debe ir al dios del amor y, en este caso, el dios del amor son los sacerdotes. Entonces, cuando uno siente algo por una hermana o por un hermano, uno debe ir con los sacerdotes. Entonces, mi rey habló con los sacerdotes. Igual ellos estaban al tanto de todo siempre eh, porque también es bien importante que todo eso sea a la luz. Pues si uno busca... si hay una conexión con una hermana, tú debes conocerla dentro de la naturalidad, ¿no?, como que igual hay principios para eso también (...) Entonces, ya, después de un tiempo, nosotros estuvimos largos meses conociéndonos. Después, nos casamos y aquí en La Oficina nos dieron la bendición los sacerdotes, y leyeron un salmo y nos dieron una palabras una emperatriz igual, y de ahí cuando uno se casa ya tiene la libertad de poder vivir. Pero también lo importante es que dice que, cuando uno se une a una carne, uno no puede ya separarse. El matrimonio es algo serio en este orden, no es como que uno se casa y después se separa. Por eso uno tiene que darse bien el tiempo de edificarse bien uno, para tomar a una persona (Empress Tamara, 2017)

Siendo así de valorada una unión matrimonial y de sancionada su perpetuidad, el período de edificación, un estadio liminar del individuo que exploraré en el siguiente capítulo, es tomado con responsabilidad dentro del sistema de valores del Congreso Negro. Sin duda, en el discurso de la hermana, destacan muy valiosos conceptos como la expectativa de una 'conexión' prematrimonial espiritual entre la pareja, la visibilización de la etapa de noviazgo y el periodo de cortejo, pero igual de interesante me parecía la percepción sobre cómo son unos otros autorizados los que terminan regulando y legitimando la unión.

En una organización social donde la esfera secular tiene plena correspondencia con la esfera eclesial, el sacerdote es una figura preeminente cuya autoridad sanciona la validez y correcta conducción de las prácticas, conductas y estados. El matrimonio es una de ellas, pero también el noviazgo. Más sorprendente que la normalización sobre la etapa prematrimonial, me pareció interesante la confianza en el sistema social que regulaba las uniones. En una de mis entrevistas con Mama Dorrett, le pregunté cómo el en Congreso se producían las uniones. Me explicó lo que la hermana Tamara me había adelantado: que, de acuerdo a los principios, se debía ir donde los sacerdotes, que si un hermano o hermana sentían amor el uno por el otro, los principios dictaban que el sacerdote debía saberlo. Subyace aquí una confianza no solo en la solidez de los fundamentos del orden social sino también en que el amor es perfecto y surge naturalmente entre príncipe y princesa. Tuve que preguntar si no había pasado que un mismo hermano había pedido tomar a una misma hermana. Con bastante sentido del humor, sentenció que eso nunca pasaba. Algunas hermanas que estaban alrededor me pidieron traducir esto último, a lo que risueñamente no tuvieron nada que agregar.

El noviazgo está tan ritualizado como el matrimonio. Sus actores son el príncipe y la princesa, luego rey y reina; sus oficiantes son los sacerdotes. El amor es vehiculado a través del ritual. El ritual lo consagra desde que se manifiesta en el noviazgo y se consume en las nupcias. Luego, socialmente, el tiempo de la pareja también es regulado desde los principios de la vida social. Tienen un tiempo para su unión física,

un tiempo para la iglesia, otro para que ella guarde jornada²²³; y a todo ello hay que sumarle el tiempo dedicado al trabajo y los hijos²²⁴.

El apartamiento surge nuevamente como parte de la experiencia ritual. No solo se compartimentan con delineadas fronteras los espacios y los tiempos²²⁵. La bendición de la unión por parte de los sacerdotes supone ya un apartamiento de ese hermano para con esa hermana. Se espera que esa conexión de amor, que ha seguido la ruta brindada por el dios del amor a través de la mediación de los sacerdotes, se mantenga hasta el matrimonio y por siempre después.

A estas alturas del presente estudio, podemos afirmar que la herramienta de análisis más útil para comprender los principios, el orden de los objetos y personas, y los hábitos cotidianos ha sido la idea del apartamiento, cuyo cumplimiento supone el acercamiento a lo sagrado o divino. Este parece ser un principio general que estructura el orden ritual y social de la vida *boboshanti*. Soy consciente, por supuesto, que se trata de un término de la teoría ritual que permite examinar el campo y sus sujetos, pero me parece que su alcance semántico es pertinente si se atiende a que el hecho de separar las cosas y personas de acuerdo 'a su correcta forma' es la llave para abrir las puertas de la santidad en el EABIC que, al fin y al cabo, se consigue gracias al cumplimiento de los principios.

Lógicamente, se sabe que hay un orden fuera de las paredes del Congreso, formas *del mundo* que no son parte del divino orden de salvación y de las que uno debe alejarse si busca auténtica Libertad, Redención y Repatriación. El mundo de la R tiene su orden. No solo para la salvación espiritual sino para el correcto funcionamiento de una nación que aspira a un desarrollo material e industrial. Desde esta línea de razonamiento, el Cristo Negro trajo el orden necesario e idóneo para conducir a su nación en diáspora a

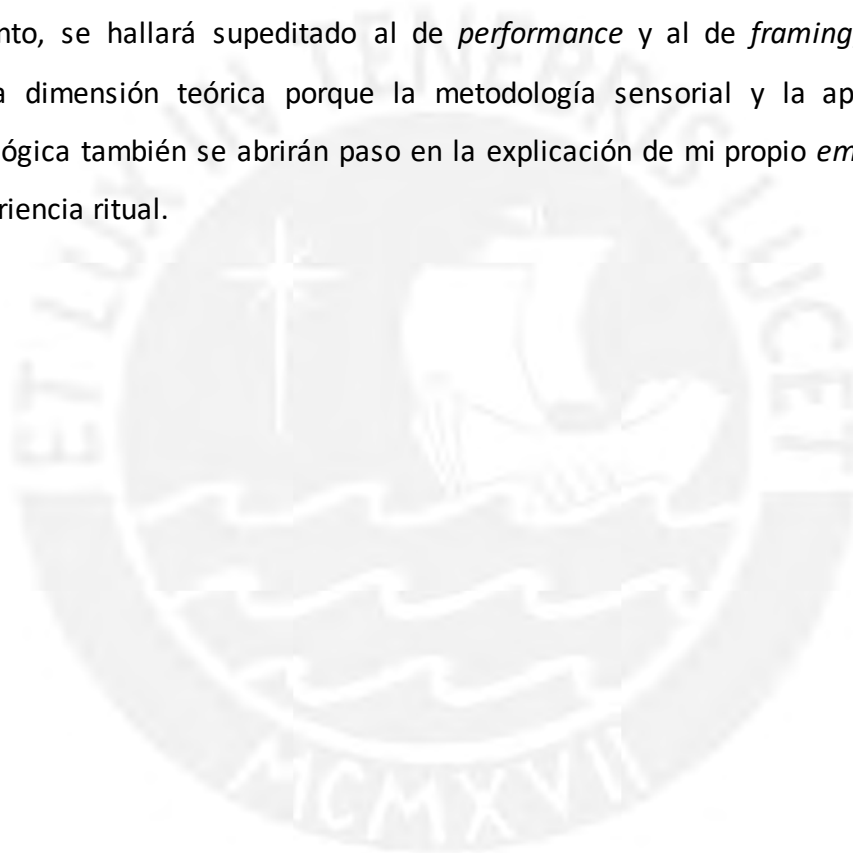
²²³ En este tiempo es cuando el esposo más está dedicado a la Iglesia

²²⁴ Aunque he estado muy poco tiempo para comprobarlo, parece ser que el tiempo de gestación es la época más feliz para la pareja. Con la consumación del fruto de su amor y con la posibilidad de verse siempre —la hermana que no pasa por la jornada puede entrar y salir del Congreso a sus anchas— me atrevo a pensar, por los pocos casos que vi durante mi estancia en el campo, que es un momento de mucho vínculo entre los esposos. Los principios aquí exhiben nuevamente su funcionalidad en el orden social: la nueva reina-madre puede recibir el máximo apoyo de su rey-esposo.

²²⁵ Esto sucede desde antes de la vida conyugal, pues, naturalmente, no hay contacto antes del matrimonio.

la salvación. Entremezclar los objetos, enredar las prácticas sociales, confundir categorías sociales y las identidades no es parte del orden del Congreso. Si el orden de salvación ha sido dado al hombre y la mujer negros por Dios en carne no hay por qué alterarlo ni porque orientarse hacia un *livity* diferente.

En esa lógica, el concepto de apartamiento me parece una clave interpretativa útil no ya solo para el análisis del espacio y la purificación sino también para las identidades justamente en un entorno atravesado por marcos de interacción altamente ritualizados. No obstante, pese a que, cuando, en el siguiente capítulo, trate de la ritualidad como tema independiente también tomará parte el principio del apartamiento, se hallará supeditado al de *performance* y al de *framing*, al menos desde una dimensión teórica porque la metodología sensorial y la aproximación fenomenológica también se abrirán paso en la explicación de mi propio *embodiement* de la experiencia ritual.



Traed a mis hijos desde lejos y a mis hijas desde los confines de la Tierra.

Capítulo 6

Ritual

La vida en el Congreso Negro está atravesada por el ritual. Rituales para limpiar lo malo y convocar lo bueno, rituales para comer y cocinar, rituales para el amor, para saludar y despedirse, para alabar, para dormir, para asearse, para lavar la ropa, para vestirse, rituales para salir y para entrar. Con tal densidad ritual, y a pesar de la prudencia, más de una vez, metí la pata a vista y paciencia de todos, y seguro también algunas otras sin testigo a la vista, pero sospecho que un etnógrafo menos previamente enterado hubiese tropezado frecuentemente con la cordial severidad que caracteriza a los sacerdotes en su papel de instructores del orden.

Aprender la solemnidad ceremonial de La Colina es parte de la edificación y protegerla es parte de los principios. Una de las preocupaciones de los *bobo* en la Cumbre, además del aforo, era que se pierda el control de las normas y principios que rigen la vida en el Congreso. La correcta administración de las áreas al recibir a los hermanos *rastafari* visitantes era la principal consigna. A propósito de esto, en la sala, en uno de esos intercambios en que se argumentaba porque no se asistiría al Ralak, *Priest* Miguel me explicaba: “nosotros hacemos ceremonia a cada rato. En el Ralak, las cosas se manejan de otra manera” (2017).

Este orden ceremonial es, en efecto, ritual pero es solo una parte de la parafernalia ritual que se vive en La Colina. Por eso, toca ser cuidadoso cuando empleo el término para el análisis del campo. Como sostiene S. J. Tambiah, no es posible separar en lo absoluto lo ritual de lo no-ritual en las sociedades que estudiamos, pero algunos elementos relativamente constantes nos ayudan a distinguir entre algunos tipos de actividad social (p.116), y eso nos da cabida para designar lo ritual. Asimismo, Tambiah también señala que “Yet every society has named and marked out enactments, performances, and festivities which we can identify as typical or focal examples of ritual events” (1981, p. 116).

Siendo así y con el agregado de que los *boboshanti* destacan ellos mismos la proliferación de sus ceremonias en todo tiempo, me parece legítimo sostener que la vida en el Congreso *se hace y se dice* desde el ritual. Es más, si se pierde la esfera de la ritualidad se pierde el cumplimiento y eso, como he desarrollado en los dos capítulos previos, pone en peligro la salvaguarda de la divinidad/santidad que la congregación debe mantener en todo tiempo.

Ahora bien, siguiendo a Tambiah, aquí cabe resaltar una idea que puede ser extendida cuando abordamos lo ritual de manera genérica: debemos ver los rituales como actos convencionales que deben examinarse desde marcos performativos de acción social, (1981, p.129). Esto no es tan simple como afirmar que hay que atender al rito en su

contexto; Tambiah está aludiendo a la teoría de los marcos o *framing*²²⁶ de Erving Goffman. Las ideas que sobre el ritual y el *framing* que desarrollan ambos autores serán las mayores herramientas analíticas de este capítulo pero, antes de sentar sus fundamentos, huelga decir que, en esta sección del estudio, tanto como en las anteriores, el análisis teórico tendrá que negociar con los conceptos de los propios sujetos y, quizá incluso con mayor énfasis que antes, con mi posición como *rastafari* de otra orden.

Goffman define el marco en función de las situaciones y cómo los sujetos participan en ellas:

Doy por supuesto que las definiciones de una situación se elaboran de acuerdo con los principios de organización que gobiernan los acontecimientos –al menos los sociales– y nuestra participación subjetiva en ellos; marco es la palabra que uso para referirme a esos elementos básicos que soy capaz de identificar (citado en Acevedo, 2011, p.190)

En ese sentido, “el marco permite definir una situación de interacción; hacerla inteligible y, de modo más general, es lo que estructura la experiencia que los hombres tienen del mundo” (Acevedo, 2011, p. 190). Goffman (1986) señala que, más o menos, podemos identificar el término que utiliza con el de código que emplea la lingüística, pero que es preciso complementarlo con conceptos como los de variedad y registro²²⁷. Más precisamente, el teórico piensa que código puede ser más o menos equiparable a lo que, dentro de su clasificación, denomina como marco de referencia primario.

De acuerdo con Goffman, en un evento de interacción humana pueden estar interviniendo varios marcos a la vez o ninguno; él los agrupa en dos: los marcos primarios y los marcos transformados²²⁸: “a primary framework is one that is seen as rendering what would otherwise be a meaningless aspect of the scene into something that is meaningful” (1986, p.21). Siguiendo a Goffman, un marco puede ser primario porque no es dependiente de otros y funciona dentro de la interpretación primordial de individuo que se pregunta qué está pasando en una determinada situación²²⁹.

²²⁶ Utilizaré *frame* y su traducción al castellano *marco* como términos equivalentes; lo mismo en el caso de *framing* que también denominaré *enmarcar* o *encuadre*.

²²⁷ Sobre este respecto, volveré más adelante para complementar la gramática paradigmática y sintagmática de unos de los rituales que analizo en este capítulo.

²²⁸ En realidad, nunca nominaliza a estos últimos con precisión aunque se esfuerza por definir los primeros.

²²⁹ Goffman clasifica los marcos en naturales y sociales. Los primeros tienen que ver con “ocurrencias que son vistas como indirectas, no-orientadas, inanimadas, no-guiadas, puramente físicas” (traducción propia, p.22). Se entienden como eventos naturalmente determinados sobre los cuales no se ha ejercido la agencia de la voluntad. Por su parte, los segundos “proveen un trasfondo de comprensión para eventos que incorporan la voluntad, el deseo, y el esfuerzo controlado de una inteligencia, una agencia viva, la dirección humana

Me ha parecido pertinente desarrollar el análisis a partir de las características del ritual y de la teoría de los marcos en este capítulo porque aun cuando, en el examen sobre el espacio y la pureza, han intervenido constantemente, considero que solo explicando el orden ceremonial –tan saliente en el *livity boboshanti*– se llega a comprender más cabalmente la interacción con el espacio, los objetos y los cuerpos. Al fin al cabo, si como arguye Goffman (1986), “the primary frameworks of a particular social group constitute a central element of its culture” (p.27), espero lograr en esta última sección explicar cómo se interconectan lo estético, lo político y lo ético en un discurso sobre la negritud y la africanidad que no puede reducirse a una subcultura o mucho menos a una tribu urbana²³⁰.

En esta línea, lo que trataré de hacer es justamente explicar la cultura y cosmología de este grupo humano, aunque no solo a partir de la teoría de los marcos²³¹. Para este propósito, la dinámica cultural en La Colina manifestada en la densidad ritual de las interacciones sociales, espacios y objetos, será abordada desde sus propias demarcaciones rituales en el esfuerzo continuo de este estudio de aprender a partir de las mismas formas en las que los otros aprenden.



(traducción propia, p.22). Son los marcos primarios sociales los que me interesan más para el análisis aunque mencionaré algunas veces los naturales cuando aparezcan en escena.

²³⁰ Sobre este punto, es sintomático que los *boboshanti* insistan en explicar que ellos no son una casa u orden dentro de *rastafari* sino que son una nación dentro de otra nación, pues tienen gobierno, parlamento y estandartes con el agregado de que está inscrito en el Consejo social y económico de las Naciones Unidas.

²³¹ Sostiene Goffman que “One must try to forma an image of a group’s framework of frameworks –its bellief system, its ‘cosmology’” (1986, p.27)

6.1 Rituales de tránsito

Voy a referirme así a algunos rituales entre los *boboshanti*. El término es problemático en varios sentidos empezando porque es una categoría que estoy inventando en aras de que se comprenda su funcionalidad. Además, la complicación con la denominación es que algunos de estos rituales no solo ocurren en momentos y lugares de paso sino que también intervienen dentro de otros rituales más extensos y más codificados.

Uno de estos es la *reverence*. Se trata de una alabanza breve de la que participan varios actores aunque uno es el oficiante. Este puede ser el sacerdote si la *reverence* se realiza desde el altar; también puede ser un profeta si se está *enmarcada* en un servicio sin altar, como los *Roll Call* o los *Psalm Reading*; o puede hacerlo cualquier persona, hombre o mujer ya sea pública o individualmente si se trata de un momento de tránsito o alguna acción individual que demande un cambio en el estado del cuerpo.

Así, cuando se ingresa o se sale del Congreso por cualquiera de sus dos puertas, uno debe *hacer una reverence*, con las manos con la señal de la trinidad²³² y mirando hacia el Este. En la cotidianidad, también debe hacer su *reverence* antes de ducharse e irse a descansar. Desde la primera mañana en La Colina fui iniciado en esto. Al principio, cuando salía del Congreso siempre tenía compañía y la reverencia era ejecutada por el profeta o sacerdote que me acompañaba. Con el pasar de los días, y mayor confianza para entrar y salir, yo solo hacía mis *reverences* siempre resguardado por la presencia del sacerdote de guardia, que siempre acompaña la reverencia desde su posición en el pequeño despacho de la Casa de guardia. También sucedió que ya me pedían a mí si podía hacer la *reverence*. Este fue una de mis primeros acercamientos no solo con la ritualidad del Congreso Negro sino también con el carácter pedagógico de la llamada Escuela de Jerusalén²³³. Pasada una semana, ya hacía solo mis *reverences* antes de ir a descansar, antes de ducharme y en el lugar en que estuviera cuando me sorprendía la hora de un *Psalm Reading*. Así, pues, fui iniciándome en un ejercicio de mi propio cuerpo y mis propias percepciones sobre el espacio y la temporalidad como nunca los había hecho.

La recurrencia de las *reverences* alrededor me hizo notar variaciones en el estilo, sobre todo en cuanto a la extensión, la entonación, la pronunciación, y la variedad

²³² Véase en la sección correspondiente a Ritual en la web del proyecto.

²³³ Este es un concepto central que no he tenido oportunidad de desarrollar en los capítulos anteriores. El mismo Congreso recibe también el nombre de *Jerusalem School* o *School of Salvation*. El principio es que se ingresa a este orden para aprender el correcto camino dados al hombre negro y la mujer negra. Dentro de ese principio general, se instruye no solo sacerdotalmente a los niños sino que también se asegura su instrucción formal en casa. Para el caso de los hombres adultos, siendo una escuela, se espera que el edificante –el término es mío para tratar de establecer una analogía con el estudiante– atraviese las etapas de instrucción de la escuela y se gradúe, lo cual implica ser primero ordenado profeta; luego, sacerdote suplente; y después sacerdote líder. Estos últimos tampoco dejan nunca de aprender porque se entiende que los verdaderos maestros del orden son los ancianos, quienes han recibido las enseñanzas directamente de Emmanuel.

idiomática²³⁴. Algunos hermanos utilizaban estructuras sintácticas más o menos repetidas; otros, se esforzaban más por darle mayor creatividad a sus reverencias. Los hay quienes la recitan toda o parcialmente en inglés o simplemente en castellano. Se espera siempre el involucramiento de los demás en determinados momentos a manera de un responsorio. Esto ocurre cuando se mencionan los nombres o bien de Emmanuel o bien de Haile Selassie I:

Ejemplo 1 (reverencia con varios participantes)

Oficiante: Holy Emmanuel I King Selassie I, Jah...

Participantes: ¡Rastafar I!²³⁵

Oficiante: who holds unto the Word I said. Emmanuel I The Seven, Adonai God, Jah...

Participantes: ¡Rastafar I!

Ejemplo 2 (reverencia con el guardia solamente)

Oficiante: Holy Emmanuel I Selassie I, Jah

Guardia: ¡Rastafar I!

Oficiante: Protege Oh, Dios de Zion, todos nuestros caminos, guarda todas nuestras salidas y entradas. De día el Sol no te fatigará ni de noche la Luna porque el guardián de Israel, Holy Emmanuel I, Selassie I, Jah

Guardia: ¡Rastafar I!

Las *reverence* es muy breve pero hay hermanos que se toman su tiempo, especialmente si es que se están encomendando porque van a salir a trabajar todo el día, porque van a viajar o porque no volverán hasta el día siguiente. La *reverence* se sella, a su vez, con una reverencia con la mano en el corazón a los hermanos y hermanas alrededor que también han participado de ella.

Algunas veces, traté de imitar los patrones recurrentes de las *reverences* de algunos hermanos pero pronto sentí que este ejercicio de *mimicry* terminaba siendo una suerte de pastiche retórico en el que yo mismo percibía la impostación. Opté por intentar frases más propias, seguramente no tan hechas pero que partían sí de mis referentes más *nyahbinghi* o simplemente de mis referencias bíblicas²³⁶.

²³⁴ Percibí estos mismos detalles con mayor agudeza en los Roll Call y los Salm Reading, lo cual explicaré más adelante.

²³⁵ El nombre correcto es Rastafari. Transcribo así los responsorios para ilustrar como la última /i/ se pronuncia como el fonema en inglés y no es español.

²³⁶ Una de las que recuerdo solía hacer era algo como sigue: “Haile I (Selassie I) Jah (¡Rastafar I!) Protege las salidas y entradas de YoyYo en todo tiempo. Haile I (Selassie I) Jah (¡Rastafar I!)”. Cuando había más hermanos alrededor me atrevía a hacerlo un poco más extensamente: “Jah es tu guardador, el sol no te fatigará de día, ni la luna de noche. Jah te guardará de todo mal, guardará tu alma. Jahhová guardará tu salida y tu entrada Desde ahora y para siempre. Haile I (Selassie I) Jah (Rastafar I)”.

En inicio, resultaba algo intimidante la presencia del *priest* de guardia no tanto por qué temiese una sanción por algo mal dicho sino porque yo, de acuerdo a como se conduce la acción dentro de ese marco primario, estaba guiando su propia *reverence*. Pronto, hallé una estructura propia a la que le iba introduciendo variantes conforme aprendía más del lenguaje de La Colina. Quizá fue por este énfasis en el *haciendo*²³⁷, en la conciencia metalingüística de mis reverencias, que muchas veces sentí que recitaba algo automáticamente. Confiaba que los hermanos lo hacían con auténtico fervor y que yo no iba a poder hacerlo porque me concentraba en la forma y porque era una práctica ajena a mi cotidianidad²³⁸. En este esfuerzo de *embodiement* mío sentía que estaba auténticamente aprendiendo como ellos habían aprendido, oyéndose y viéndose hacer la *reverence* entre sí, la consigna de la escuela de Jerusalén en sí misma.

Desde una perspectiva performativa del ritual, la *reverence* es uno de esos rituales constitutivos que clasifica Tambiah, “una actividad cuya existencia depende lógicamente de las reglas [o principios, diríamos en este caso]” (1981, p.127). Es decir, por una socialización previa no es posible conocer este tipo de ritualidad, sino que su contenido y su forma se aprenden con el orden de La Colina.

Aun así, la *reverence* no es totalmente constitutiva pues puede ser también un ritual regulativo u orientado²³⁹ cuando se comprende dentro de las acciones humanas de saludar y despedirse. En La Colina, este tipo de rituales no son llamados *reverence* propiamente pero para cualquier persona de afuera es evidente la reverencialidad con que se saludan y despiden los *bobo*. En el capítulo sobre el espacio, he comentado las formas en que se saluda entre hermanos y hermanas mediante expresiones en que proliferan los “Yes, my lord”, “Honorable”, “Royal Empress”, “Mighty Priest”, ente otros, acompañados de una ligera inclinación de la cabeza y el cuerpo hacia adelante y con la mano derecha sobre el corazón.

²³⁷ Goffman utiliza el término *guided doings* (haceres guiados) para referirse a las acciones que los actores utilizan en los marcos. Son guiados porque se entiende que hay una referencia de cómo deben hacerse dentro del marco primario.

²³⁸ De hecho, cuando llegué a Pirque, un hermano *nyahbinghi* que sabía que yo había estado en el *Bobo Camp*, me expresaba que no entendía por qué tanta reverencia. Me pareció la eterna discusión entre quienes abogan por una espiritualidad que solo se vive en el interior y quienes defienden que la espiritualidad también debe ser exteriorizada. Mary Douglas aborda esto en su capítulo sobre “Magia y Milagro”: “Así la cólera de los profetas del Antiguo Testamento se renovaba continuamente contra las vacías formas externas de que se hacía ostentación en vez de los corazones humildes y contritos. El Sermón de la Montaña fue considerado como la deliberada contrapartida mesiánica de la ley mosaica” (1973, p.86). Sin embargo, en esta interrogante-comentario del *rasta* en Pirque empecé a comprender algunas de mis emociones cuando estuve en La Colina.

²³⁹ Un ritual regulativo (u orientado) es una actividad preexistente, “una actividad cuya existencia es lógicamente independiente de las reglas como por ejemplo cuando los modales en la mesa regulan la ingesta de comida” (traducción propia, p.127-128)

Estos modos ritualizados de saludarse²⁴⁰ los conocía desde que vi a los primeros *boboshanti* en Lima, incluso antes de ser coronados profetas. Respondiendo la garra del león tradicional de los *nyabinghi*²⁴¹ con ademanes distintos y una mano sobre el corazón, conocí que los *bobo* tenían formas distintas para muchas cosas. Durante algún tiempo, no podía dejar de percibir como impostadas estas formas tan ritualizadas del saludo. Quizá solo vivir unos días en La Colina me sirvió para entender que eso que antes apreciaba como manierismos constituían auténticas formas aprendidas de comportamiento. Aquí rescato nuevamente la idea de Sara Pink sobre aprender los modos de aprendizaje de los otros en el campo. Observando el producto ritual, la interpretación es enunciada desde el espectador foráneo. Cosa muy distinta es ser partícipe del aprendizaje. Además, como sostiene Frith (1996), “la identidad es móvil, un proceso, no una cosa, un convertirse en no un ser” (p.109).

Por lo mismo, aun cuando las formas estereotipadas contengan una distancia²⁴², ello no quiere decir que “las personas no puedan actuar significativamente [meaningfully] en formas estereotipadas porque han ‘aprendido a aprender’” (Tambiah, traducción propia 1986, p.124). En el Congreso, los hábitos más cotidianos están también normados porque todo ello se comprende dentro de un orden, el cual es observado fielmente. Ese orden, expresado en una alta densidad ritual, genera una comunicación interpersonal que todos los miembros comprenden por la aplicación del marco primario correspondiente: “El comportamiento ritualizado, convencional, estereotipado es construido para expresar y comunicas, es está públicamente construido para expresar y comunicar ciertas actitudes convenidas para una interacción institucionalizada en curso” (Tambiah, traducción propia, 1981, p.124)

Aunque no he podido verlo, sospecho que quien entra al Congreso con escasa inducción tendrá más de una dificultad para aplicar nada más el marco primario necesario para los saludos entre las personas. Si los marcos de referencia son “recursos cognitivos socialmente compartidos que forman parte de la cultura de un determinado grupo social” (como se cita en Acevedo, p.192), ser ajeno al grupo complica la aplicación del marco correcto. Al respecto, Goffman explica que hay situaciones en las que se requiere explicitar los marcos. Eso hacen básicamente los sacerdotes cuando instruyen *en la cultura* a las personas ajenas al Congreso y algunas

²⁴⁰ Sin duda, las formas del saludo en distintas culturas constituyen ritos sociales. Lo que sucede en este caso es que los ritos de interconectan unos con otros y unos dentro de otros respondiendo también al marco primario en el que esté ocurriendo la interacción. Si uno se encuentra con un hermano(a) en un pasadizo o habitación, un “empress” o “hermano” con la mano sobre el corazón puede bastar, pero si es una reverencia hacia los otros participantes para sellar una *reverence* en la puerta se suele ser más ceremonioso: “blessed, my lord and empress”. Más adelante, veremos que las *reverence* se complejizan cuando forman parte de los servicios.

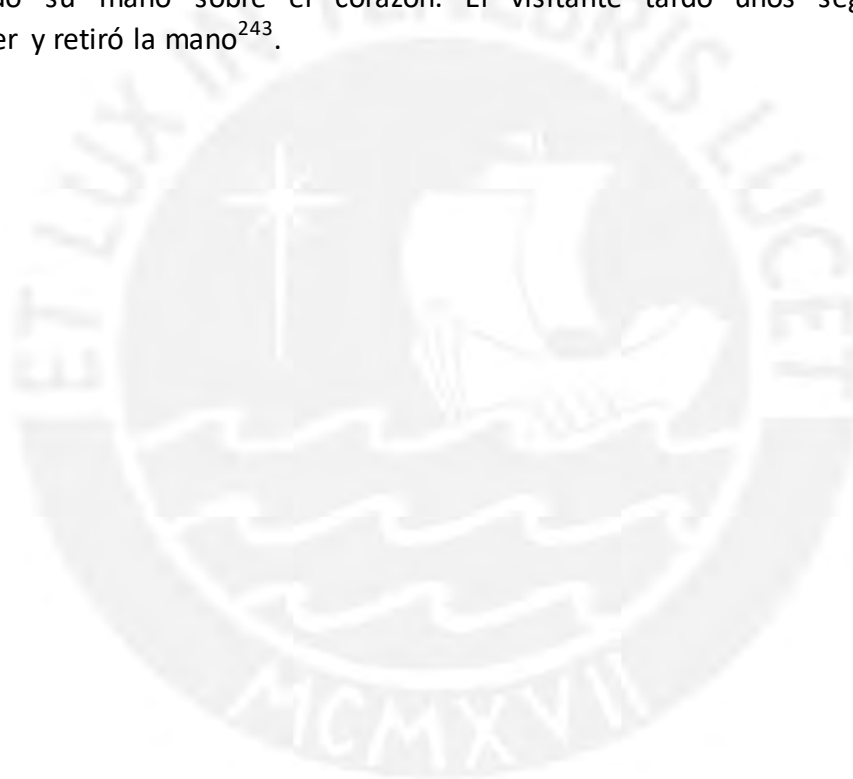
²⁴¹ “La garra del león” es la forma tradicional del saludo entre los *nyabinghi*. Consiste en el trenzado de la palma de la mano extendida del uno y la palma del otro a través de los dedos.

²⁴² Elaborando un contraste entre comportamiento comunicacional ordinario y comportamiento ritual, Tambiah (1981) subraya que “cultural elaboration of codes consist in the *distancing* from such a spontaneous and intentional expressions” (p.124)

prácticas rituales dentro de esos marcos primarios son tan específicas que incluso otros *rastafaris* tardan en entender.

Cuando los hermanos organizadores del Ralak ingresaron a La Colina tuvieron problemas para orientarse hacia el Este y para acomodar sus cuerpos para la *reverence* de rigor. Lo mismo pasó para cuando tuvieron que entrar a la casa. No bastó señalarles los zapatos sino que hubo que explicarles por qué había que retirarse el calzado.

La falta de comprensión del *frame* puede generar situaciones incómodas. Goffman les da el nombre de tensión: “Certain effects carry over from one perspective in which events could easily be seen to a radically one, the latter the one which officially applies” (35). Sobreentendemos que un momento tenso también puede suceder en términos verbales, pero aquí aludo a una tensión ritual. Por ejemplo, cuando uno de los *rastas* que visitaba el Congreso por el asunto del Ralak alzó su mano para saludar con la garra del león, el anciano *boboshanti* Morgan respondió con un “Blessed” sosteniendo su mano sobre el corazón. El visitante tardó unos segundos en comprender y retiró la mano²⁴³.



²⁴³ En Lima, me había pasado lo mismo las primeras veces que interactué con hermanos *boboshanti*. En ese momento, tenía dos sentimientos encontrados que expreso aquí como preguntas: ¿qué le costaba al *Elder* del Congreso devolver el saludo con la garra? ¿Por qué al anciano Ras Sila, a sabiendas de las formas del Congreso, no se guardó un ritual que no le iban a devolver? Tiempo después, entendí que a *Priest* Morgan le hubiese costado todo consentirse eso. Él no solo conoce a fondo el marco primario y su ritualidad sino que, como anciano y sacerdote líder, detenta la normalización de la ritualidad. Su gesto comunica a los sacerdotes, profetas y hermanas lo que se puede o debe hacer dentro de ese mismo *frame*.

6.2 Roll call

Llegué a La Colina una madrugada de *Sabbath*. Ese día subí a mi primer Servicio Sabatical. El día siguiente nomás era despertado antes del amanecer por *Priest* Gio para participar del *Roll Call*. No había ido para dormir, así que lo tomé de buena gana²⁴⁴. Mientras nos alistábamos en la pieza, los profetas me advirtieron del frío pero no pensé que me costaría tanto aquella primera vez.

Ataviados con sus túnicas pero enfundados con polerones y suéteres debajo de ella, los hermanos se alinearon frente a la guardia para iniciar el *Roll Call*. Yo estaba abrigado de pies a cabeza con casaca y calentador. La zona vulnerable fueron las manos. Ni el desnudo con que llevaba la música con las palmas logró que no se entumecieran. Lo más costoso fue el frío no de la madrugada sino el de las siete de la mañana: me pareció la hora más fría en el verano de Valparaíso²⁴⁵.

El *Roll Call* es el primer servicio de la mañana. Aunque inicia a las seis de la mañana y termina a las ocho, hay unos rituales propiciatorios. Les doy este nombre porque entiendo que son los que dan pie al *Roll Call*. Estos son el *Credo*²⁴⁶ y el primer *Psalm Reading*. Como es costumbre en el Congreso, la temporalidad del *Roll Call* no es gratuita y actúa dentro de cierto marco²⁴⁷.

Royal Ethiopian Cree

Glory be, to our Father and to the Son and to the holy One of creation, as Jah was in the beginning is now and ever shall be, Jah world without end. So hail our God Selassie

I Jahovia God Jah Rastafari Almighty God Jah Rastafari great and terrible God Jah Rastafari is our Almighty God, Jah who seated in Zion and reigneth in the heart of all flesh, O thou Most High eternal Father Jahovia God Jah Rastafari hear us and bless us O Lord, keep and santify us all, cause thine holy face to shine upon us thy children so we shall be saved and redeemed, O thou Most High God Jah Rastafari.

King of kings and Lord of lords Conquering Lion of the tribe of Judah, elect of God and light of this world, his own Divine Majesty Emperor Haile Selassie I. First Ancient King of creation King Alpha and Queen Omega beginning without end first without last.

Protectorate of all human faith and ruler of the universe. So hail our God Selassie I

²⁴⁴ Faltaban días para habituarme a la pedagogía intrínseca al orden del Congreso.

²⁴⁵ Para cuando ya no estaba en La Colina y, para los meses los meses de invierno, los servicios suelen hacerse dentro de la casa, para lo cual la acondicionan debidamente.

²⁴⁶ Todo servicio empieza con el credo. Lo mismo pasa con las ceremonias *nyabinghi* solo que hay diferencias en el credo.

²⁴⁷ El espacio en el que se desarrolla puede ser más variable. En Chile, en el verano se lleva a cabo frente a la Casa de Guardia. En el Cuartel Central en Jamaica, se hace afuera del tabernáculo, en una empalizada al aire libre.

Jahovia God Jah Rastafari Almighty God Jah Rastafari great and terrible God Jah Rastafari is the Almighty God. Jah who seated in Zion and reigneth in the hearts of all flesh, O thou Most High God eternal Father Jahovia God Jah Rastafari, hear us and bless us O Lord keep and santify us all, cause thy Holy face to shine upon us thy children so we shall be saved and redeemed. O thou Most High God Jah Rastafari.

Prince and Princess shall come out of Egypt, we Ethiopian shall stretch forth our hands and hearts unto God. O thou God of Ethiopia, His own Divine Majesty, thy Spirit come to all paths of righteousness lead us, help us to forgive that we must be forgiven, teach us love loyalty on earth as it is in Zion. endure us with thy wisdom knowledge and understanding to do thy will, thy blessing to us, the humble be fed the naked clothed sick nourished, aged protected and infants cared for. Deliver us from the hands of our enemies that we shall be fruitful in these last days, when enemies have passed and decayed, depths of the sea, of the earth, bowels of the beast, O give all a place in thy Kingdom forever. So hail our God Selassie I Jahovia God Jah Rastafari Almighty God Jah Rastafari great and terrible God Jah Rastafari is the Almighty God. Jah who seated in Zion and reigneth in the hearts of all flesh. O thou Most High eternal Father Jahovia God Jah Rastafari, hear us and bless us O Lord keep and santify us all, cause thy Holy face to shine upon us thy children so we shall be saved and redeemed. O thou Most High God Jah Rastafari.

As we lift our eyes unto the hills from whence cometh my help, our help cometh from the Lord who made Zion and earth, Jah will not suffer our foot to be moved, he that keepeth us shall not slumber, behold he that keepeth Israel shall neither slumber nor slept, our Lord is our keeper ; our Lord is the shade upon thy right hand. By Jah protection the sun shall not smite us by day nor the moon by night. Our Lord shall preserve us from all evil, Jah shall preserve our soul, our Lord God Jah Rastafari shall preserve us going out and coming in from this time henceforth and forever more. So hail our God Selassie I Jahovia God Jah Rastafari Almighty God Jah Rastafari great and terrible God Jah Rastafari is the Almighty God. Jah who seated in Zion and reigneth in the hearts of all flesh, O thou Most High etenal Father Jahovia God Jah Rastafari hear us and bless us O Lord keep and santify us all, cause thy Holy face to shine upon us thy children that we shall be saved and redeemed, O thou Most High God Jah Rastafari.

Our Father who art in Zion, hallowed be thy name thy Kingdom come, thy will done in earth as it is in Zion, give us this day our daily bread, so let the words of our mouth and the meditation of our heart be acceptable in thy sight O Jah our strenght and our redeemer, Jah who seated in Zion and reigneth in the hearts of all flesh, O thou Most High eternal Father Jahovia God Jah Rastafari hear us and bless us O Lord keep and santify us all cause thy Holy face to shine upon us thy children so we shall be saved and redeemed, O thou Most High God Jah Rastafari.

¡Holy Emmanuel I Selassie I Jah Rastafari!²⁴⁸

Para explicar este asunto del tiempo en el *Roll Call* es necesario partir de la noción de marco ceremonial. En primer lugar, si vamos a abordar el ritual como performance debemos entenderlo en tres sentidos siguiendo a Tambiah (197): (1) un sentido donde decir algo es también *hacer* algo; (2) un sentido de performance escénico, que usa múltiples medios a través de los cuales los participantes experimentan el evento intensamente; (3) un sentido indicial, atado a e inferido por actores durante el performance (p.119). Estos tres sentidos del ritual como performance serán útiles para explicar todos los servicios aunque con distinto énfasis.

En segundo lugar, vale la pena señalar la particularidad del *frame* que se activa cuando estamos en una ceremonia según Goffman (1986): “the performer takes on the task of representing and epitomizing himlself in some one of his central social roles” (p.58). Los sacerdotes tienen la función social de levantar los servicios porque ellos están llamados en primera instancia a llevar el orden pero se espera que los profetas preparen las condiciones para ello en el lugar. En el caso del *Roll Call* –y del *Psalm Reading*– aunque tanto profeta como sacerdote participan protagónicamente del ritual es el sacerdote quien *lleva* el servicio²⁴⁹; en el Servicio de Sábado, esta señalada característica del marco ceremonial se observa más claramente.

- Priest Lion (que *está llevando* el servicio): Le pido al honorable profeta que pase a leer los principios de nuestra fundación.
- Profeta elegido: Damos gracias, my Lord –pasando al frente y tomando el libro del Roll Call donde están los principios.

²⁴⁸ Esta versión no ha sido transcrita del registro sonoro del campo sino recuperada de <http://rastafari-christ.webs.com/creeandanthem.htm>, 2017.

²⁴⁹ En realidad, la única diferencia –según me han dicho varias veces– es que el sacerdote sube al altar; el profeta, no.

Si, como sostiene Mary Douglas, el ritual modela el tiempo, el momento del día en que se oficia el *Roll Call* dispone para quienes viven esa temporalidad el inicio de la mañana. Se hace tan de mañana porque se entiende que a esa hora el papa de Roma empieza sus oraciones²⁵⁰. He tenido ocasión de estar varias veces cuando se ha explicitado esto y, justamente por eso, me ha parecido que es un razonamiento que no hace mucho llegó a La Oficina en Chile. En todo caso, surgió toda una disertación sobre ello cuando estuve ahí.

Estas ideas merecen explicarse dentro de lo que podríamos denominar, solo por darle algún nombre, una cosmovisión *rastafari*²⁵¹; al fin y al cabo, según Goffman, de eso se trata comprender en última instancia los marcos de un grupo social particular²⁵². Existe entre los *rastafari* una serie de conceptos compartidos acerca de la iglesia romana²⁵³, el vaticano y la figura del papa que entran en acción en determinados momentos rituales. Por ejemplo, en la ceremonia central entre los *nyahbinghi*, se convoca el juicio sobre el opresor con especial énfasis en la persona papal²⁵⁴. En el caso particular de los *bobo*, el enfrentamiento con las oraciones romanas se concibe como una batalla espiritual²⁵⁵ entre las fuerzas del bien –los angelicales sacerdotes del Cristo Negro– y las huestes del mal –el papa y su clero. Por eso, es preciso levantar los servicios en los mismos horarios²⁵⁶.

²⁵⁰ La misma razón justifica el horario del *Psalm Reading* al mediodía y antes de la puesta de sol.

²⁵¹ Binghi Nicolás también utiliza el término cosmovisión en referencia a la fe y cultura *rastafari*, “una visión no occidental de ver el mundo, [con] un enfoque afrocentrista.

²⁵² Cito: “One must try to form an image of a group’s framework of frameworks –its belief system, its “cosmology” (1986, p.27)

²⁵³ Trataré de resumir estas ideas sucintamente. Debe entenderse que historia y profecía bíblicas están imbricadas. En términos bíblicos, la iglesia de Roma representa la bestia del apocalipsis, que funda su poder político, económico y religioso en la opresión y el engaño, a la vez que en la filiación con la mayoría de naciones del mundo. Existen muchos pasajes bíblicos que se citan para señalar a la iglesia romana como esta figura a la que alude el libro de Las Revelaciones. Desde un punto de vista histórico, se sabe que el vaticano apoyó la incursión fascista de Mussolini sobre el territorio Etíope bendiciendo las armas del ejército italiano y actuando de falso negociador antes que estallase la invasión a Etiopía. Con el tiempo, el entendimiento entre los *rastafari* condujo a interpretar la presencia de Roma, y su pontífice de turno en la historia, como agente opresor que promovió activamente –y dio sustento ideológico– la esclavitud, el colonialismo y el genocidio. Por eso, el papa encarna al anticristo y la ciudad del vaticano representa la corrupción, la opresión y la mentira. Por extensión, todo lo romano connota cualidades negativas y puede usarse como adjetivo para políticos, policías y corruptos.

²⁵⁴ De hecho, como veremos cuando desarrolle el tema de los instrumentos, uno de los tambores también recibe coloquialmente el nombre de *pope smasher*.

²⁵⁵ De aquí proviene el concepto de “bola de fuego” a la que aludía marginalmente en el capítulo sobre el espacio.

²⁵⁶ Esta idea de la batalla espiritual se aplica en todos los servicios pero tiene un trasfondo teológico mayor. Corresponde a la enseñanza de que en este tiempo, cercano al Juicio, la batalla contra el maligno no es más una con armas humanas –recordemos que ya no debe

Cuando estaba en La Colina, entre los sacerdotes, surgieron algunas voces que querían reajustar el inicio del *Roll Call*. En Chile hay un cambio en el huso horario durante el verano y se entendía que, aunque el reloj señalase la hora de siempre, en realidad, el servicio de *Roll Call* estaba comenzando dos horas después que en el invierno. Algunos hermanos sostenían que se debía volver al horario de siempre sin importar el cambio de huso para estar alineados con el servicio en Jamaica. Otros argüían que eso no tenía sentido porque supondría mover todos los servicios del día. Entre hermanos que no controlaban inglés, los ancianos que no entendían español y traductores que hablaban entre sí, los razonamientos sobre el tema se prolongaron un buen rato. Finalmente, los ancianos resolvieron el asunto con el argumento de que si el papa se despertaba a esa hora a hacer su oración, a esa hora se tenía que devolver esa energía negativa con cantos y salmos. Me pareció que la cuestión pareció sellada para todos no solo por la autoridad de los ancianos sino además porque pareció la razón de mayor peso.

Como *nyahbinghi*, la conversación me sorprendió un poco porque, más allá de comprender y respetar sus razones, me sería difícil admitir en mi *livity* que una ceremonia *binghi* tuviese que empezar porque a esa hora comenzaba la del papa. Sin embargo, antes bien, este fue uno de los momentos en que también emergió el etnógrafo con algo de formación en semiótica que trataba de comprender la naturaleza actancial y comunicacional de este y los otros servicios, tarea que emprendo más adelante en este apartado.

- Yo: ¿Cómo es la estructura del Roll Call, hermano?
- P.Igo: El Roll Call empieza con el Credo. Luego sigue la lectura de salmos...
- Yo: ¿Todo esto empieza a las seis de la mañana?
- P. Igo: No, el Credo y la lectura de salmos tiene que empezar antes. Eso es antes del Roll Call
- Yo: Entonces, ¿en qué momento empieza el Roll Call en sí?
- P. Igo: A las 6 tiene que empezar el Roll Call. Comienza con el himno.
- Yo: ¿Es un himno especial para el Roll Call, hermano?
- P. Igo: Es un himno que se canta en el Roll Call. Hay otros...

Jerusalem, my happy home,

Name ever dear to me,

When shall my labours have an end?

Thy joys when shall I see?

haber tampoco más derramamiento de sangre— sino una guerra espiritual, con las armas del espíritu, con los cánticos y los tambores.

Este himno inicial, “Jerusalem, my happy home”, es entonado por el siguiente hermano al lado derecho del *leading priest* que conduce el servicio. Suele ser justamente este hermano quien se levanta temprano y limpia el suelo con agua, y luego leerá también probablemente los principios y estatutos del Congreso. También se le puede encargar que entone uno o dos coros en el servicio.

- Yo: Pensé que había un “himno del Roll Call”...
- P. Igo: ¿Usted se refiere al que se canta cuando se pasa lista?
- Yo: Es uno que dice...

When the roll...is called up yonder,

When the roll.... is called up yonder,

When the roll... is called up yonder,

When the roll is called up yonder I'll be there²⁵⁷.

Mientras la congregación canta a una voz el himno del *Roll Call*, el sacerdote líder o un profeta elegido va pasando lista a los presentes. En la práctica, el llamado de lista incluye muchos nombres, los de todos los hermanos, hermanas, niños y niñas, aunque es visible que es solo un puñado de hermanos los que están en el servicio físicamente.

- P. Rino: Sí, pero, ojo que entre esos dos himnos hay lectura de salmos²⁵⁸, se intercalan así, de esa manera se lleva.
- Yo: Yaman... y ¿el Roll Call siempre lo administra un sacerdote líder?
- P. Rino: Lo lleva el sacerdote pero invita a un ángel, que puede ser un profeta, a leer los principios, y a dar cultura también de ellos²⁵⁹...

²⁵⁷ Este es solo el coro. Los himnos se cantan al unísono y la armonía de voces que han logrado los hermanos y hermanas del EABIC es notable. No hay margen para salirse de la nota. El sonido forma una frecuencia cuya sinuosidad no es difícil de seguir aunque no es tan sencillo distinguir siempre el final de las frases. Este es un himno que tuvo una huella sonora en mí. He vuelto a él varias veces no solo para retomar las notas del campo. Escuchar himno en el siguiente enlace.

²⁵⁸ La lectura de salmos se sella con el “Glory be”, un canto de sello que se utiliza bastante en otros servicios también: “Glory be unto our Father and, To the Son and, To our living one, our living one, / As JaH was in the beginning, Is now, And ever shall be, / World with out end, World with out end, Selah, / World with out end, Selah, / In Mount. Zion, Zion I Holy Mount Zion, Zion I / Holy Emmanuel I Selassie I ¡Jah Ras Tafari!”. Este sello, como los himnos y coros están contenidos fundamentalmente en dos libros de cantos. Es importante resaltar que en los rituales del EABIC cada segmento tiene su sello. Es clave sellar lo que se ha abierto. Misma analogía puede aplicarse en torno a la *reverence* con las entradas y salidas de La Colina, por ejemplo.

Luego supe que así como el sacerdote que asume el servicio, el profeta puede manifestar su intención de leer los principios previamente.

- Priest. Lion: Le pido al honorable profeta que pase a leer los principios – señalando a un profeta que estaba frente a él
- Profeta: Blessed an loved, *my Lord*

Damos gracias por el Priest líder que ha llevado este servicio. Damos gracias, *my lord*, y así Inl continuamos con la lectura de los principios que rigen nuestra fundación: el León conquistador romperá toda cadena, Nación Real Etíope, Reino Abundante, Liga de Gobierno Nacional e Internacional del Pueblo Negro Etíope, Reino Recto de Melquisedec, Gobierno de Supremacía Negra para los pobres y necesitados, Nación Negra Unida Soberana y Abundante, el Señor de los ejércitos dice Yo Soy, Repatriación Internacional, el Quinto Reino de Cristo Negro se levanta por verdad y justicia para todas las personas, Congreso Negro Internacional Etíope Africano, Iglesia de Salvación, Santificar el día sabath, Libertad, Redención, Repatriación Internacional, Gobierno Internacional de la gente pobre por medio de los derechos humanos, Congreso Negro del Rey de Salem. La gente sobre todos los reinos se levanta gubernamental, eclesiástica y sabaticalmente, anteriormente situada en 54B en Spanish Town road ahora sintetizada a 10 millas adentro en Sant Andrew, Bull Bay. Victoria del bien sobre el mal...

Bendito amor, mi señor, emperatriz, príncipes y princesas:

- Todos: My lord, my Lord...
- Profeta: Estos principios deben leerse todas las mañanas en la congregación. El himno de Roll Call debe cantarse todas las mañanas ¡Sila!
- Todos: ¡Selassie !!
- Profeta: ¡Jah!

²⁵⁹ Como la meditación del Congreso es que se trata de una escuela, así los hermanos no manejen el inglés se insiste en cantar en inglés por dos razones principales. En esa ocasión porque estaban ahí los *elders* pero, en general, porque hay la expectativa de ir a Jamaica a la Oficina Central del Congreso y se exhorta a los profetas y sacerdotes a estar preparados. Antes de mi llegada a La Colina, oí en un audio al sacerdote líder Jah Lion decir: “Vamos a leer uno en inglés [un salmo] para que así vayamos practicando porque ya pronto van a venir los *elders*; entonces, es bueno escuchar, escuchar, escuchar, así las palabras van quedando en nuestra mente, así es la escuela, y también para cuanto ustedes suban al Camp [en Jamaica]” (2016). Algo similar sucede en la lectura de salmos. Estos hermanos que leen y hablan en inglés instruyen y corrigen permanentemente a los hermanos que están leyendo los salmos durante su misma ejecución. De otro lado, pero en el mismo sentido, el sacerdote también enseña y recuerda a los profetas sus labores. Por ejemplo, puede, con gentileza, llamarle la atención si van varios días que los profetas no se han levantado temprano a preparar el servicio y él ha tenido que hacer los preparativos solo.

- Todos: ¡Rastafafar I!
- Profeta: Toda persona debe responder a su nombre para cumplir con lealtad al servicio de la mañana al Señor. Cualquier persona ausente al Roll Call tres días seguidos, el guardia internacional con todo permiso tiene el derecho de remover el turbante y suspenderlo por tres meses, hermanos y hermanas deben hacer una oración antes de entrar y salir de la fundación. También cualquier visitante por lo menos bendecir al Señor. Turbante y túnica blanca los lunes y miércoles, según los principios de ayuno dado por el Yesus desde la creación. ¡Jah!
- Todos: ¡Rastafar I!
- Profeta: Todos los hermanos y emperatrices deben atender a la casa de ayuno y a la tradición del lavado de pies como principio y mandamiento de Yesus nuestro Salvador, Sagrado Emmanuel I Selassie I, ¡Jah!
- Todos: ¡Rastafar I!
- Profeta: Nuestro Dios y Rey con nosotros en carne, Melquisedec, Rey de Salem sin padre sin madre, nuestro padre Mas Alto Selassie I ¡Jah!
- Todos: ¡Rastafar I!
- Profeta: Nota. Nadie debe entrar o salir mientras una reverencia se esté llevando a cabo en la congregación. Toda alma debe levantarse en señal de reverencia a Selassie I ¡Jah!
- Todos: ¡Rastafar I!
- Profeta: Perfecto comportamiento, no errar, no hacer chismes, palabras íntegras de uno al otro. No se debe mentir, difamar ni robar, razonar sobre los diez mandamientos Holy Emmanuel I Selassie I ¡Jah!
- Todos: ¡Rastafari!
- Profeta: Labores domésticas. Todos los miembros deben ayudar universalmente en nuestro trabajo doméstico, ya sea traer agua o madera. También campo internacional de escobas, quien pueda rasgar palos rasgar palos, rasgar palmas, doblar o clavar una escoba debe hacerlo para edificar nuestro Congreso Internacional de Supremacia Negra para la gente pobre del mundo espiritual y temporal.

Todos los Profetas, Sacerdotes y Apóstoles que viven en esta Fundación y todos los hermanos que vienen al Congreso a Habitar hasta el momento de nuestra redención deben buscar primero el Reino de Dios (Salvación) y todas las cosas serán añadidas. Se requiere que todos se muevan dentro de la fuerza completa y unidad por medio del amor de la Salvación, fortalecer al Congreso por medio de palabras íntegras y trabajos de Salvación, una mano ayuda a la otra, fuerza con fuerza.

- Profeta: Todo razonamiento debe ser sobre la Salvación de Yesus, el Cristo Negro, cualquier individuo que venga al Congreso y escuche cualquier razonamiento que no tenga que ver con Salvación debe decir de quien y de donde proviene ese razonamiento. Cualquiera que sea encontrado razonando cualquier argumento perdido que no tenga que ver con Salvación se le pedirá que salga de la Fundación.

Que las palabras de nuestras bocas y la meditación de nuestro corazón sean aceptables ante El Más Alto. La Roca de nuestra Salvación. Sagrado Emmanuel I, Selassie I ¡Jah!

- Todos: ¡Rastafari I!
- Profeta: Nota. Todo fumado cesa a las 10:00 p.m. del viernes hasta las 6:00 p.m. del sábado terminando con el himno para sellar Sabbath.

También los hermanos deben mantenerse alejados de las casas de las Emperatrices cuando haya bandera roja arriba. Durante ese tiempo, todos los hermanos deben mantenerse a una distancia segura de la cerca. No tocar a la hermana que está ministrando mantenerse lejos de los pequeños que estén ministrando con ella para estar libre de la polución. La Emperatriz y sus niños deben ser humildes y callados durante este tiempo. La polución es un asunto serio.

No se debe cocinar en la casa de un hermano. Todo lo que haya que cocinar debe tomar lugar en la cocina universal. Toda cocina debe tomar lugar en la cocina Universal. Sin embargo, las hermanas con pequeños en la fundación tienen libertad de preparar algo a los pequeños en su casa. Los hermanos tampoco deben ir a la casa de una emperatriz a cocinar. La razón por la cual las hermanas tienen libertad de cocinar en su casa es porque la cocina universal no siempre prepara algo a tiempo para cumplir con las necesidades de los pequeños en La colina.

Honorables emperatrices, diosas y profetizas:

Toda emperatriz debe vivir dentro de la verdadera divinidad y humildad de la Reina Omega. La voz de una mujer no debe ser alta ni vulgar, al contrario debe ser suave y humilde para reflejar el verdadero espíritu de una mujer virtuosa y la integridad de una Diosa en la tierra. Una Diosa en carne debe ayudar libremente al Dios en Carne, por lo tanto, toda emperatriz debe verse libre, por medio del amor a Dios en carne, de ayudar a los hermanos a lavar, limpiar y coser.

De igual manera, todos los hermanos por el amor de su madre, hermana, hija deben ayudar libremente a todas las emperatrices. Los hermanos pueden con libertad administrarles agua y pueden asegurarse que sus casas y cercas estén fuertes y seguras. Nosotros somos hijos del Dios del Amor; por lo tanto, debemos mostrarnos ese amor entre nosotros.

Todas estas cosas deben ser rectificadas en la Liga de Emperatrices para traer a todos de vuelta a una familia natural en Salvación.

Cualquier emperatriz que siente que ama a algún profeta o sacerdote debe hacerlo saber al dios del amor, el cual tiene la autoridad. No debe efectuarse ningún movimiento velado ni oculto, en tal caso cualquiera de los dos podría encontrarse fuera de la fundación.

Toda emperatriz que tenga un hombre rey debe enseñarles sobre los principios de las emperatrices concernientes a la jornada de 21 días. El hombre rey, después de esto, no puede decir que no sabía de ellos. Estos principios deben ser una guía espiritual para toda emperatriz que esté en esta jornada de 21 días de purificación y para aquellas a quienes se acercan cuando estén libres.

Nosotros como Dioses y Diosas debemos vivir en unidad y Amor de Salvación para ayudarnos unos a otros espiritual y temporalmente. Cualquier emperatriz que tenga una necesidad debe hospedar a otra hermana, dos o tres hermanas pueden vivir juntas si surge la necesidad.

Toda emperatriz que tenga pequeños debe enseñarles a ser humildes y callados, también a tener modales y respetar al sacerdote, profeta en todo momento. A los niños debe hacerles conocer su lugar desde su temprana niñez por lo tanto deben respetar y ver que el hombre es Dios y Dios es hombre en carne.

Cualquier emperatriz que siente q ama a algún profeta o sacerdote debe hacerlo saber al dios del amor, el cual tiene la autoridad. No debe efectuarse ningún movimiento velado ni oculto, en tal caso cualquiera de los dos podrían encontrarse fuera de la fundación.

Toda emperatriz que tenga un hombre rey debe enseñarles que los principios de las emperatrices concernientes a la jornada de 21 días. El hombre rey, después de esto, no puede decir que no sabía de ellos. Estos principios deben ser una guía espiritual para toda emperatriz que este en esta jornada de 21 días de purificación y para aquellas a quienes ellas se acercan cuando estén libres.

Nosotros landl como Dioses y Diosas debemos vivir en unidad y Amor de Salvación para ayudarnos unos a otros espiritual y temporalmente. Cualquier emperatriz que tenga una necesidad debe hospedar a otra hermana, dos o tres hermanas pueden vivir juntas si surge la necesidad.

Toda emperatriz que tenga pequeños debe enseñarles a ser humildes y callados, también a tener modales y respetar al sacerdote, profeta grande en todo momento. A los niños debe hacerles conocer su lugar desde su temprana niñez por lo tanto deben respetar, ver y decirle que es dios en carne y saber que el hombre es dios y dios es el hombre en carne.

Cuando una emperatriz esté ministrando debe enseñarle a su princesa cómo comportarse durante ese tiempo. La princesa debe saber que no puede tocar a nadie, ir a ningún lugar donde se reúnan los que estén libres.

Toda emperatriz debe estar vestida en forma apropiada dentro y fuera de su casa. Cualquiera emperatriz que esté en sus 21 días de purificación y tenga a su príncipe viviendo con ella, deberá enseñarle que no es bueno para él estar con ella durante ese tiempo. Solo por mal comportamiento el debería estar ahí. Lo correcto para un hombre joven es crecer con otros hombres jóvenes porque eso es lo que llegará a ser, es el deseo de nuestro Padre ver a los niños en esta colina viviendo juntos en Amor y Unidad. Por lo tanto todos los padres deben de enseñar a sus hijos a amar a los otros niños y a no vivir brutalmente entre ellos.

Los príncipes deben aprender que no deben maltratar ni tratar con rudeza a las pequeñas diosas profetizas. Ellos de igual manera deben tratarlas bien y deben dirigirse como a ellas con palabras de salvación únicamente. Las pequeñas diosas princesas deben también mostrar respeto a los dioses príncipes y solo deben acercarse a ellos dentro de la salvación.

Documento espiritual de edificación:

Es bueno que todos se sacrifiquen a sí mismos espiritualmente y con todo el corazón a la salvación para hacernos para hacernos más fuertes a nosotros mismos la salvación, para la edificación de la vida. El más Recto y Honorable Charles Edward dijo: “Las hermanas deben ayudar a un hermano fuerza con fuerza, el hermano debe darle su casa y debe dejar que la hermana se mueva libremente”.

Ni hermano ni hermana debe ser visto en la casa de otra después de las 6pm. A mi parecer, dice el Más Recto, a mi parecer dice el Más Alto, aquellos cuyo corazón desea seguir adelante con dicha jornada espiritual pero se da cuenta que él o ella no puede llevarlo hasta el final, él o ella deben venir al dios del Amor para tener la libertad ellos mismos de tomar un ayudante porque ambos se convirtieron en una carne. Al escoger un ayudante, el dios y la diosa deberán de venir al Padre para hacerlo bien. No se deberán hacer estos movimientos de lado o en oculto. Cualquiera que se encuentre haciéndolo se irá por la puerta del lado derecho de la colina. Luego de elegir un ayudante, él o ella no podrá unirse a otra carne.

Recuerden, en Romanos capítulo 7 y 8, nos hablan de la corrupción que viene después de la carne “hijos e hijas denme su corazón y yo les daré el reino eterno de mi Padre, juntos caminamos, juntos hablamos, juntos nos lavamos los pies unos a otros”. Alguna gente dice que no hay necesidad, pero estamos obediendo el mandato del Señor, Ley mandamiento de nuestro Padre el Negro Celestial, el Moisés Negro, el Poderoso Dios de los israelitas ¡Sagrado Emmanuel I! ¡Selassie I!

- Todos: ¡Jah Rastafar!.
- Profeta: Príncipe Emmanuel, ahora Rey Emmanuel, nos llama a entrar a su servicio y así compartir de su gloria la cual no se desvanecerá. La salvación de Cristo gratis, sin dinero, sin precio. Por lo tanto, sabiendo que estamos en un colegio debemos ayudarnos unos a otros temporal y espiritualmente para promover y cumplir con nuestras necesidades naturales hasta el tiempo de nuestra libertad fundamental, repatriación y redención internacional a nuestro hogar celestial, Etiopía África Negra, la tierra donde todos los dioses y diosas amamos a estar. Toda la paz y todo el amor, Rastafari brinda ¡Jahovia! ¡Jah! ¡Rastafar! Permitámonos juntos en un corazón de amor por medio de la Divina Salvación de nuestro Padre, nuestro más sagrado y Divino Rey ¡Sagrado Emmanuel !! ¡Selassie !!
- Todos: ¡Jah Rastafar!²⁶⁰

Luego del pasado de lista, el sacerdote líder lee un salmo y “da cultura” sobre su contenido. Después, nuevamente viene un “Glory be” para sellar ese segmento.

Glory be unto our Father and to the Son and to the Holy One of Creation
as Jah was in the beginning
is now
and ever shall be Jah
World with out end.
¡Selassie !! ¡Jah! ¡Rastafar !!

Pueden seguirle dos o tres coros del texto Black Christ Salvation, el cual también tiene un canto de sello: el Zion Chant.

En mis experiencias en los Roll Call, no siempre era fácil predecir qué venía después. Lo más sencillo era vivirlo, digamos, y luego de la primera ocasión preferí concentrarme en la experiencia sensorial del servicio que en entender sus dinámicas a la letra y en el interín. En este *emmbodiement* del ritual hay un cadencioso movimiento del cuerpo hacia los lados cada vez que se acompaña con las palmas pero también hay una experiencia con los libros. En los momentos de los coros e himnos se toman los libros

²⁶⁰ Este texto ha sido íntegramente transcrito de la grabación de audio hecha en el campo.

respectivos; en los momentos de los salmos, se toma la Biblia. En la consigna de que es una escuela, fui instruido y corregido en varias ocasiones cuando cogía el libro equivocado. Con el pasar de los días, y a sabiendas de que venía en el Roll Call procuraba anticiparme a eso.

- Yo: también he visto que antes de ese himno que dice “What a gathering...” hay como una exaltación que hace cada Yo. ¿Eso está designado previamente?
- P. Rino: El que se pone en la línea ya sabe. A veces hay que hacerlo más rápido o más corto por el tiempo²⁶¹

En el EABIC en Chile, tradicionalmente, y en los meses de calor donde el *Roll Call* se puede celebrar fuera de la zona techada de la casa, frente a la Guardia, la línea de profetas y sacerdotes en este servicio se forma frente a la guardia. El sacerdote que conduce el servicio se ubica al extremo izquierdo de los demás y todo aquel que llegue después de iniciado el servicio se ubica a la derecha del último hermano²⁶².

- Priest que *lleva* el Roll Call: King Emmanuel The Seven
- Responsorio: Adonijah God
- Priest que *lleva* el Roll Call: ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafari!
- Priest que *lleva* el Roll Call: Todas las alabanzas a ti, Dios de Zion, que nos has traído vida abundante, vida a InI, que has hecho de nosotros una nueva creación, un nuevo hombre, una nueva raza. ¡King Selasse II! ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar II!

²⁶¹ El sacerdote se refiere a que hay que cumplir con los tiempos en cada segmento del servicio. El *Roll Call* debe terminar a las 8.00 a.m. y cada sección tiene que cumplirse a sabiendas de que no se puede pasar de esa hora. Esto será más comentado cuando trate del servicio de *Salm Reading* en particular.

²⁶² Cuando hay visitantes o hermanas, he visto que el profeta o sacerdote que llega después de iniciado el servicio –y a veces llega justo para el momento en que cada quien hace su alabanza personal– manifiesta al visitante o la hermana que él se pondrá a la derecha del último profeta o sacerdote. Esto es porque en la entonación personal de la alabanza solo intervienen *prophets* y *priests*. Los demás acompañamos con las exaltaciones y las palmas.

- Profeta 1: Levántate poderosa, raza, tú puedes hacer todo lo que te propongas, dice el más recto y honorable. Rey Emmanuel Charles Edward. Tres en uno y uno en tres ¡Holy Marcus !! ¡Selassie !! ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar !!
- Profeta 2: Honorable god ¡Jah Rastafari! ¡SilaH! ¡Selassie !! ¡Jah rastafar !! ¡Holy Emmanuel The Seven!
- Responsorio: ¡Adonaijah God! ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar !!

Y el sacerdote que conduce el servicio entona:

Great change since I was born

It's a great change since I was born (R3)

Iyah Adone I seh

Things I used to do

Lord I do them no more

Words I used to say

My Lord I say them no more

Place I used to go

Lord I go there no more

It's a great change since I was born

Iyah Adone I seh (...)

No logré aprenderme estos himnos pero sí los de sello como la versión corta del “Zion Chant” y, por eso, estaba más motivado a cantarlos. El júbilo de los hermanos en la línea me predisponía a un mayor regocijo en la melodía y en la letra. Como *nyahbinghi* percibía una pulsación musical distinta pero la alegría con que se ejecuta el *chant* no me es ajena pese a que el *embodiement* es distinto. Si bien hay una cadencia y una danza en el *Roll Call*, es más contenida que en las ceremonias *nyahbinghi*, donde el

cuerpo danza no solamente en su sitio para empezar y se puede decir que se experimenta una vivencia más cercana al trance.

Oh Oh Selah

(Jah inna)

Holy Mount Zion Zion Zion I

(Lord)

Holy Mount Zion I

Luego de este sello, siguen las últimas alabanzas espontáneas acompañadas de palmas sinfín hasta que el sacerdote que conduce el servicio interviene para sellarlas y entonar el último himno del *Roll Call*.

- Priest: Salvation God ¡Jah Rastafari !! ¡Selah!
- ¡Selassie I!
- ¡Jah!
- ¡Rastafar I!
- Profeta 1: ¡Holy Emmanuel !! ¡Selassie !! ¡Jah!
- Rastafari I
- Profeta 2: Oh God, How great is our God. How great is Jaohova. Entre Filistea y Tiro dirán que este nació aquí. ¡Silah! ¡King selassie !! ¡Jah!
- ¡Rastafar I!

La elevación de alabanzas consecutivas puede seguir hasta todos los profetas y sacerdotes que estén en la línea durante el servicio. La alabanza que realiza cada Yo es producto de una improvisación que, en cierto sentido, pone a prueba a quien la enuncia. Naturalmente, hay hermanos que lo hacen de manera notoriamente más gozosa, pero aludo antes que al júbilo a la originalidad y cadencia de la alabanza individual en este segmento del ritual. Hay hermanos que hacen esto con fórmulas más conocidas, hay otros que recurren a fragmentos bíblicos o a enseñanzas de Emmanuel y de Marcus Garvey. Los hay también quienes exhiben un dominio mayor del inglés jamaiquino y logran unas exaltaciones que suenan muy parecidas a las de los *bobo* en Jamaica. Este aprendizaje se produce a través del performance, de la ejecución misma y se aprende como un *embodiement* del ritual.

Pese a que no se diga, me pareció evidente quienes tenían más tiempo llevando a cabo este servicio, quienes habían estado en Jamaica, quienes lo conducían recientemente por haber sido apenas ordenado sacerdotes. Hay, pues, una construcción de un prestigio también alrededor del repertorio de la alabanza, de su inflexión fonética y de la alternancia con la *cheika*. Como veremos en el capítulo sobre el ritual, este es un instrumento del sacerdote y la experticia que se desarrolla en la pertinencia de su uso también me ayudó a entender los procesos y periodos de aprendizaje en el orden sacerdotal del Congreso. Desde mi perspectiva, percibía cierta elegancia de parte de algunos que agitaban la *cheika* en momentos que parecían precisos, con una técnica y experiencia que otros sacerdotes con menos tiempo en la orden no detentaban.

El último himno del *Roll Call* es “What a Gathering”. Este es uno de los que pude aprender más rápidamente por la particular potencia con que percibía era cantado. De boca de los ancianos jamaquinos me parecía oír su especial eufonía además de la particular pronunciación del inglés. En la performatividad con que los sacerdotes y profetas jóvenes cantaban este y otros himnos he notado una imitación del modo en que lo llevaban los *elders*, una mimesis no solo reducida a la cadena fónico melódica sino a la misma fonética. Interesantemente, al momento de hablar el inglés –los que lo manejan de manera intermedia y avanzada– no siempre se aprecia este esfuerzo por la pronunciación. De cierto, hay quienes no terminan de comprender semánticamente todo el contenido del *chant* pero hay un esfuerzo en cantarlo de la “manera correcta”. Más aún, he notado una gesticulación especial, por ejemplo, al momento de abrir mucho la boca para mayor potencia en las sílabas tónicas que es producto de un cierto aprendizaje. La mayoría de sacerdotes y profetas jóvenes no ha ido a Jamaica y, sin embargo, ahí estaban cantando de modo muy similar a los ancianos cuyo performance veían y vivían por primera vez.

Coro

What a gath'... ring! What a gath'...ring!

What a gath'ring of the ransomed in the summer land of Love!

What a gath'... ring! What a gath'...ring!

Of the ransomed in that happy home above!²⁶³

Desde un punto de vista que pretende analizar el ritual en su sentido performativo, me parece más o menos claro que en un *Roll Call* se produce un complejo acto comunicativo y semiótico, sobre todo en los momentos en que la congregación interviene de manera más protagónica; esto es en la lectura de salmos –que ejecutan todos los profetas y sacerdotes presentes– y las alabanzas espontáneas antes del himno final. Podemos hablar de comunicación entre actantes, comunicación entre objetos rituales y un receptor distante, entre actantes y el mismo receptor y comunicación entre un actor consigo mismo. No fue suficiente participar de algunos *Roll Call* para descubrir la compleja red comunicacional que se expresa desde el performance de cada individuo. Fue necesario ver los videos varias veces e incluso ver videos recopilados en etapas previas al campo de los mismos servicios oficiados en el Cuartel General en Jamaica para terminar de bosquejar las relaciones²⁶⁴ en el lenguaje de este servicio.

Voy a recurrir a la teoría de las funciones del lenguaje de Jakobson y al modelo actancial de Greimas. Para empezar por algún lado, si el *Roll Call* busca lanzarle una *bola de energía* al Vaticano, podemos hablar, solo que en un sentido ritual, de función conativa del lenguaje. De acuerdo con Jakobson (1960), esta busca producir un efecto en el receptor, por eso se dice que está centrada en quien recibe el mensaje. Sus recursos lingüísticos suelen ser las formas del imperativo y los vocativos, aunque también se emplean adjetivos calificativos, oraciones interrogativas y el amplio repertorio de expresiones que permiten las figuras retóricas.

²⁶³ La inflexión fonética aquí expresada por la apóstrofe también está escrita así en el *Black Christ Salvation*, el libro de himnos.

²⁶⁴ Algo muy interesante fue que los hermanos me pedían ver los videos. Fue una información valiosa poder observar sus reacciones sobre su papel en los mismos y ver qué partes les llamaban la atención y sus comentarios acerca de sus propias intervenciones.

Así, en el primer servicio de la mañana son frecuentes –y en casi igual medida en los subsiguientes servicios del día– las imprecaciones contra Babilonia²⁶⁵. Desde el vocativo e imperativamente, se le puede amenazar: “¡Babilonia, tu trono cae en esta hora!”. Se le puede denostar adjetivamente a través de recursos como la analogía: “¡Fuego nyahbinghi para cortar la cabeza de la ramera!”²⁶⁶

Ahora bien, en los momentos en que los participantes varones del *Roll Call*, sacerdotes y profetas, intercalan sus intervenciones lingüísticas²⁶⁷, el receptor es más bien móvil. En una elocución, la función conativa refiere al malvado mundo blanco; en otra, puede tener como oyentes a los mismos hermanos que participan. Resalto que por eso justamente Jakobson también da a esta función el nombre de apelativa. Cada elocución tiene un cierto nivel de preparación pero se entiende que es motivado por el corazón de cada hermano. Esta expresión inspiradora envía un mensaje a los hermanos que lo sucederán en la línea del *Roll Call* apelando a sus emociones, e influyendo así en la sintaxis y el contenido de sus propios enunciados. Así, por ejemplo: “¡Ya viene la Black Star Line! ¡Viene a llevarnos a casa! ¡21 millas de barcos trasatlánticos! ¡Repatriación ahora y ahora!”.

Además de la función conativa o apelativa, el lenguaje del *Roll Call* utiliza la función expresiva. Esta es la que, según Jakobson (1960) nos dice algo del emisor y nos informa, por ejemplo, sobre su fastidio o su júbilo. Los momentos más significativos en los que ocurre me parecen aquellos en que los hermanos marcan lo que aquí llamo el antecedente responsorial, esa frase que paradigmáticamente solo puede tener una decena de alternativas dentro del sintagma responsorial:

Variante 1

- Oficiante: ¡Earthquake God, Jah Rastafari!, ¡Silah!

²⁶⁵ Dentro de este marco, se entiende que Babilonia y Roma son conceptos negativos equivalentes. También se puede decir el mundo de la equis o el mundo blanco. A veces, se utiliza también Egipto. Sobre este último término y su connotación se ha comentado algunas ideas en el capítulo sobre el espacio.

²⁶⁶ Respecto de este tipo de discurso ritual estructurado en patrones sintácticos, es elocuente el ejemplo de Malinoswki sobre los ‘misiles verbales’ de Tobriand: “for the Torbriand view (...) their magical spells were ‘verbal missiles’ launched by man as ‘magical power toward the entities or forces which they were meant to affect” (1981, p.137)

²⁶⁷ En esta parte del ritual, todos acompañan acompasadamente con las palmas.

- Responsorio: ¡Selassie !!
- Oficiante: ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar !!

Variante 2

- Oficiante: ¡Holy Emmanuel !!
- Responsorio: ¡Selassie !!
- Oficiante: ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar !!

Todas estas formas comparten la misma estructura sintáctica solo que sus componentes pueden variar dependiendo de la *vibración* del ejecutante. El asunto de la *vibración* o el *corazón* de quien conduce en ese momento la exaltación es uno de esos términos místicos dentro de *rastafari*. Alude a una característica especial de cada espíritu que habita la carne. Sin embargo, su manifestación es claramente corporal. El performace final –la pronunciación, la potencia, la cadencia del cuerpo– como resultado de esta pulsación interior puede variar siempre dentro de un sintagma que establece la melodía y que diseña un lenguaje especial tomado de un mismo banco de símbolos.

En nuestro ritual de análisis, esta última función se relaciona con una más: la poética. Siempre siguiendo a Jakobson (1960), es aquella que llama la atención sobre la propia forma en que está compuesta la elocución y se concentra ya no en el emisor o el receptor sino en el mensaje mismo. Esta es una función con muchas implicancias que serán más desarrolladas cuando analice el servicio de sábado. Aquí es preciso jalonar que cuando los hermanos anuncian a viva voz la caída del mundo blanco, la pronta llegada de los barcos, el poder del Negus o la rectitud del divino orden de salvación proliferan formas adornadas de componer sintácticamente estas expresiones. El valor estético –Jakobson prefiere precisar que el término adecuado es poético– reside aquí en cómo la meditación individual del profeta o sacerdote construye metáforas,

epítetos o hiperbátos combinando referencias bíblicas, *rastafaris* y razonamientos propios²⁶⁸.

Estas intervenciones en las que entra en acción la función poética del *Roll Call* además de tener saliencia sintáctica, destacan interesadamente por sus particularidades a nivel fonológico. Los hermanos confieren distintas entonaciones a sus mensajes en el ritual en función de su propio estilo, de su manejo del inglés y de su variedad diatópica del castellano. Estos enunciados lingüísticos también van acompañados de diferentes estilos de lenguaje paralingüístico ritual, un lenguaje que actúa también con variaciones paradigmáticas individuales dentro de un sintagma social en función de un *frame* de expectativas paralingüísticas²⁶⁹. Al respecto, Tambiah señala que:

Prosodic features of intonation and stress, emphatic vocal prolongations, etc., and the supplementary use of paralinguistic features such as kinetic movements and gestures, whether conventionally required or unconsciously manifested, are familiar indices that reveal the emotional attitudes of the officiants and participants (1981, p.133).

Así las cosas, estos mensajes en que sobresale la función poética fungen de índices sobre las emociones y sensaciones colectivas sobre el ritual. Las veces que he reconocido una mayor concentración de esta función lingüística en los *Roll Call* son precisamente aquellas en que los hermanos han comentado “lo prendido” que estuvo o han estado más jubilosos o satisfechos por el servicio realizado²⁷⁰.

Las relaciones comunicativas al interior del ritual se complejizan aún más si precisamos que la multiplicidad de emisores, en realidad, está generando nuevos canales desde cada uno de los cuales se emiten nuevos mensajes, todos dentro de un marco primario

²⁶⁸ En la web del proyecto pueden oírse ejemplos de estas y otras elocuciones en el *Roll Call*.

²⁶⁹ La función poética del lenguaje del *Roll Call* merece ser entendida junto a la función conativa pues ambas actúan en simultáneo. Como ejemplo de ello en el contexto ritual, vale la pena nuevamente aludir a Malinowski: “At least part of the answer of the ‘creative metaphor of magic’ and its persuasive potency lay in the verbal construction of the spell, the mode of its recitation, and the physical manipulations which accompanied it” (como se cita en Tambiah, 1981, p.137)

²⁷⁰ También los recursos figurativo-retóricos de esta función lingüística eran los que más llamaban la atención de los sacerdotes y profetas que veían mis registros fílmicos del *Roll Call*.

según el cual se espera que estos mensajes posean ciertas características compartidas²⁷¹.

Asimismo, el *Roll Call* posee una función lingüística claramente referencial²⁷², sobre todo en dos momentos concretos: la lectura de los principios y el pasado de lista. En el primero, el sacerdote que administra²⁷³ el servicio explicita, como cada mañana, lo que se podría entender como los artículos centrales del reglamento del Congreso. Muchas veces, cuando he consultado sobre tal o cual asunto, me han derivado a oír nuevamente los principios en el *Roll Call*.

El pasado de lista es justamente la razón por la cual este servicio recibe su nombre y remite nuevamente al campo semántico de las relaciones militares y los espacios acuartelados a los que he aludido en el capítulo dedicado al espacio. Aunque se llama a lista a sacerdotes, profetas, emperatrices, niños y niñas que asisten más o menos regularmente al Congreso²⁷⁴, no es que estén necesariamente presentes en ese momento sino que se sobreentiende una presencia simbólica de quienes no están participando físicamente.

El análisis funcional del lenguaje no agota las relaciones que busco describir. Desde la aproximación performativa del ritual que estoy utilizando para comprender este importante servicio matutino existe un rol semiótico de los hermanos que intervienen. Esta interacción está imbricada junto las funciones conativa y referencial que he explicado en un tejido ritual de cierta densidad. Tal entramado puede identificarse desde el modelo de actantes de Greimas.

Desde el papel de emisor, los hermanos oficiantes son los sujetos de la acción ritual cuyo objetivo es cortar y limpiar la energía maligna que proviene del mundo blanco.

²⁷¹ Recordemos que “El encuadre es lo que da sentido a una actividad, pero el marco organiza algo más que el significado puesto que también organiza la participación. En ese sentido, puede agregarse que el frame también establece un modo apropiado o esperable de actuación en una situación determinada (como se cita en Acevedo, 2011, p. 190)”

²⁷² Esta es aquella que define las relaciones entre el mensaje y el objeto que tiene como referente (Jakobson, 1966)

²⁷³ Coloquialmente se dice el que *lleva* el servicio. Por lo general, se organizan semanalmente para decidir qué sacerdote lo conducirá.

²⁷⁴ Hay hermanos y hermanas que hace mucho no van porque viven fuera del país. Otros laboran en otras regiones de Chile y su ausencia de meses hace que ya no se les mencione. Cuando llegan hermanos o hermanas que visitan La Colina por unos días se procura mencionarlos en el pasado de lista. El correcto registro de ello depende del guardia.

Estoy siendo bastante reduccionista en aras del análisis; esto equivale más o menos a la acción tradicional *rastafari* conocida como el *Chant Down Babylon*²⁷⁵. El destinador de este encargo espiritual *Rastafari* –el cual en *boboshanti* se comprende desde la trinidad Sacerdote-Rey-Profeta–. Es *Far I* y, especialmente, King Emmanuel quien ha encargado esta batalla espiritual contra el malvado para limpiar la faz de la tierra de la corrupción de Babilonia. Luego, el destinatario es el conjunto de fuerzas que encabeza el pontífice romano; los impíos reciben la bola de fuego y son quemados por este fuego purificador que sale de las gargantas de los profetas y sacerdotes. El oponente u obstructor no está contemplado en este esquema pero, de ausentarse las condiciones de pureza y divinidad de los sujetos de la actancia, peligraría la eficacia de cumplir con el objetivo ritual.

Es labor de los hermanos participantes mantener la elevación y divinidad del *Roll Call* desde su apertura con el Credo²⁷⁶ hasta el sello. He aludido a las intervenciones habladas pero este servicio tiene varios pasajes compuestos de coros. Estos son cantados siempre en inglés y están publicados en un libro que todo miembro del Congreso debe tener y manejar²⁷⁷. Algunos de estos cantos son los que recuerdo más vívidamente, sobre todo los que se suelen llamar simplemente sellos pues sirven para dar fin al servicio. El *Roll Call* se sella finalmente con el credo. Luego de terminado el servicio, algunos hermanos se paran al frente y ofrecen una plegaria o razonamiento. Este momento final también es aprovechado para desear buen inicio del día a todos y todas las presentes, lo mismo que para dar anuncios de interés.

²⁷⁵ El concepto del *chanting down babylon* se resume en la dimensión musical pero abarca toda la vida del *rastafari*. Murrel afirma que “is an old Rasta catchword that has come down from the earliest Rasta camps” (1998, p.10). Acertadamente, sugiere que esta frase “provides a full grasp of the Rastafarian Ethos, the movement founding; evolution; successes and failures; belief systems; cultic practices; phylosophical, psychological, social and cultural underpinnings (...)” (1998, p. 11)

²⁷⁶ El Credo es un momento importante y ritualmente interesante en cuanto a lo kinésico. Durante su recitación, los hermanos deben tener las manos haciendo la señal de la trinidad y las hermanas deben tener las manos sobre el corazón. Esta codificación ritual es más difícil de decir para un lego en el servicio del tabernáculo porque hay otros momentos en que las actitudes paralingüísticas del cuerpo deben ser otras.

²⁷⁷ En la Guardia hay varios ejemplares también, que son los que yo utilizaba.

Como he mencionado de pasada, parte importante es también el *Psalm Reading*, pero como es, a su vez, un ritual marcado independiente que también se celebra en otros dos momentos del día, merece una sección aparte.



6.3 Psalm Reading

La lectura de salmos o *Psalm Reading* es el servicio en el que más he participado. Se desarrolla en el marco del *Roll Call* en la mañana, a mediodía y antes de la puesta de sol²⁷⁸. Este último momento es interpretado como el comienzo de un nuevo día y cierra el círculo de rituales diarios que se llevan a cabo en la vida *boboshanti*. El horario en que se lleva a cabo este servicio –al que se puede llamar simplemente como servicio de mediodía o servicio de la tarde– responde también al tiempo en que la energía negativa procedente del vaticano se esparce por el orbe. Por eso se entiende que el *Psalm Reading* especialmente se encarga de cortar y limpiar, razón por la cual se realiza en los tres momentos del día.

En La Colina, más de una vez, el tiempo del *Psalm Reading* me sorprendió haciendo otras tareas o charlando con un hermano o hermana. No siempre fue fácil estar pendiente de que estaba cercano el mediodía o la puesta. Ya, con los días, bastaba ver los movimientos de los sacerdotes y profetas que estaban de día para comprender que era hora de empezar la Lectura de salmos. En términos del trabajo de campo, este fue el servicio más sencillo de registrar por su breve duración pero fue el más difícil de seguir en cuanto a su contenido. De hecho, en un sentido cabal, este es un tipo de servicio del que si uno no es *priest* o *prophet* solo puede participar parcialmente.

El *Psalm Reading* tiene una duración de 30 minutos y debe empezar y terminar a la hora precisa²⁷⁹. Por eso, se empieza con el credo antes de llegado el mediodía²⁸⁰ para lograr, en media hora, a recitar los siete salmos que conforman este servicio. Esos siete salmos deben ser recitados por siete hermanos que pueden ser indistintamente sacerdotes y profetas, mas quien levanta el servicio es sacerdote. Este *priest* es quien

²⁷⁸ Específicamente, son siete salmos de 5:30 a 6:00am; otros siete, de 11:30 a 12:00 m.; y otros últimos siete de 5:30 a 6:00pm.

²⁷⁹ Pese a que como en todos los servicios debe uno despojarse de objetos materiales como llaves, monederos, dinero, etc. siempre hay un celular cerca del sacerdote que administra el servicio. Es para llevar el control preciso del tiempo y acelerar o desacelerar el servicio. Nunca lo he visto guardado bajo la túnica –no sería adecuado levantársela para nada igual– sino siempre en la estructura de madera que sostiene el Bajo que se usa al final del servicio de *Salm Reading*.

²⁸⁰ Durante mi tiempo en La Colina, con el horario de verano, el *Salm Reading* empezaba a las 2.p.m.

empieza con la recitación del primer salmo pero la elección de salmo no es arbitraria: se empieza con el inmediatamente posterior al último salmo que se leyó en el último *Psalm Reading*. Por ejemplo, si el servicio del mediodía tuvo como último salmo el 102, el servicio de la puesta de sol tiene que empezar con el número 103 y continuar con la lectura de los seis siguientes salmos.

La lectura de salmos en un ritual con una estructura muy peculiar para el espectador externo. El primer hermano empieza diciendo, en castellano o en inglés²⁸¹, “*I take great pleasure in Reading the one hundred an two Psalm of the mighty mighty King David*”²⁸². Acto seguido, empieza a leer el salmo y en el versículo siete, en simultáneo, el segundo hermano –ubicado a su diestra²⁸³– empieza a recitar el siguiente salmo con la misma frase previa. Cuando llega al versículo siete, el hermano a la derecha de este último hace lo propio, y así sucesivamente. La versión en *fullness* tiene a los siete hermanos recitando pero puede ser que haya menos. De hecho, atestigüé servicios de Psalm Reading con solo dos hermanos, sobre todo el del mediodía en que hay menos gente en la casa. Algunas de esas veces, me motivé a acompañarlos y participar²⁸⁴.

Cuando hay pocos hermanos participando de la lectura es necesario acelerar la dicción porque debe llegarse a la media hora habiendo terminado los siete salmos. Esas veces es más difícil aún seguir el contenido de los salmos pues se leen muy de prisa. Esas veces no pude dejar de pensar que esa forma de recitación banalizaba el mensaje. Sin duda, esta sensación personal de que las formas externas del lenguaje ritual estaban trivializando su contenido profundo se relaciona con la idea del anquilosamiento de lo

²⁸¹ Buena parte de las Biblias que están en la Casa de Guardia son ediciones en inglés y esas son las que se utilizan en los servicios en La Colina; el Tabernáculo tiene sus propias biblias. Como comentario, menciono que entre todos los *rastafari* hay una dura crítica a la *King James versión* de la Biblia pero igual esta se utiliza, aunque son varias las casas que prescriben el uso solo de algunos libros importantes. De hecho, algunos sacerdotes *boboshanti* manifiestan que “de la Biblia, solo los Salmos, las Revelaciones y uno que otro libro nomás”

²⁸² La gran mayoría de veces lo oí en inglés incluso de hermanos que lo controlan poco.

²⁸³ El sacerdote que empieza la lectura siempre está ubicado en el extremo izquierdo

²⁸⁴ Cabe resaltar que solo los sacerdotes y profetas offician el servicio. Las hermanas, visitantes o hermanos en edificación –salvo que se les pida expresamente a estos últimos hacerlo como parte de su instrucción– se ubican en la misma y única línea a la derecha y participan con palmas y responsorialmente.

ritual que advierte Douglas, la eterna discusión de la espiritualidad interna versus su exterioridad en el rito²⁸⁵.

- Priest que *lleva* el servicio: I take great pleasure in continuing reading from the 17een Psalm of the Mighty King David. Hear me, Lord, my plea is just; listen to my cry. Hear my prayer. It does not rise from deceitful lips. Let my vindication come from you; may your eyes see what is right (...)

El primer sacerdote lee todo el salmo hasta el penúltimo versículo. Luego, empieza el siguiente profeta o sacerdote a su derecha:

- I take great pleasure in continuing Reading from the 18een Psalm of the Mighty King David...

Los siguientes hermanos a la derecha siguen leyendo cada uno a su turno el salmo que le corresponde correlativamente. En cada último versículo se hace una exaltación que todos atienden con el responsorio “¡Rastafar I! así estén leyendo sus propios salmos: Holy Emmanuel I Selassie I Jah!

- Yo: Pero, hermano, ¿por qué a veces todos repiten a la vez y a ratos parece que solo algunos?
- P. Rino: Cada uno lee su salmo, man. Lo que pasa es que el tiempo aprieta, ¿chequeas? y para que no nos gane la hora uno puede empezar su salmo inclusive cuando el sacerdote o profeta que lo ha precedido recién está en “Takes plesure in continuuing Reading...”

²⁸⁵ Este descubrierto fue otro de esos momentos en que las sensaciones del etnógrafo son las de un rastafari *nyahbinghi* que, aunque respeta mucho las prácticas de sus hermanos, tiene razonamientos distintos sobre ellas. En mi fuero íntimo, tuve que reconocer que, en base a este tipo de experiencias encontradas, *binghis* y *bobos* tenemos escuelas diferentes dentro de una misma fe de vida. Llegué al entendimiento –y esta es una expresión muy *rastafari*– que el *livity* de los hermanos *bobo* se funda en el cumplimiento del orden y el *livity* de los *binghi* en el aprendizaje cognoscitivo de una experiencia espiritual y epistémica continua. Por supuesto, reconozco que mi lugar de enunciación es personal en última instancia y que simplifica mucho: unos *nyahbinghi* pueden decir también que su *livity* radica en el cumplimiento del credo *nyahbinghi*. Sobre esta idea muy personal, por cierto, volveré un par de veces más.

El *Psalm Reading* hay que oírlo y vivirlo. Como son siete salmos leídos prácticamente al unísono resulta poco elocuente transponerlo a palabras. La salmodia particular de los *boboshanti* se pierde casi completamente en la dimensión escrita y para el advenedizo cuesta incluso seguirla siquiera con l-blia en mano estando ahí en la línea de hermanos detrás del *thunder*²⁸⁶.

Más allá de mis percepciones personales o, quizá más bien, muy dentro de ellas, la potencia del *Psalm Reading* reside justamente en la forma en que es leído. Para empezar, sobre el ritual, Tambiah subraya que “is not a ‘free expression of emotions’ but a disciplined rehearsal of ‘right attitudes’” (1981, p.126). Esto quiere decir que, aun cuando, sea marcada la función poética del lenguaje del *Psalm Reading* lo mismo que su función emotiva en el particular énfasis que le imprime cada ejecutante, el marco performativo del ritual, demanda una disciplina de lo que se espera de los participantes; y lo primero que se espera es que cumplan con la tradición horaria del servicio.

Además, he señalado ya cómo, de acuerdo con Tambiah, “Messages can be repeated in many ways –they may be transmitted over several channels simultaneously” (p.131). Cada salmo-mensaje en este servicio es emitido-leído por un emisor-hermano que abre a la vez un canal por donde se trasmite el mensaje dentro de los códigos del marco. Lo mismo que en el *Roll Call*, entran en escena aquí características prosódicas particulares a cada ejecutante. No obstante, estas tiene menor libertad creativa porque el mensaje que se está enunciando es el mismo y porque se comparte un modo paradigmático de lectura ritual.

Los siete salmos leídos en simultáneo enérgica y fervorosamente son intercalados por el responsorio “Rastafar I” toda vez que los oficiantes, al terminar un versículo, deciden pronunciar los antecedentes responsoriales ya mencionados (“Holy Emmanuel

²⁸⁶ Cuando he inquirido sobre esta forma he recibido respuestas del tipo “eso es parte de la escuela”, “eso se aprende viviendo el orden”. Volver a los audios y videos registrados, una y otra vez, ha sido esencial para tratar de entender en qué momento se tomaban la posta y cuando el declamador anterior volvía a repetir su versículo. Incluso así, he debido repreguntar vía mensajería instantánea. Al menos, in situ, con l-blia en mano entendí, luego de días, que era el último versículo el que se guardaban para recitarlo después.

I, Selassie I Jah...”, por ejemplo). Pero hay versículos que se leen más de una vez, sobre todo los versículos finales de cada salmo. La idea es que, aun habiendo iniciado primero, el hermano que conduce el servicio así como ninguno de los que están a su diestra permanezcan sin recitar salmos hasta que el último hermano haya terminado el sétimo salmo. Esta potente coreografía lingüística posee detalles que nunca me fueron del todo claros debido a que su aprendizaje requieren una praxis continúa.

Aprovechando la analogía de Tambiah, diré que estos misiles verbales contra Babilonia que constituyen los salmos recitados por los siete ángeles²⁸⁷, son el corazón mismo del servicio de *Psalm Reading*. Señala el mismo teórico que este es justamente el lenguaje del ritual:

This ritual speech, rendered with voice modulations from higher to lower pitch with great regularity, is constructed in pairs, and multiples of pairs, which enter into numerous combinations in ‘song’, ‘prayer’, ‘language for rendering holy’, and sometimes in ‘true ancient narrative’” (Tambiah, 1981, p.137)

La redundancia eleva la intensidad del lenguaje ritual del *Psalm Reading*. Los paralelismos formados atendiendo al eje sintagmático que forman los siete salmos es el epítome de esa repetición. La noción de paralelismo que aquí uso es la de Jakobson (1960):

Parallelism in its more general sense refers to the poetic artifice of ‘recurrent returns’ at the semantic, syntactic, and phonemic levels of expression, and its specific canonical sense refers to a compositional device wherein ‘certain similarities between successive verbal sequences are compulsory or enjoy a high preference’ (399)

²⁸⁷ Es una denominación común entre *rastafaris* en general y *boboshantis* en particular de los hermanos que están oficiando un ritual importante.

Así, los retornos sintácticos recurrentes y las repeticiones del mensaje a través de los distintos canales abiertos lejos de volver al servicio monótono lo intensifican²⁸⁸. En realidad, el lenguaje de la repetición por medio de la palabra y el sonido es consustancial en *rastafari* y será un poco más explicado en la última sección del capítulo cuando desarrolle la música *nyahbinghi* en el *Service Sabatical*.

Al respecto, salvando las distancias, es posible establecer una analogía con los mantras²⁸⁹. La idea también la he tomado de Tambiah. El sentido es que la música ritual, su repetición y su ejercicio disponen a un estado mental y espiritual especiales. De manera que, desde otra tradición cultural, los salmos recitados por y en la manera de los *bobo* funcionan no solo para cortar y limpiar sino también como ejercicio de meditación y fortalecimiento del espíritu. Desde mi análisis, ambas acciones, la que tiene como destinatario al impío mundo blanco, y la que tiene como destinatario, al final de cuentas, responden a una misma actividad sanadora; tal como los mantras tienen un sentido al que podríamos referirnos como terapéutico²⁹⁰.

Aunque centrales, los siete salmos no son los únicos mensajes rituales producidos y emitidos en el *Psalms Reading*. Para sellarlo se realizan dos acciones musicales: se toca el caparazón de una caracola²⁹¹ a manera de trompeta y se *apalea* el *Bass*. Suele ser un sacerdote que no está participando directamente del servicio quien llega y sopla la caracola. Mientras esta produce su sonora reverberación por el viento, el sacerdote que ha conducido el servicio toca fuertemente con el mazo el tambor conocido como bajo²⁹². Lo golpea un total de siete veces, cambiando en cada toque su orientación²⁹³

²⁸⁸ Interesantemente, Tambiah sostiene que “There are many rites in which redundancy, rather than being mere tedious repetitions of the same thing, can be demonstrated to be interesting and complex in the work it does” (1981, p.134)

²⁸⁹ Este es un razonamiento personal que he compartido con otros rastas *nyahbinghi* espontáneamente y en I-sambleas. No es un concepto sobre el cual haya razonado en La Colina. Es una noción que surge desde mi propia meditación pero que puede ser analogable desde el punto de vista de una tradición musical mística que recurre a la repetición.

²⁹⁰ De hecho, no desde los principios, pero sí como conocimiento general, *boboshantis* y otros *rastafaris* son conscientes de la tradición ancestral etíope en suelo indio. Más de una vez conversé con los hermanos sobre los Indo-Kush.

²⁹¹ Esta se mantiene en una vasija con agua cerca de donde se ofician los servicios en La Colina, justo frente a la puerta lateral que está en el Este.

²⁹² Más adelante la clasificación y funciones de los tambores.

²⁹³ Para esto hay una estructura de madera que tiene como base unas patas altas a manera de trípode y una plataforma giratoria donde se encaja el Bajo.

como enviando el sonido hacia los cuatro puntos cardinales: una vez hacia el Este, una vez hacia el Norte, una vez hacia el Oeste, una vez hacia el Sur y, finalmente, tres veces hacia el Este, de nuevo.

El razonamiento detrás es el de purificar todos los confines de la Tierra con el sonido del tambor: cortar la energía negativa del mundo blanco y limpiar ese rastro con vibración positiva de los ángeles del Cristo Negro. Aquí el Bajo tiene una función primordial en el ritual en la que me interesa destacar su agencia. Como explicaré en la última sección del capítulo, los tambores son objetos sagrados que tienen una agencia sobre el mundo opresor a la vez que poseen efectos sanadores para los justos de corazón que participan de su vibración. Como veremos, este entendimiento del tambor que quema al opresor y sana a los justos no pertenece solo a los *boboshanti*, pues tiene una profunda raíz en los *rastafari nyahbinghi*, también.



6.3 Sabbatical Service

La vida en La Colina me ha llevado a entender que el *Sabbath* es lo más importante en la vida *boboshanti*. En lo doctrinal, existe toda una concepción mística sobre los poderes del día sábado y, en la vida práctica, los *bobo* suelen referirse a su modo de vida como el orden sabatical y organizan semanalmente sus quehaceres, trabajos y vida familiar alrededor del sábado²⁹⁴, día en que quienes estén preparados están llamados a subir al tabernáculo y participar de los servicios de los sábados²⁹⁵. El cumplimiento del orden del sábado supone, entonces, que la congregación de hermanos y hermanas asista al *Service*, si bien naturalmente esto recae más en los varones –pues eventualmente las mujeres están imposibilitadas de ir– y más todavía en los sacerdotes, responsables de administrar el altar en el Tabernáculo.

Tanto el *Service* como el tabernáculo conforman un tiempo y un espacio que están profundamente codificados. Se producen relaciones indiciales al interior y exterior de ellos entre personas con diverso estatus y objetos de distinta materialidad. Participar de él es parte esencial de la vida en el EABIC, es la dimensión eclesial que sostiene a la nación; y es el evento²⁹⁶ más esperado para los hermanos y hermanas.

Son tres los servicios por el *Sabbath*. El primero empieza el día viernes con la puesta del Sol, que como he explicado se entiende como la llegada del nuevo día²⁹⁷ y termina entre las 8 y las 9 de la noche; el segundo ocurre en la mañana del sábado antes de las 6 a.m. y dura hasta mediodía, momento en que se rompe el ayuno para tomar el almuerzo; el tercero sella el sábado y empieza a las 2 de la tarde y termina a las 6 de la

²⁹⁴ Como he mostrado, las hermanas no participan del sábado cuando están en su tiempo de purificación

²⁹⁵ Es tan central este ritual que se suele decir simplemente *El Service*, por antonomasia, y ya hemos visto que hay otros servicios.

²⁹⁶ Sin duda, hay festividades muy importantes en el calendario *boboshanti*, varias de ellas compartidas con otros *rastafaris* y algunas de ellas solamente del Congreso, como la temporada de Cuaresma o el tiempo previo a la Navidad Negra. El Congreso tiene como fecha de la Navidad el 7 de febrero, mientras que la mayoría de *rastafaris* la celebran el día 7 de enero, de acuerdo con la tradición etíope.

²⁹⁷ La congregación debe llegar a las 5.30 pm. del viernes a las puertas del Tabernáculo. Luego del Creó y la Lectura de Salmos, ingresa al Tabernáculo. El servicio dura hasta las 9 p.m. del viernes.

tarde con la caída del Sol²⁹⁸. Es el movimiento del cielo el que marca los tiempos del servicio de sábado, lo mismo que para los otros servicios. Por eso hay que entender etimológicamente la cuestión del orden temporal porque se refiere en última instancia a que el movimiento celestial tiene su correspondencia con los movimientos terrenales de las personas y sus adminículos de poder.

Participar correctamente del *Service* pasa necesariamente por interpretar de manera adecuada el *framing*. Desde el ingreso hasta la salida actúa sobre el evento y sus participantes un marco primario en el que todos entienden lo que está pasando, saben qué es lo que debe realizarse en cada momento –lingüísticamente, paralingüísticamente, kinésicamente y proxémicamente– y hasta dónde se puede hacer, y qué es lo que no se puede hacer. De hecho, en el campo, pude observar no solo desde mi propia experiencia sino también desde la de otros actores nuevos qué pasa cuando uno no aplica o interpreta correctamente el marco.

He explicado previamente cómo, para ingresar al Tabernáculo durante el momento del *Service*²⁹⁹, es necesario anunciar la entrada al guardia³⁰⁰ de la puerta del Este. Sujetando el estandarte rojo, oro y verde, el profeta o sacerdote que está de guardián debe asegurar que el ingreso se conduzca en el orden. Tal y como se hace en la Casa de guardia en La Colina, el hermano o hermana que se dispone a ingresar hace su

²⁹⁸ Cabe resaltar que este horario de los servicios sabaticales es diferente en Jamaica por las dos horas de diferencia. En el EABIC en Chile, en los meses de verano, el horario cambia para los dos servicios del día sábado propiamente: el de mitad del día va hasta la 1 p.m. y a las 8 p.m es el sello del día. De hecho, este horario de los servicios es el que viví el tiempo que estuve en el *Congress*.

²⁹⁹ En realidad, no se ingresa formalmente al tabernáculo en otro momento, salvo para labores de limpieza o refacción a cargo de los sacerdotes.

³⁰⁰ Los guardias o *bannermen* en cada puerta cumplen también funciones muy importantes y, aunque no estén observando la ceremonia, sus movimientos están bien codificados durante el servicio. Para sellar el servicio de sábado: el de la puerta del Este empieza la frase “Reverence in the Royal Courts of Mighty King David” y de vuelve hacia el bannerman del Oeste, quien se dirige hacia el primero diciendo “Four Winds Universal Earth Sky and Sea”. Acercándose uno al otro, los guardias así recogen los estandartes que han flameado y defendido durante todo el servicio. He sabido que en el Cuartel General son más guardias porque hay dos puertas más en el tabernáculo, como debe ser el *fullness* del lugar.

reverence mirando al Este y entra por la puerta. El ritual a partir de este momento está escrupulosamente codificado y es sumamente performativo³⁰¹.

La serie de reverencias que se practican con las entradas y salidas es parte de este *frame*, pues es claro para la congregación cómo debe realizarse este y cómo debe interactuarse con el hermano o hermana que está ingresando. Algunas reverencias se hacen solo con una inclinación de la cabeza y la mano sobre el corazón, y otras implican una contricción corporal mayor.

- B. Coco: José Miguel, ¿ya has entrado al Taba?
- Yo: Voy a entrar recién.
- B. Coco: Ya, mira. Primero, entras y haces tu *reverence* aquí con el profeta [refiriéndose al guardia]. Entras, miras a los Priest y haces tu *reverence*. Avanzas y haces *reverence* a los rastas allá y después a las hermanas. Te vas al fondo, coges la alfombra ahí atrás, ¿ves? y haces tu *reverence* pero en el suelo ¿Entendiste?
- Yo: Más o menos, rasta...
- B. Coco: Ya, mejor mírame y tú me sigues.

En efecto, unos cuantos pasos después de cruzar el umbral de la puerta del Este, uno debe hacer una *reverence* corta –con mano en el corazón y ligera venia– primero a los siete sacerdotes del altar³⁰²; luego, a la banda de Daniel; después, a la congregación de hermanos; y por último, a la congregación de hermanas. Espontáneamente, los hermanos y hermanas van devolviendo las reverencias con una ligera venia.

Cada uno de los grupos de hermanos y hermanas tiene un lugar fijado al interior del espacio del tabernáculo. Los sacerdotes que están administrando el altar son quienes

³⁰¹ La primera vez que ingresé el Profeta Coco me instruyó en la forma correcta de practicar las reverencias al interior. Luego, fui yo quien compartí *la cultura* a mis hermanos *nyahbinghi* en los últimos días de la Cumbre, cuando un grupo de *rastafaris* de otras órdenes fuimos a *Bobo Camp*.

³⁰² El orden sabbatical estipula que el ministerio debe ser de siete sacerdotes. Estos representan los siete ángeles de Revelaciones, además ya hemos visto la importancia numerológica del siete. De hecho, la relevancia de este número no es exclusiva de *boboshanti*, pero sí son ellos los *rastafari* que tienen más elementos rituales alrededor de este.

conducirán todo el servicio³⁰³. Sobre sus turbantes flamean los siete estandartes que representan al Congreso Negro Internacional Etíope Africano y cada uno lleva en sus manos una *cheika*, cuyos colores corresponden al estandarte que le ha tocado representar esa ocasión³⁰⁴. Frente al altar y en una empalizada de madera pintada de rojo, oro y verde se ubican, en línea de fuego³⁰⁵, los músicos de la banda de Daniel, tres sacerdotes y/o profetas que tocan cada uno tambores con funciones diferentes. Detrás de los arpistas se ubican en la primera banca los sacerdotes que no estén participando en la administración del altar. A su vez, detrás de ellos se distribuye el resto de la congregación de hermanos y visitantes varones; esta zona da hacia lo que vendría a ser el sur. Al mismo nivel, al lado derecho de la congregación de hermanos varones, al norte del Tabernáculo, se ubica la congregación de emperatrices.

Quien está ingresando al servicio, luego de haber hecho la reverencia respectiva a los sacerdotes y a cada parte de la congregación, se debe dirigir hacia el fondo del tabernáculo a proceder con su reverencia completa. Esta última *reverence* de rigor es personal y se hace al fondo del recinto. Para esto, hay un tapete³⁰⁶ para las hermanas y una para los hermanos³⁰⁷. Uno tiende el tapete en el piso y se postra sobre sus rodillas inclinando su cabeza con la trinidad en las manos hasta tocar el suelo con la frente. Hay varias de estas pequeñas moquetas en el tabernáculo y su función el lugar está bien fijada. Así, por ejemplo, los músicos de la banda de Daniel tienen la suya propia y lo mismo los sacerdotes del altar. Estas se usan para los momentos en que un arpista

³⁰³ No necesariamente son los mismos en los tres servicios de sábado y no siempre pueden ser siete, que vendría ser el *fullness* en el altar. Lo que sí es necesario para poder levantar el altar es un sacerdote líder; en tal caso, el resto podrían ser sacerdotes suplentes. El *fullness* en el altar son 5 *leading priests* y 2 *acting priest*. La distribución en el altar debe ser como sigue: los tres primeros sacerdotes empezando por la izquierda deben ser líderes, el cuarto es suplente, el quinto es líder, el sexto es suplente y el séptimo debe ser líder.

³⁰⁴ Eso quiere decir que cada *cheika* se ubica en el mismo orden en que están dispuestos los estandartes en el techo del tabernáculo, justo sobre el altar.

³⁰⁵ Ese es el nombre que recibe la posición lineal en que se ubican la banda de Daniel que, en realidad, puede estar conformada por más hermanos tanto para algunos servicios que se hace *offside altar* en celebraciones de amanecida—que se hacen por lo general, fuera de La Colina—como para el servicio en el tabernáculo. Las veces que participé de los servicios de sábado y, aun cuando había muchos hermanos congregados, nunca vi más de tres arpistas en la línea de fuego.

³⁰⁶ Esto es para preservar la pulcritud de las vestiduras blancas, pues el piso es de tierra.

³⁰⁷ Estos tapetes o alfombras se ubican cada uno en la última banca de la zona de varones y el última banca de la zona de mujeres.

va a ser relevado, en cuyo caso tiende su tapete, hace su *reverence* y sale de la cerca donde está la banda, y lo propio hace el músico que va a ingresar; y para aquellos en que un sacerdote del altar desea salir un momento³⁰⁸ fuera del tabernáculo. Por último, para salir del tabernáculo debe hacerse una reverencia también junto al guardia del Este.

El marco de referencia tiene tal precisión en la expectativa de cómo performa la *reverence* que una persona ajena o que esté poco dispuesta a seguirlo rápidamente caerá en evidencia. Sucedió en los últimos días de la Cumbre Global Rastafari que los ancianos *nyahbinghi* subieron al tabernáculo *boboshanti* como invitados para participar del servicio. Naturalmente, siendo antiguos *rastafaris* y viviendo desde siempre en Jamaica saben lo que es un servicio de sábado pero saber *encuadrar* correctamente no solo implica conocer lo que está pasando sino también cómo se interactúa y cómo el resto espera que se produzca la interacción en dicho marco. Uno de los ancianos hizo su *reverence* para ingresar por la puerta del Este y saludo reverencialmente a los sacerdotes y la congregación pero se negó a hacer la *reverence* en el suelo. Aquí empezó la yuxtaposición de marcos de la que habla Goffman. Podría haber aducido que su edad o su delicado estado de salud le complicaban hacer esa reverencia pero prefirió sostener que solo se arrodillaría ante SMI Haile Selasse I. Y así se manifestaron justamente las preocupaciones que los jóvenes sacerdotes *boboshanti* habían expresado días antes de que el asunto de la Cumbre comenzara. Luego, otro anciano *binghi* estaba ya ingresando por la puerta del Oeste, -lo cual está proscrito porque suele puede ingresar por la del Este— hasta que el bannerman, guardián de esa puerta, se dio cuenta justo en el momento preciso y le pidió, en un masticado inglés, que ingresase por la puerta del Este.

Efectivamente con estos ejemplos pueden evidenciarse algunas diferencias entre formas de ser *nyahbinghi* y formas de ser *boboshanti* pero lo que trato de resaltar no es eso. Lo que sucedió en el tabernáculo es lo mismo que sucedió en La Colina cuando la visitaron los hermanos del Ralak solo que esto último sucedió en un ámbito más público y con mayor densidad ritual y, por ende, existía la expectativa de un

³⁰⁸ Esto no se puede hacer en cualquier momento. En el sellado de himnos y en la recitación de los salmos no se puede ni ingresar ni salir.

performance más preciso. Recordemos que según Goffman (1986), el marco da orden no solo a la participación sino que sienta las bases para la manera adecuada y esperada de actuación en una situación dada. Al no reconocer completamente el marco, las expectativas de interacción no son las mismas³⁰⁹. En este punto, me parece elocuente convocar la idea de perspectivas recíprocas que Acevedo destaca de Goffman: “los miembros comparten los esquemas interpretativos (...) aceptados y aprobados como típicamente significativos para todos los miembros del grupo” (2011, p.191) Para que las expectativas de interacción del marco se cumplan, los participantes del evento deben compartir los mismos “objetos públicos de pensamiento”.

En cuanto al *Service* en sí mismo, su estructura es lo suficientemente sofisticada como para comprenderla en un puñado de participaciones. Más aún, finalmente, quienes conocen a fondo su forma y desarrollo son solo los sacerdotes. Delinearé aquí sus momentos centrales tratando más de su forma y contenido que de su secuencia.

Como todo servicio, el Sabatical también inicia³¹⁰ con el Credo recitado en inglés. Como es tradición durante este, los hombres deben tener las manos en la señal de la trinidad y las mujeres deben llevarse la mano al corazón. Pero hay momentos en que la posición de las manos y la kinesis del cuerpo cambian. Por ejemplo, durante el verso que reza “Ethiopia shall stretch forth her hands unto God” hasta algunos versos más adelante, el brazo derecho debe ser extendido hacia el Este, simbolizando que los hijos e hijas de Etiopía están precisamente extendiendo sus manos hacia Dios³¹¹. Este tipo de gestos del lenguaje corporal están normados en todos los momentos del servicio. Alguna vez me advirtieron que no tenía que estar tanto tiempo haciendo la señal de la trinidad con las manos, que para eso había su momento. Otras observé cómo había

³⁰⁹ Para ponerlo en contexto, baste decir como comentario que el ingreso al tabernáculo *nyahbinghi* no está tan ritualizado y que basta un acercamiento con manos limpias y corazón puro para poder entrar en el recinto y acercarse al altar que está en el centro. La forma de este tabernáculo es circular y los sacerdotes, hermanos y hermanas no ocupan posiciones distintas que marquen estatus o funciones distintas al interior.

³¹⁰ Previamente, el sacerdote líder ha anotado quiénes serán los sacerdotes que harán los servicios. Tradicionalmente, esto no pasa en el servicio sabatical nocturno, donde la elección de los sacerdotes en el altar es más libre. Cuando los sacerdotes han dispuesto sus ad minículos y se han acomodado en las posiciones adecuadas en la línea frente al altar, inicia el servicio.

³¹¹ Esta costumbre también existe entre los *nyahbinghi* solo que no es tan rigurosa en su cumplimiento.

momentos en que los hermanos debíamos aprestarnos a tomar el libro de coros, el de himnos o la Biblia y cuándo era momento de dejarlos³¹² sobre las bancas.

Luego del Credo, el servicio en el tabernáculo se articula en función de los salmos que ha escogido el sacerdote líder que lo encabeza. Entre esos siete salmos, hay razonamientos individuales de los *priests*, momentos de himnos, momentos de coros y cánticos de sellado. La alternancia de los cantos y las partes en que el sacerdote *imparte cultura*, sumado a la música con tambores, permiten que este servicio presente ciertas características que no tienen los otros que hemos visto –el *Salm Reading* y el *Roll Call*–.

- Leading Priest Morgan: ¡Man of Sorrow what a name! –dando la pauta del primer verso con su grito salmódico
- Coro congregacional: Man of sorrows ... what a name / Fort he Son of God who came / Ruined sinners to reclaim /
- Leading Priest Morgan: ¡Hallelujah, what a Savior!
- Coro congregacional: ¡Hallelujah what a savior!
- Leading Priest Morgan: ¡Bearing shame and scoffing rude!
- Coro congregacional: Bearing shame and scoffing rude / In my place condemned He stood / Sealed my pardon with His blood /
- Leading Priest Morgan: ¡Hallelujah, what a Savior!
- Coro congregacional: ¡Hallelujah! ¡What a savior! / ¡Hallalujah! ¡What a savior! –cantando a todo pulmón
- (...)
- Coro congregacional: Ah ah Selah inna Holy Mount Zion / Zion Zion I / ¡Holy Mount Zion! ¡Zion! Holy Mount Zion Zion I Inl Almighty God
- Leading Priest Morgan: Hallejuah what a savior, bearing shame and scoffing rude. In my place. Sealed my pardon with his blood ¡Hallelujah! ¡What a mighty savior! ¡Hallelujah what a savior! ¡Great God! ¡Selassie I! ¡Jah!
- Responsorio congregacional: ¡Rastafar I!

³¹² Desde la primera vez en el servicio, la sincronía en tomar uno de los libros o dejarlos sobre la banca para empezar a dar palmas me llamó la atención y me fue sugiriendo un disciplinamiento del cuerpo más allá de lo que había calculado.

- Leading Priest Morgan: Guilty vile and helpless we. ¡Spotless Lamb of God was he!a ¡Full atonement can it be! ¡Hallelujah, mighty savior! ¡Holy Emmanuel !!
- Responsorio congregacional: ¡Selassie !!
- Leading Priest Morgan: ¡Jah!
- Responsorio Cogregacional: ¡Rastafar !!

El servicio sabatical es de tal naturaleza que en él se condensa ritualmente el llamado “estilo gentil” o “elevado” al que alude Tambiah, el cual se convierte en una marca relevante cuando hablamos de ceremonias importantes. Así, la repetición de patrones, las inflexiones de voz, las combinaciones entre alabanza, canto y relatos de narrativas comunes no constituyen solamente un acto comunicativo con las características que hemos visto previamente sino que además tienen correspondencia con “the cycles of creations of the cosmic order” (Tambiah, 1981, p.137).

Para lograr esto, el lenguaje ritual del servicio de sábado debe articular una serie de sentimientos compartidos sobre la base de acciones rituales también conocidas y reconocidas. De hecho, la estructura organizada desde un patrón de recurrencias basado en el siete contribuye al cumplimiento cabal de las funciones lingüísticas rituales que he analizado en el *Roll Call* y en el *Salm Reading*, lo que en este caso lo que hemos signado como el retorno de las secuencias verbales recurrentes. Así, pues, el *Sabatical Service* condensa un lenguaje ritual actualizado en los servicios diarios y que, como ellos, conforma aquel tipo de ritual que Tambiah llama constitutivos. No obstante, este servicio semanal no solo es constitutivo en virtud de que forma un tipo de práctica nueva –una que uno recién conoce cuando accede al orden del Congreso Negro– sino que más importante aún *constituye* verdaderamente la comunidad emocional de la que habla Maffesoli al articular los sentimientos sociales.

- Priest Lion: My lord and Empress. Damos gracias por la paciente escucha. Este servicio continuará...
- Priest Rod: Emmanuel The Seven

- Responsorio: ¡Adonijah! ¡Rastafar !!
- Priest Rod: Tomo gran placer por continuar con la lectura del poderoso salmo del grandioso Rey David

Damos gracias, my Lord, por el esfuerzo de cada uno en este mañana, por hacerse presente en este servicio, my Lord, por todos los que han hecho posible esta antigua tradición del Sabbath. Damos gracias también por el Sabbath porque dice siete días trabajarás y harás tu obra, mas el séptimo será de descanso para ti, para tu hijo y para todos los que están dentro de tus puertas, de alguna manera. Damos gracias por el Sabbath y las bendiciones que trae. Dicen que guardar Sabbath es guardar la vida. Damos gracias, entonces, por los guardadores del Sabbath. Entonces, damos gracias por el descanso semanal. Damos gracias por retornar a este estado espiritual que nos recuerda de qué estamos hecho, cómo fuimos formados. ¡Holy Emmanuel !!

- Responsorio: ¡Selassie !!
- Priest Rod: ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar !!
- Priest Rod: Damos gracias, igualmente, my Lord por el profeta el sacerdote y el rey, ¿cierto? Siempre dando su guía y su enseñanza. Damos gracias, my Lord, también por la lectura sabatical en este día que nos recuerdan, ¿cierto? las bendiciones del Sabbath como guardarlo y mantenerlo santo. Dice que debemos guardarlo y mantener este día santo, dicen también que es un día igualmente de santa convocatoria. Damos gracias, myLord, también por los visitantes, por todos los miembros de lejos, de cerca que ayudan también a mantener el Sabbat santo. Bendita tradición de Israel, del pacto entre Inl y nuestro Dios de Israel. ¡Holy Emmanuel !!
- Responsorio: ¡Selassie !!

- Priest Rod: ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar I!
- Priest Rod: Damos gracias también por el *priest* que lleva este servicio, my Lord. Damos gracias por este orden de siete, orden de perfección porque dice lo que no habla un sacerdote, lo habla otro y así damos gracias por este orden de siete. Damos gracias por nuestros estandartes, poderosos estandartes del amor, estandartes que no han conocido derrota. Damos gracias por nuestro estandarte el rojo, negro y verde con sus correspondientes símbolos porque dice que sin esos símbolos estos estandartes no nos representan, entonces damos gracias por los símbolos que nos representan a InI como la casa *boboshanti*. Damos gracias también por la banda de Daniel número 1, hábiles artistas, my Lord, trayendo la música del 1-2, la música del sonido del tambor, la ancestral música con que nuestros padres, nuestros patriarcas, alababan a nuestro Dios de Israel. ¡King Selassie I! ¡Jah!
- Responsorio: ¡Rastafar I!
- Priest Rod: Damos gracias por el *nyabinghi* porque dice que el *nyahbinghi* nos llama desde hace mucho tiempo porque nos llama desde el latido del corazón, que está en cada uno de nosotros. Entonces, damos gracias por el poder del tambor *nyabinghi* que trae ese confort, que trae ese regocijo, my Lord, ese sonido de salvación que se expande como una vibración poderosa, my Lord. También, de la misma manera, my Lord, para cortar y limpiar con toda injusticia, con toda desigualdad. Dice que este era el canto de justicia de nuestros ancestros. Entonces, damos gracias porque cuando un hombre toca tambor es un hombre que está pidiendo justicia y que está alabando a su Dios. Damos gracia por Sadrack, Mesack y Abed Negro. Damos gracias por nuestras hermanas que se hacen presente. Y Damos gracias por la Mama Omega porque dice que, cuando una mujer de bien se levanta, Elizabeth cae (...)

Para la congregación de hermanos y hermanas no resulta necesariamente novedosa la *cultura* que imparte el sacerdote. Las más de las veces se trata de saberes compartidos, recapitulaciones de la doctrina, reforzamientos de eventos históricos conocidos³¹³, imprecaciones contra personajes del mundo blanco y fortalecimiento de figuras de la cultura y fe *rastafari*. Esta transmisión de un mensaje conocido por la congregación/audiencia es crucial para el fortalecimiento de la comunidad emocional. Al texto subyace una narrativa común sobre el papel de Israel y los africanos en la I-storia, la diabólica intervención de la monarquía inglesa en la esclavización, y el rol de la música ancestral africana como símbolo de resistencia colonial. Así, con todo sentido, el orden sabbatical expresado en la escuela de Jerusalén, es decir, en la enseñanza semanal sobre la fe y los preceptos, es el quid de la vida *boboshanti*, pues da forma y sustancia a la propia vida comunitaria en el presente y le confiere sentido y destino en el futuro.

- Priest Luis: My lord, blessed and love. Bendita congregación, pueden tomar asiento y así continuamos con la lectura del salmo del poderoso Rey David, no sin antes y como es tradición dar gracias y alabanza con un poco de cultura para alimentar a la nación, cierto, de alimento espiritual por la mañana. Damos gracias, ¿cierto? por este nuestro Congreso Internacional Etíope Africano, Iglesia de Salvación, que se levanta, ¿cierto? con nosotros, la gente, por sobre toda organización estatal, gubernamental, eclesiástica, parlamental, sabbatical, con nuestro líder Dios y Rey, el Más Recto y Honorable Charles Edward ¡King Emmanuel The Seven!
- Responsorio: ¡Adonijah God! ¡Jah Rastafar !!
- Priest Luis: Damos gracias, ¿cierto? y aunque suena un poco presumido que esta organización está sobre cualquier otra, pero es importante que eso no quede en palabras sino que se haga cumplimiento de esas palabras sino sería solo un documento nuestro *livity* (...) Damos gracias por este modo de

³¹³ Se entiende que también dependiendo de la ocasión y de la meditación del sacerdote esto puede cambiar. Algunos hermanos han recordado memorables razonamientos desde el altar dado por algunos sacerdotes.

funcionamiento que tenemos que es una forma de ir descubriendo cómo hacerlo, ¿cierto?, porque llevamos una poca experiencia, somos niños aún pero algo hemos caminado. Entonces, a través de ese camino hemos ido descubriendo qué cosas están bien, qué cosas están mal. Damos gracias por esa oportunidad que Negus nos da, ¿cierto?, de escogernos ¡King Emmanuel The Seven!

- Responsorio: ¡Adonijah God! ¡Jah Rastafar !!
- Priest Luis: El Cristo Negro nos enseña que esto no es por obra, sino que esto es por gracia; entonces, damos gracias porque nos llamó a nosotros los de otra raza, ¿cierto?, a través de la gracia. Eso quiere decir que nosotros alguna gracia le causamos a él para que nos haya escogido, ¿cierto? (...) Damos gracias también por Marcus Garvey que también habló de que nosotros no queremos molestar a nadie, solo queremos encontrar nuestro espacio en la Tierra, ese espacio en la tierra, ¿cierto?, Etiopía Monte de Zion para así cumplir historia y profecía (...)

En el discurrir de este último razonamiento del sacerdote, podemos advertir el fortalecimiento del discurso complejo que configura la etnicidad negra entre los miembros del EABIC en Chile. Me causó cierta impresión la idea de *la otra raza*, que no es aislada sino parte de una retórica más o menos instaurada. En el fragmento citado, el mestizaje pone en evidencia que la filiación a la negritud es más bien una afiliación ya no solo por vía de la ética sino por vía de la gracia, lo cual adhiere a la nación *rastafari* al destino del pueblo elegido, del pueblo de Israel³¹⁴. Sin embargo, esta

³¹⁴ Para el lector ajeno a la visión afrocéntrica de la historia bíblica, comprender que Israel y los africanos son un mismo pueblo puede resultar confusa o novedosa. Esta investigación ha hecho alusión a ella en varias ocasiones aunque no he explicado con detalle cómo se articula esta lectura histórica. De hecho, pueden existir muchos razonamientos personales al respecto entre diversos *rastafari*, algunos que pudiesen parecer incluso antitéticos entre ellos. Algunos fundamentan la cuestión más históricamente; otros, más bien, de manera bíblica. La particularidad del Congreso Negro es que su doctrina es visiblemente más unificada en boca de los hermanos y hermanas en este asunto y en otros. Respecto de este tema, me remito especialmente “Rastafari as an Afrocentrically Based Discourse and Spiritual Expression” De Barnett y Onuora, “From Garvey to Marley: Rastafari Theology” de Erskine y “Resistance, Essentialism, and Empowerment in Black Nationalist Discourse in the African Diaspora: A

aparente autoexclusión de la identidad negra es recobrada precisamente en a visión teleológica de Israel. La justificación responde en parte a una cierta lectura de la historia y, en parte, a una lectura profética; de ahí que se aluda permanentemente al cumplimiento de la “historia y profecía”. Sin duda, para comprender este tema a cabalidad debe conocerse medianamente la tradición hebrea etíope, y la historia y doctrina de la Iglesia de un pueblo africano que fue primero judío y después cristiano³¹⁵. Las raíces antiguas y modernas del movimiento *rastafari* se encuentran ahí. En este punto, me interesa sellar la reflexión con la idea de que la construcción de la identidad negra entre los *boboshanti* no está completamente zurcida sin añadirle, al componente ético y performativo, el bíblico, con su concomitante lectura histórico--profética .

Como se ve, en el servicio que ocurre en el marco del sábado se produce una confluencia socialmente esperada entre los actores, el ritual, la cosmología y los principios³¹⁶. En otras palabras, la misma secuencia del rito y su lógica representa

Comparison of the Back to Africa, Black Power, and Rastafari Movements” de Simboonath Singh. A estas alturas , confío en que quede más o menos claro que, dentro del entendimiento *rastafari* como conjunto, Israel es un pueblo negro, los patriarcas hebreos son por lo menos herederos de tradiciones africanas más antiguas; y, a fin de cuentas, este es el pueblo que también fue robado en la trata esclavista trasatlántica que inició en el s. XVI. La cuestión se ha complejizado en los últimos años con el advenimiento de una metaetnicidad negra bien comprensiva que rescata, y con mucho énfasis incluso, la africanidad de la civilización egipcia. He percibido que, en algún sentido, este rescate de la antigua cultura de Kemet tiene lógicos desencuentros con una narrativa que sitúa a los *rastafari* como continuidad del pueblo elegido israelita, que en el caso de *boboshanti* es muy enfática; no así en otros. Cuando he indagado sobre la opinión que merece el tema en el EABIC, algunos hermanos me han anticipado que los ancianos “le prenden fuego a Egipto”, porque es casa de esclavitud. El rescate panafricanista, en este caso específico, parece haber calado más en hermanos de orden *nyahbinghi* (entre *rastafaris* de inclinación “Doce Tribus de Israel” —una casa *rastafari* muy bíblica— he percibido más bien cierta reticencia a la llegada de estos nuevos discursos de rescate africanista). Es elocuente que la más reciente y autorizada versión del *Credo Nyahbinghi* llegada de Jamaica a Chile haya cambiado su primer verso. Antes: “Príncipes y princesas debemos salir de Egipto”; ahora: “Príncipes y princesas debemos salir de Babilonia”.

³¹⁵ Varios estudiosos sobre *rastafari* exploran medianamente el tema pero la lectura de rigor para el lego es el *Kebrá Nagast* (Gloria de los Reyes), un libro etíope del siglo 14 que compila textos muy antiguos, y que resume la tradición judeocristiana en Etiopía a través del linaje de sus monarcas.

³¹⁶ Al respecto, Tambiah advierte que “we should expect various ‘co-occurrence restrictions’ and ‘bound relations’ in the proceedings, precisely because on the one hand the

acciones sociales que, a su vez, representan relaciones cosmológicas. Estas se explicitan en la estructura ritual desde el patrón del siete hasta la meditada alternancia de las secciones del servicio.

Además, en el *Sabatical Service* se producen formas del performance y funciones del lenguaje rituales también nuevos. Hay momentos y elementos que conativamente aspiran a derribar Babilonia y se reproducen las intervenciones de los sacerdotes donde predomina la función poética y la función expresiva del lenguaje; entra en escena también la función metalingüística. Una de las formas paradigmáticas preferidas por los sacerdotes del altar empieza con la fórmula sintáctica del “Damos gracias”. Así, por ejemplo, un sacerdote puede iniciar su razonamiento³¹⁷ desde el altar como sigue:

Damos gracias por la vida, por haber vencido toda adversidad para estar aquí presentes a los pies de Negus en el Servicio Sabatical. Damos Gracias porque Él nos da la fortaleza para seguir en la batalla y cortar la cabeza al malvado³¹⁸. Damos gracias porque el hombre negro y la mujer negra, el hombre y la mujer de bien, se levanta en esta hora.

Aquí también se aprecia que los sacerdotes que dirigen el servicio, los actantes desde donde se emite el mensaje, se refieren constantemente a la actividad ritual en sí misma, a su relevancia en la vida de la congregación y a la importancia en su cumplimiento.

communication reflects and realizes cosmological and liturgical concepts and principles, and on the other hand that same communication is between persons in ‘status marked situations’ of authority (...) persons variously called priest, officiant, patient, communicant, addressor, and congregation (1981, p.139)

³¹⁷ Había previamente aludido a esta forma discursiva como una especie de sermón pero el nombre que le dan los *bobo* es el del “razonamiento” del sacerdote o también “cuando el *priest da la cultura*”. Igual, aunque una analogía ilustrativa, la forma del sermón es diferente porque, en el contexto del servicio, pese a que sí se expone un razonamiento personal en base a una doctrina, fundamentalmente este discurso sacerdotal no solo consolida saberes compartidos por la congregación sino que además puede ser enriquecido por meditaciones propias y personales. Aquí subyace la idea común entre los *rastafari* de que el razonamiento individual y la propia voz de la conciencia y el corazón del hombre y la mujer de bien tienen gran valía porque en cada Yo reside la divinidad.

³¹⁸ Cada que, en su razonamiento, el sacerdote imprecia al mundo blanco suele agitar la *cheika* en su mano.

Mediante este uso metalingüístico del lenguaje ritual se está consolidando discursivamente un *ethos* que tiene como protagonistas al hombre y la mujer negros. Ahora veremos que estos valores, principios y verdades compartidas son también reforzados no solo desde el plano de lo verbal pero antes de ello veamos cómo opera performativamente esta autoreferencia al ritual mismo.

Previamente, para los dos servicios diarios, había recurrido a la concepción performática del ritual en dos sentidos: aquel en que decir algo equivale a una acción, como cuando se conjura a Babilonia; y aquel en que los actores durante el performance funcionan como índices y como pacientes de esos índices, como cuando el sacerdote hace retumbar el Bajo y la vibración de la percusión corta lo malo sobre la faz de la Tierra a la vez que limpia y purifica a los participantes del ritual. En el servicio sabatical opera también lo que Tambiah (1981) llama “performance escénico”, aquel que usa múltiples medios a través de los cuales los participantes experimentan el evento intensamente.

Desde esta perspectiva, puede decirse que los sacerdotes performan desde el altar un intenso ritual frente a la congregación de hermanos y hermanas. De hecho, la posición casi escénica del altar bajo la sombra de los siete estandartes confiere al conjunto los atributos de una puesta. Claro está, los sacerdotes están cumpliendo sobre el altar precisamente su rol social como sacerdotes, lo cual es una cualidad del orden ceremonial, como hemos visto. También los profetas y emperatrices desempeñan su rol como parte de la congregación cantando y atendiendo, respondiendo con las palabras y el cuerpo. Es decir, los sacerdotes no están presentando un espectáculo para el resto de la hermandad; están viviendo con ellos el servicio solo que su posición escenificada guía la forma en que, por virtud, debe llevar el hombre –y por extensión– la mujer de bien en la celebración. De hecho, uno de los sacerdotes líderes utilizó el símil del director de orquesta para explicar la *función* del sacerdote en el altar. Este papel musical escenificado es más elocuente si atendemos a la dimensión sonoro-musical del servicio sabatical.

Para seguir con el altar, los sacerdotes baten en determinados momentos sus *cheikas*, objetos que tienen una relación de índices sobre los impíos. El entendimiento es que las *cheikas* son como la varita del maestro de ceremonias o director de orquesta y con

ella transmite el correcto pulso que lleva el canto. Pero además este instrumento³¹⁹ simboliza la ira de Dios sobre los malvados, vale decir que, cuando se blande cual espada musical, el sonido de las semillas de la *cheika* ataca la impureza y destrucción de Babilonia. En virtud de ello, este instrumento es concebido como un adminiculo sacerdotal que representa el nuevo cáliz, el cual simboliza, a su vez, el nuevo pacto dejado por Cristo Negro a los hombres y mujeres de bien. Desde un punto de vista actancial, Dios-destinador le confiere el poder de su ira-*cheika* al sacerdote-sujeto para enviársela con juicio feroz al malvado-destinatario.

Ya hemos visto cómo la música a través del canto, la salmodia y las palmas son protagonistas en los servicios diarios. En el de sábado, aparecen también con igual fuerza aunque en una sintaxis ritual diferente y ciertamente más compleja por su distribución en mayor número y más prolongados segmentos del rito y por la emisión, por momentos simultánea, del actante-sujeto-sacerdote. Cuando toca *dar la cultura* a la congregación, los sacerdotes del altar intervienen uno a la vez. En esos pasajes en que domina la palabra por sobre lo musical –lo cual no quiere decir que no hay efectos prosódicos, juegos de entonación y vocalización, etc.– predomina el lenguaje discursivo³²⁰.

- Leading Priest Morgan: Holy Emmanuel I Selassie I
- Responsorio: ¡Jah Rastafar I!

³¹⁹ Que entre los *rastafaris* se destaca siempre como de raigambre africana

³²⁰ Es interesante observar paralelos y diferencias entre prácticas y conceptos en torno a la palabra y el sonido entre lo *nyahbinghi* y *boboshanti*, de un lado, porque esclarecen los discursos y la retórica de los sujetos de análisis y, de otro, porque revela implícitas categorías de aprehensión más como etnógrafo. Aunque con elementos poéticos y emotivos –hablando en términos de funciones del lenguaje– las ceremonias *boboshanti* tienen momentos donde hay casi una hegemonía del discurso hablado y otros en que el mensaje se transmite a través de la melodía y armonía de los cantos. En la ceremonia *nyahbinghi* –en singular, porque hay una sola– todo gira en torno al sonido del tambor y los cantos. Por eso, en *nyahbinghi* se ha desarrollado un concepto de connotaciones rastológicas –así suele denominarse a la teología *rastafari*– conocido como la *palabra-sonido* que trata de evidenciar la unidad indesligable que constituyen el discurso y la cadena fónico-melódica que es su necesario canal de transmisión. La *palabra-sonido* tiene un poder destructor para los *downpressors* y demiúrgico para quienes buscan la justicia con manos limpias y corazón puro. La profundización en este concepto ha llevado al entendimiento que lo que llamamos creación ha surgido por acción y efecto de la *palabra-sonido* de Dios, como cuando decimos “En el Principio solo estaba la *palabra-sonido* y la *palabra-sonido* se hizo carne, y habitó entre nosotros”

- Leading Priest Morgan: Every tongue confess and proclame Jah Rastafar! is King of Creation ova sky an sea. Who born in Addis ababa, Ehtiopia am become, yo know, wascrown King of Kings and Lord of Lords. ¡Emperor Haile Selassie !!
- Responsorio: ¡Jah Rastafar !!
- Leading Priest Morgan: So I give thanks greatly fi di salvation that cova up di earth (...) The creator dont mek violence or war, yo know, but now you se all evil device all ova di earth. The man mek inventions, but invention is a ever lasting thing, yo know. We give thanks for the creation, creation is a everlasting thing, yo know ¡Holy emmanuel !! ¡Selassie !!
- Responsorio: ¡Jah Rastafar !!
- Leading Priest Morgan: Sabbath is life. Di Sabbat is life onto us. Yo keep sabbat and yo have life abundantly, a life of all life, yo know. Inl give thanks fi the Black Christ who brings Salvation to Inl, you know. Inl give thabks for the Holy Sabbat. The man violates dis day and take the Sabbat a comercial day, a gammbling day, a sportin day, yo know, and mek dis all kind of things, but this day is a day of reverence, a holy day, of holy commnucation with God. We show respect to our creator by keeping dis day, by worshipping up him upon dis day, yo know ¡Holy Emmanuel I Selassie!
- Responsorio: ¡l Jah Rastafar! I
- Leading Priest Morgan: So Inl give thanks fi God in three person. Blessed Trinity, all powers. Inl say the Father, the Son and the Holy One, three spirits who neva disagree (...) We give thaks fi Marcus Mosiah Garvey, see, John baptist savior, who come up to di earth. He uplift people, inspire people, not only black people, but all people ova di world. South America the man go. The man even stablished a Liberty Hall in Costa Rica and Panama. The man ever continually, u know. He call people to educate and he enlighten the people. He uplift and edify people. So Inl give thanks fi Marcus Mosiah Garvey that say Africa for the africans...

En el tiempo que estuve en el EABIC y asistí a los servicios de sábado, la predominancia del lenguaje discursivo es particularmente interesante en los momentos en que los

ancianos sacerdotes de Jamaica *dan cultura*. En el servicio sabatical, como en los otros de la semana, algunos sacerdotes jóvenes prefieren leer los salmos en inglés pero en el momento de impartir cultura solo oí a los *elders* en inglés. He explicado previamente que no son muchos los hermanos y hermanas que *controlan* inglés en el Congreso en Chile y me llamó la atención escuchar a los sacerdotes hablar a sus anchas en su lengua materna. De hecho, sucedió una vez que el Priest Lion de Chile fungió de intérprete en un servicio matutino, pero prontamente esta función de traducir se dejó de lado. Desconozco si hubo una meditación consensuada al respecto pero no deja de llamar la atención el hecho en virtud de que había una audiencia que pese a que entendía poco del contenido del excursu sacerdotal predecía perfectamente las partes del ritual e interactuaba responsorialmente sin problemas.

Aquí entreveo dos razones. La primera es pragmática. La expectativa de viajar en el corto o mediano plazo al *Camp* en Jamaica es latente y el oír *la cultura* en inglés es parte del entrenamiento necesario. La segunda tiene que ver con la relevancia de los elementos prosódicos y paralingüísticos de los servicios. El significado no reside únicamente en el discurso; también vive en la musicalidad de las palabras, en la potencia sonora de las exclamaciones, en los golpes lingüísticos sincopados que traen los sacerdotes³²¹.

Así, en los momentos de cantos, el mensaje de los coros e himnos actúan de consuno con el sonido de las *cheikas* y tambores. En ese orden musical, los tambores³²²

³²¹ La estilística moderna del verso reflexiona también sobre el significado que poseen no solo las palabras sino también las pausas y acentos. Véase al respecto el trabajo de Oldrich Belic sobre verso español y verso europeo.

³²² De acuerdo con los bobos el tambor y el *cheika* no solo son los instrumentos primordiales del ser humano original africano sino que son los instrumentos musicales propios de la gente negra. Por eso, volver al orden del 1-2 (haz bien) del tambor significa volver a la ancestralidad africana primigenia y al correcto orden sonoro de la creación. El canto y el tambor son una realidad sonora material tan poderosa que lo que sentencian los tambores ha de cumplirse y participar de otro tipo de sonoridad o involucrarse en otros géneros musicales llevará no solo a convertir la música en consumo sino a la propia muerte. Desde el discurso oficial sobre la música entre los boboshanti es común escuchar sentencias como “el reggae es muerte”. Este tipo de expresiones y el asunto de la exclusividad con la música nyahbinghi han contribuido a la construcción de la imagen radicalizada de los boboshantis como rastas fundamentalistas y confinados en su solipsismo discursivo. Esto es cierto desde los principios. En la práctica, la relación de los bobos con formas musicales comerciales no siempre es tan rígida. Las reporteras inglesas que viajaron al Congreso en Jamaica dan cuenta de la crítica a géneros como el reggae por parte de la oficialidad boboshanti a la vez que de sus negociaciones

cumplen un papel fundamental en la tarea de cortar y limpiar sobre la faz de la Tierra. Aquí hay varios conceptos, valores y principios compartidos por varias órdenes *rastafari* y apuntaré las diferencias cuando se trate de una práctica o concepto particular a *boboshanti* aunque la *visión* no varía mucho de orden a orden en este caso. Para que entre en acción la banda de Daniel³²³, esta se dispone en línea de fuego³²⁴. Los tambores también se llaman tambores *nyahbinghi* y deben ser siempre una trinidad como mínimo. Desde los principios del movimiento *rastafari* se han fijado los nombres y funciones del tambor³²⁵. El más grande y de doble membrana es el bajo,

pragmáticas: “Inside the Bobo camp the official line on reggae and dancehall is that it is heathen music and its artists – including the growing crop of Boboshanti artists that have popularised the movement and the great Bob Marley himself – are ‘heathens’ along with it. A passing apostle hears our conversation and launches into a ‘fire and brimstone’ tirade about supposed Bobo artists like Sizzla that sing about being “under gal” yet wear the turban. Radcliffe and his friends agree with the apostle, although when he leaves confess to liking a lot of Sizzla’s early, more political songs and the work of Bobo artists like Jah Mason and Ras Shiloh. ‘It’s not part of camp life but if it gives a positive message to society and help calm down the youth, I’m all for it,’ says Radcliffe (*Huckmagazine* 2017). Yo mismo he conocido a hermanos *boboshanti* no tan estrictos con eso, e incluso livicados uno que otro a la música comercial, aunque enfatizan en todo tiempo que eso no es parte de la vida en el Congreso. La crítica proselitista del reggae se debe en parte a que los bobos consideran los efectos perjudiciales que sobre la imagen de los *rastafari* ha tenido este género musical. Priest Radcliffe del Congreso Negro en Jamaica opina que “Bob Marley say ‘one love’, and everyone think Rasta about one love when it’s not. It’s about discipline, tradition, righteousness and empowerment” (*Huckmagazine* 2017)

³²³ Este es el nombre que solo entre los *bobo* reciben los arpistas o tocadores de tambor.

³²⁴ Tal es el nombre de la posición lineal en que se ubican los arpistas y hay también una distribución ritual que debe seguir unos principios para poder ubicar a más arpistas a un extremo u otro de la línea. En principio son tres los tocadores, pero si quieren ser más deben subir hasta 5 que deben ir instalándose en la fila siempre por el lado norte. Esos dos tambores adicionales deben ser un funde y un repetidor. Se puede seguir aumentando tocadores en la línea pero tienen que ser siete. Con respecto a los cinco anteriores, las dos nuevas incorporaciones se van ubicando siempre siguiendo los principios e ingresan a la banda con un bajo y un repetidor. Pueden ir subiendo luego de siete a nueve, de nueve a 13 hasta 21. Este número tampoco es gratuito. Se refiere a unas declaraciones de Marcus Garvey sobre la necesidad de tener tantos barcos como fuese necesario para la repatriación de todos los africanos en la diáspora: “hasta 21 millas de barco trasatlánticos si es necesario”. Para conversar la armonía hay reglas también sobre cómo tocar los agudos y graves cuando hay varios tambores repetidores. En tales caso algunos hermanos que repiten tocan *fingers* (solamente el borde agudo del tambor con las yemas de los dedos) y otros tocan *slapping* (con la palma de la mano sobre el cuero del tambor)

³²⁵ La mayoría de autores, *rastafaris* y no *rastafaris*, se remiten hasta la figura de un anciano conocido como Pa’ Ashanti, quien habría sido uno de los que convirtió el toque buru y kumina de tambores africanos que había en la isla en la forma actual en que se toca música *nyahbinghi*. A él también se suelen atribuir los razonamientos elementales sobre las funciones que cumple cada tipo de tambor. La idea de que fue este anciano uno de los que ordeno la trinidad de tambores es común entre algunos *rastafaris nyahbinghi* mayores. Homiak (1990)

también conocido como *thunder* o a veces como *Pope smasher*. El entendimiento es que este tambor representa el sonido de la respiración. Los otros dos son prácticamente iguales en forma aunque a veces varían en las dimensiones. El de tronco más grueso suele ser el *funde* y representa el sonido del corazón³²⁶. El que se prefiere de tronco más angosto se conoce como *kete* o *akete*, también se le llama repetidor. Se dice que este sonido sincopado representa el sonido de la propia meditación del tocador. La trinidad de tambores se activa para “cantar abajo Babylon” -*chant down Babylon*- y se le atribuyen facultades distintas en esta tarea. Así, el bajo *apalea* a los malvados, empezando por el papa romano; el repetidor, los requiebra con su sonido acompasado; y el bajo los desvanece con su vibración mística en el pulso del 1-2³²⁷.

Así concebidos, en el lenguaje de los tambores predomina una función conativa, destinada a derribar los muros de Babilonia y, con el de los cantos, el mensaje con expresiones emotivas y poéticas se incrementa el poder purificador y sanador sobre el mundo³²⁸. Deseo enfatizar la retórica de la repetición ya no solo en la sintaxis del lenguaje ritual a nivel discursivo sino ahora en la estructura sintagmático-sonora de los tambores en acción. La repetición es el patrón esencial del ritmo. El funde lleva el pulso al ritmo del 1,2 y detrás de este se encuentra un compás mayor formado por las pulsaciones del bajo. Entre uno y otro golpe del bajo hay un par de 1-2 del funde. El repetidor entra libremente en el compás pero en armonía con el ritmo de las pulsaciones del funde y el bajo.

He recurrido previamente a la analogía con el mantra cuando analizaba las elocuciones y salmodias de los participantes de los otros servicios. En el servicio de sábado, donde se tocan los tambores *nyahbinghi*, a los cánticos de estrofas repetidas y las palmas se suma la percusión armónica de los tambores que también funciona, desde mi

también atribuye el forjamiento de la tradición musical de los tambores *nyahbinghi* al conocido percusionista jamaicano Count Ossie.

³²⁶ En la tradición oral *rastafari*, suele decirse que este es el sonido primordial, el 1-2 del corazón, fuerza creadora de la vida y primer sonido que escuchó el primer hombre.

³²⁷ Binghi Nicolás Pozo sostiene que “el tambor *nyahbinghi* y el canto, a través de su propia mística y poder, es parte constitutiva de la fe y cultura Rastafar!” (2017, p. 262)

³²⁸ Según el anciano *nyahbinghi* Bongo Shephan, “Espiritualmente, si tú estás viviendo limpio y haces las cosas elevadas y correctas, tú puedes enviar mensajes a través de esos tambores y eso tienen un efecto hacia las personas y naciones (citado por Pozo, 2017, p.250)

razonacierto, aunque desde una tradición cultural africana, como los mantras que sanan y limpian el espíritu³²⁹.

En efecto, sensorialmente, los cantos y la música de tambores en el servicio contribuyen a movilizar fibras sensibles en los participantes. Luego de meses de terminado el campo, aún recuerdo con nitidez himnos y coros que he escuchado solo una o dos veces³³⁰. Hablamos de un mensaje de palabra y de sonido que no trasciende el placer del espectáculo porque involucra activamente a quienes lo viven tanto por la dimensión musical como por la discursiva³³¹. Mi impresión es que en el lenguaje de la música y cantos *nyahbinghi*, que controlamos quienes compartimos una competencia lingüística al interior de su marco³³², actúa a nivel fonológico, léxico, sintáctico y semántico. En un plano, los requiebres prosódicos en la entonación verbal –las escansiones, el acento de intensidad, las vocalizaciones– aunados a los requiebres del repetidor permiten un goce estético a nivel de los sonidos. En otro, el saber compartido de términos castellanos e ingleses, con sus apócope y aféresis, contribuye a generar emociones comunes. En el componente sintáctico, la estructura de las

³²⁹ Pienso que a algo de esto se refiere el sacerdote *nyahbinghi* Ras Don Judá cuando alude a la idea tradicional de que el *nyahbinghi* purifica: “a través de cantar y danzar con todo el corazón ocupando todas las fuerzas, YoyYo se perfecciona y redime. Así como cada sufrimiento se convierte en mérito para YoyYo cuando vamos al Nyahbinghi, porque entramos de una manera al Tabernáculo y salimos mejore y aliviados habiendo pasado por el místico Fuego purificador” (citado por Pozo, 2017, p. 264).

³³⁰ Existe de hecho una concepción mística del sonido del tambor también entre los *boboshanti*. El sacerdote Rino justamente atribuye a mi recuerdo nostálgico de esos cantos al hecho de que son melodías ancestrales que los espíritus antiguos conocen desde siempre y que solo las estamos volviendo a recordar. El concepto de los espíritus antiguos es compartido por los *nyahbinghi* solo que parece ser que entre los *bobo* está más codificado y he oído razonamientos incluso numerológicos al respecto.

³³¹ Pese a que hay diferencias en la percusión, considero pertinente lo que al respecto razona Binghi Nicolás Pozo sobre la música *nyahbinghi* por tratarse de una tradición que surge de la misma raíz musical y discursiva: “El tambor trae consigo así, una filosofía. Otra vez, acá ocurre un quiebre con la episteme occidental, ya que el tambor no es visto como un objeto al que se puede conocer, sino que es algo que debe sentirse, y en esta línea se relacionan a través de la música ceremonial Rastafarl, conceptos como el YoyYo, la negritud, el tambor, y el poder de la hermandad” (2017, p. 247).

³³² A propósito de concepto de marco, yo prefiero hablar, para este caso en que como etnógrafo y persona estaba inmerso, de intersección de marcos y no de yuxtaposición como dice Goffman: más como un diagrama de Venn que como capas superpuestas. Esto debido a que yo comprendía medianamente el marco primario ya dado por los actores en el ritual, y cuando empezaba la música *nyahbinghi* aplicaba mi propio marco, no sobre el ya dado por los sujetos, sino en negociación simbólica con este. El marco que estaba funcionando para mí y para los otros, uno en que yo podía participar casi tanto como ellos, era esa intersección.

sentencias, imprecaciones, alabanzas y demandas está nutrida por saberes habituales de la retórica bíblica. A nivel semántico, entonces, esas oraciones con melodía nos hablan de una cierta narrativa en común, nos zurcen en un tejido de significados compartidos que comprometen nuestras propias identidades. Sobre esto último, las ideas de Firth (1996) me parecen representativas:

The linking concept here is narrativ –structured time, temporal space: if narratives gives the fine arts their dynamism, it gives the performing arts their structure. Musical pleasure is also a narrative pleasure” (p.117)

Esta narrativa comunitaria para participar plenamente –es decir, con comprensión cabal del frame– de los cantos *nyahbinghi* es el catalizador para forjar la comunidad emocional durante el servicio. Y, desde la noción de que el servicio de sábado es acaso el evento más gravitante en la vida *boboshanti*, podemos afirmar que ese es un momento central para la cohesión social. En torno a él se agrupa, discursiva y musicalmente, el banco simbólico de referentes sobre Etiopía, el despojo y esclavización en la diáspora, la Israel Negra, las Revelaciones, las profecías cumplidas, las profecías por cumplirse. Es decir, confluyen los sentimientos necesarios para afianzar los vínculos sociales y espirituales de un grupo humano que, en mucho, refuerza su cohesión social por conformar una comunidad de emociones compartidas. El vínculo aquí, sin embargo, es más intenso porque esta comunidad dista de ser una tribu urbana que se encuentra para ciertas prácticas y eventos solamente y está lejos de esas comunidades emocionales que se forman alrededor de una situación estética común y luego se desintegran para volver a sus usos cotidianos³³³.

³³³ Aunque teóricamente sea una propuesta temeraria, quizá sean estas razones por la cuales estamos ante un grupo que más que comunidad emocional comparte un tipo de prácticas, saberes y un *habitus* que –a sabiendas de que la cultura no es una entidad discreta– puede designarse como *una* cultura. De cierto, esta afirmación merece muchos matices que no alcanzan a exponerse marginalmente que van más allá del debate de si es posible hablar de cultura como sustantivo. Dejaré la idea aquí de que el Congreso Negro de Valparaíso es un grupo humano con una forma de hablar y comunicarse en sentido amplio, en cierta medida, distinta de la variedad del castellano chileno y peruano; con una praxis espiritual bien particular; unos hábitos dietéticos bien específicos; unas prácticas de vestido determinadas; un desenvolvimiento paralingüístico y kinésico especial; y una estructura social y organizativa con reglas y principios independientes.

Es necesario un goce estético que debe entenderse de modo más holístico de lo que convencionalmente se interpreta. Simon Frith (1996) arguye que la idea de entender el arte solo intelectualmente supone un cierto acercamiento solamente y que hay distintas maneras de *enmarcar* la experiencia estética. Así, de modo más integral, el goce estético de la música debe comprenderse también como una “narrativa del placer”: “This is the reason why popular music must be understood not to represent values but to embody them” (Frith, 1996, p.117.)

Resulta interesante que Frith sostenga que la música también se corporaliza. Visto esto desde las perspectivas del performance y la sensorialidad, podemos afirmar que ello sucede en los servicios *boboshanti*³³⁴. En esa línea, me parece aún más sugerente su idea de los *performing texts*, vale decir que, musicalmente, con el cuerpo también se hace el significado. Lo que es más, y termina siendo muy pertinente en este caso, Frith asegura que si la identidad es, en realidad, un *hacerse* más que un estado, pienso que es lícito interpretar la identidad *boboshanti* como una que está en continua construcción desde y con el servicio de sábado, ritual con el que se fortifican y edifican hermanos y hermanas como colectivo humano³³⁵:

What I want to suggest, in other words, is not that social groups agree on values which are then expressed in their cultural activities (...) but that they only get to know themselves as groups (...) through cultural activity, through aesthetic judgment” (Frith, 1996, p.11)

Ahora bien, con todo, debo reconocer que aun compartiendo emocionalmente el servicio en varios momentos no sentí que logré sensorialmente amalgamarme tanto como hubiese querido. Más allá de la preocupación permanente por el quehacer etnográfico en el campo, a nivel discursivo, el banco simbólico que compartimos todos

³³⁴ He visto danza también pero una moderada, una danza que me ha parecido más un acompañamiento que un evento autónomo del cuerpo. A través de videos en servicios boboshanti en otros lugares fuera de Chile sí he visto movimientos corporales más vinculados decididamente con el baile. Durante el tiempo que estuve nunca logré ver eso.

³³⁵ Algo de esto también se comprende desde una visión más nyahbinghi a partir de lo que propone Binghi Nicolás Pozo. Con acierto, él trae a colación la crítica cartesiana hecha por Leopold Sédar Senghor: ‘Yo pienso, luego existo, escribía Descartes (...) El Negro africano podría decir: ‘Yo siento al Otro, yo danzo con el Otro, luego yo existo’” (citado en Pozo, 2017, 246).

los *rastafaris* me ha permitido participar con gozo y atención de todos los momentos del *Service*. Más aún, esa construcción de la metaetnicidad negra a la que me he referido varias veces es un ejercicio del que participo también en gran medida. Me refiero a la experiencia de la forma ritual. Aunque en lo que he leído sobre antropología de los sentidos, los autores no profundizan tanto en el tema, la experiencia en el campo, me ha llevado a pensar que existen niveles del *embodiement*

Naturalmente, mi estancia fue corta y eso tiene injerencia. No obstante, haciendo un ejercicio reflexivo, como *nyahbinghi* hay esquemas paradigmáticos que fungen también de expectativas rituales de lo que es y se hace en una ceremonia *rastafari*. Acostumbrado a un tipo de pulsación distinta³³⁶ en el funde y en el repetidor, y a largas jornadas ininterrumpidas de cantos, por algunos minutos, me sentía desligado del marco y, cuando tomaba conciencia, trataba de reinsertarme nuevamente. Es una experiencia difícil de describir porque actúan en ella distintas variables. No era tanto el desconocimiento de los cantos –pues podía suplirlo con cierta facilidad siguiendo el libro de coros o el himnario, y la repetición también ayudaba– sino tal vez más los momentos en que se detenía la música y empezaba el razonamiento del sacerdote, en los cuales me sentía más dispuesto a entender intelectivamente el discurso y tenía que desactivar las emociones que habían comenzado a forjarse en el canto³³⁷; volver a

³³⁶ Igual en 1-2 pero con pausa y acento diferente. Me ha parecido también que esta diferencia entre el momento de la pausa y el pulso forman un compás diferente entre el toque del tambor en *nyahbinghi* y en *boboshanti*. El acompañamiento de las palmas también es diferente justamente por el ritmo marcado por el tambor. Tradicionalmente, entre los *nyahbinghi* no es tan común seguir permanentemente el *chant* con las palmas. Por lo demás, a nivel de la lírica, entre los *nyahbinghi* de lengua hispana no se suele cantar en inglés sino que se traduce siempre el *chant* antes de cantarlo. He sabido que la tradición de traducir el *chant* también existe en el EABIC. Casualmente, tuve ocasión de asistir también a ello en la sala del Congreso y, alguna vez, un hermano me pidió espontáneamente que le *diese la fuerza* con la traducción de un coro en *inglés*. En cuanto a cánticos, he reconocido –contando mi participación en el campo, por videos de *Youtube*, y revisando el himnario del EABIC– que hay al menos una decena de *chants* que tenemos en común y presumo que deben ser muchos más, aunque la tradición musical particular ha ido implementando diferencias sobre todo a nivel léxico.

³³⁷ Entre los *rastafaris nyahbinghi*, un *chant* puede durar largos minutos y se suele cantar muchos sin interrupciones desde el anochecer de un día hasta el alba del otro. En realidad, con interrupciones diurnas, y si hay tocadores capacitados, una celebración *nyahbinghi* en *fullness* puede durar siete días seguidos.

conectarme con ellas solo por una distinta disposición del cuerpo o por tomar un libro con las manos no me era siempre suficiente.

Sucede en la única ceremonia *nyahbinghi* –que llamamos a secas *nyahbinghi* o celebración *nyahbinghi* para desambiguar– que los sacerdotes no tienen una ubicación espacial específica aunque al inicio suelen estar más cerca del altar para dar inicio a la celebración. Están en medio de la congregación de hermanos y hermanas. El principio es que la única jerarquía es el de la presencia de Sus Majestades Imperiales Haile Selassie I y Menen Asfaw simbolizada en el I-ltar. Los sacerdotes tradicionalmente razonan al abrir y al sellar la celebración con siete razonamientos y siete salmos. No hay meditaciones, *dar cultura*, o leer la I-blia en medio de la celebración. Por eso, se suele decir que *nyahbinghi no para* o *nyahbinghi nunca se irá*. Naturalmente, hay exaltaciones todo el tiempo. Son espontáneas y las pueden hacer hermanas y hermanos. Incluso, hay gritos onomatopéyicos a semejanza de gritos guerreros africanos. Como mencionaba anteriormente, desde términos antropológicos, podríamos semejar la celebración *nyahbinghi* más al trance y el *Service boboshanti* más al culto eclesiástico. Desde ese paradigma, no tenía la costumbre de escuchar o de leer durante el retumbar de los tambores y, en esa medida, mi *embodiment* del servicio estaba tamizada por esa forma previa de ritual.

Además, el servicio se lleva alternadamente de pie o sentado –cuando lo dispone el sacerdote– y yo estoy habituado a participar de un marco musical semejante, sí, pero en el cual sus participantes se movilizan más histriónicamente alrededor de un recinto circular³³⁸. También podría atribuir esta dificultad eventual a la falta de costumbre al ayuno. La distancia ente una comida y otra que se vive en el sábado me demandó un esfuerzo sobre todo en mis primeros servicios en el tabernáculo: los servicios pueden

³³⁸ Quiero decir que estos razonamientos me interpelaban intensamente, no porque cuestionasen mi identidad sino porque evidenciaban, dentro de las prácticas comunes, diferencias en el lenguaje del ritual musical *nyahbinghi* que sentía insalvables. Estas ideas me han llevado a pensar que si podemos disfrutar como *rastafaris* del mismo marco musical es porque compartimos el mismo lenguaje ritual; sin embargo, en los mismos términos lingüísticos me inclino a pensar que entre *boboshantis* y *nyahbinghis* se manejan distintas variedades lingüístico-rituales lo suficientemente marcadas como para tener divergencias entre la sintaxis ritual y su performance, como para que esos dos tipos de hablante a la vez que reconozcan sus grandes similitudes, también se den cuenta de sus diferencias.

durar entre dos y tres horas³³⁹. Para cerrar esta reflexión, llamo la atención sobre un pequeño cartel colgado en la pequeña empalizada donde se ubican los arpistas: "Welcome to Jerusalem School Room". Para interpretar a cabalidad el marco del servicio de sábado, lo que equivale a decir también disfrutar plenamente de la interacción, uno debe iniciarse en el orden y llevar su *livity*. Eso no puede alcanzarse solo con unos días o semanas.

Asimismo, pienso que debo comprender esta distancia intermitente no como de una naturaleza necesariamente consciente. Es decir, el paradigma de una celebración *rastafari* que yo tenía como *frame* no solo podía interferir con mi procesamiento cognitivo de la experiencia ritual. Los *nyahbinghi* solemos decir que el elevar *I-ses* con los tambores implica sentir plenamente, vivirlo con los sentidos. Así, por ejemplo, las diferentes expectativas en torno al toque del tambor son menos intelectivas que la espera corporal de un júbilo ritual. El paradigma ceremonial es sobre todo sensorial. La celebración *nyahbinghi* interpela los sentidos con una intención más extática. Hay en el tabernáculo *nyahbinghi* un paisaje sensorial más intenso para los actores del rito: la música de tambores y los cánticos nunca se detienen sino que van *in crescendo* y el incensario de rigor en el interior sumado al olor a leña del fuego³⁴⁰ ceremonial, el *Fyah Key*³⁴¹ condensan una vivencia ritual que construye un *frame*. Desde esta perspectiva

³³⁹ Otra de las situaciones particulares desde el punto de vista de mi participación como etnógrafo fue el registro. El de audio era más sencillo porque varios hermanos colocaban sus celulares en una función de grabadora sobre un alto alféizar cercano al altar pero por fuera del tabernáculo. Filmar resultó complicado. Había que pedirle permiso a los siete sacerdotes del altar y primero debía descubrir quiénes iban a ser estos. Sucedió que algunos meditaban que sí podía; otros, en qué momento sí y en qué momento no; y otros que mejor filmase solo afuera. Nunca obtuve un consenso para poder llevar a cabo esa labor y no me parecía estar interrumpiendo a los sacerdotes para insistir en ello. Afortunadamente, algunas veces, uno que otro sacerdote de los que estaban sentados entre la congregación decidieron filmar, y más tarde pude acceder a esas grabaciones. Este material me parece muy valioso porque también brinda información sobre qué espacios, personas y objetos enfatizan los sujetos mismos en su registro.

³⁴⁰ Está en los principios del EABIC extinguir todo fuego durante el Sabbath.

³⁴¹ Binghi Nicolás resume la función del *Fyah Key* entre los *nyahbinghi*: "La ceremonia [la *nyahbinghi*] se abre simbólica y místicamente con el momento del *Fyah Ke*, o llave de fuego (...) el cual se mantiene encendido durante toda la celebración (...) El fuego es un símbolo importante, ya que es la manera en que se reveló el creador a Bongo I Moses en el monte Sinaí, como una zarza ardiendo en fuego (...) Además, el fuego es el medio de purificación espiritual prometido, por el cual toda concepción maligna será quemada, para que 'la justicia cubra la tierra como las aguas cubren los mares (Pozo, 2008, p.267)

de la percepción del propio cuerpo de los fenómenos que ocurren en el ritual, el servicio de los hermanos *boboshanti* aparece como sensorialmente más contenido salvo por sus estímulos auditivos, repletos de exaltaciones, cánticos y palmas.

Esto no quiere decir que el paradigma ritual previo me impidiese disfrutar, corporizar o vivir el *Service*. Antes bien, en cierta medida, me permitía predecirlo y acomodarlo, cognitivamente hablando. La analogía con el hablante de una lengua materna que debe aprender otra puede ser ilustrativa. En términos lingüísticos, y a nivel fonológico, cuando un hablante adulto que posee ya una lengua materna está aprendiendo una segunda lengua, suele producirse de manera natural una interferencia fonética. Los fonemas ya adquiridos de su lengua materna tratan de adecuarse al nuevo sistema fonético que está aprendiendo, y eso cuesta, y posiblemente nunca domine la nueva lengua como domina la materna. He preferido analogar el lenguaje musical y ritual de distintas órdenes *rastafari*, como la *boboshanti* y la *nyabinghi* más bien como variedades antes que como lenguas porque considero que, en los términos referidos, se trata de una misma lengua, un idioma musical *rastafari*. Pero entre variedades lingüísticas también hay diferencias fonológicas y estas también cargan contenidos sociales y culturales que, dependiendo de la situación, pueden ser o no significativos. Ello conduce a que, desde mi posición, pueda percibir la dimensión mística en el servicio y me pueda disponer a ella pero que mi corporalidad y una performatividad ritual previa la procese de modo diferente.

De hecho, algo pasa en los cantos y la música en el *Service* que nos remite a la esfera de lo místico por acción y efecto de los vínculos como comunidad emocional. Tiene esta dimensión escatológica porque conecta lo cosmológico y lo social, y está enraizado en el lenguaje mismo del ritual, en su factura repetitiva, tanto desde la elocución como desde la percusión. Al respecto, Frith convoca a Paul Gilroy, el autor del célebre y ahora controvertido *Atlántico Negro*:

This echoes Paul Gilroy's comments on the way in which in the history of black culture, 'the politics of tras-figuration strives in pursuit of the sublime, struggling to repeat the unrepeatable' (...) the politics of transfiguration 'pushes towards the mimetic, dramatic and performative' (Frith, 1996, p.117)

Así, pues, si alineamos el surgimiento afro-jamaicano de esta expresión cultural que he venido estudiando la repetición en la sintaxis ritual, melódica y discursiva, representa un intento por reproducir performativamente la dimensión de lo divino³⁴². Al mismo tiempo, y todavía siguiendo a Gilroy, debe puntualizarse el hecho de que el ritual del *Service* y su música son efectivos emocionalmente porque también existe un mensaje que bebe de un mismo banco simbólico. Compartir la narrativa diaspórica invoca un discurso y una retórica de la resistencia que a lo mejor se ha desarrollado con esa intensidad y particularidad precisamente para distanciarse de la carga semántica atribuida a ella desde un discurso hegemónico concebido como inherente al de un cierto *white stablishment*. Será por eso que

Gilroy suggests that ‘the history of black music enables us to trace something of the means through which the unity of ethics and politics has been reproduced as a form of folk knowledge’, and its music thus may ‘conjure up and enact the new modes of friendship, happiness and solidarity that are consequent on the overcoming of the racial oppression (...)’ (Frith, p.118)

Si en los capítulos previos hemos reconocido que la negritud se traduce en una cierta interacción con el espacio, entre los objetos, y el cuerpo propio y ajeno; y se manifiesta en un *ethos* configurado en torno a prácticas de purificación y limpieza; en este capítulo, identificamos cómo se expresa en una identidad decididamente performativa. Esta identidad se configura, al igual que las prácticas en torno al cuerpo, las cosas y el espacio, a partir de una estructura sentimental y un repositorio simbólico de saberes, expectativas y doctrinas compartidas estrechamente vinculado a un ejercicio de la imaginación³⁴³ sobre África, la diáspora y sus actores; narrativa afrodiaspórica que está profundamente enraizada con la retórica y simbología bíblicas desde una mirada afrocéntrica.

³⁴² Esta expresión es consustancial a *rastafari* en general, por lo que cito al anciano *nyahbinghi* Bongo Shephan: “(...) esos tres toques de los diferentes instrumentos, combinados en uno, llevan una fuerza de conexión con el universo, o conexión con el pueblo (...) Porque todos esos instrumentos con palabra, sonido y poder, despliegan la plenitud del Todopoderoso, el Creador del universo” (citado por y traducido por Pozo, 2017, p. 261)

³⁴³ Uso aquí, como otras veces, *imaginación* en el sentido que le concede Appadurai y no como cosa que se fantasea o pertenece a la ficción.

Conclusiones

En este estudio he emprendido el análisis de tres aspectos de la vida de los hombres y mujeres de la sede en Chile del Congreso Negro Internacional Etíope Africano, también conocidos como los *boboshanti*, para explicar cómo producen sus narrativas de identidad sobre lo negro y africano a partir del performance, la sensorialidad, la cultura material y el discurso. Para ello he examinado tres aspectos: el espacio, la pureza y el ritual, cada uno de los cuales está atravesado por prácticas, valores, saberes y marcos que configuran en su conjunto un modo particular de construir la negritud desde la periferia latinoamericana.

Si bien la segmentación en las mencionadas unidades de análisis responde antes bien a las necesidades metodológicas de la investigación que a categorías propuestas por los sujetos, se ha escogido procurando, en lo posible, una negociación simbólica entre entidades discretas funcionales a los propósitos comunicativos y analíticos de la etnografía, y el propio énfasis discursivo, retórico y performativo que estos le otorgan a las distintas esferas de su vida familiar, comunitaria y laboral. El producto escrito final ha mostrado la interrelación permanente y compleja entre estos tres ámbitos.

Para llevar a cabo la investigación, el campo se ha dividido en dos etapas, organizadas según un criterio espacial y cronológico. La primera de ellas se ha desarrollado en Lima por medio de entrevistas abiertas y semiestructuradas a miembros varones de la unidad de análisis. Con el tiempo, esta fase ha mostrado tener un alcance más bien exploratorio. La segunda de ellas, donde se ha compilado la mayor cantidad de data etnográfica, ha discurrido principalmente en la comuna de Villa Alemana, región de Valparaíso, Chile, para la cual he recurrido fundamentalmente a la metodología de la etnografía sensorial, la fenomenología antropológica y al análisis de los objetos en su materialidad y agencia. En razón de esto último, este estudio también ha devenido en una permanente reflexión sobre mi papel como investigador etnográfico y *rastafari*, por lo cual exhibe finalmente estrategias personales en el análisis de la información del campo, en el uso de conceptos teóricos y en la negociación con expectativas propias y ajenas.

Así, en el cuarto capítulo, empecé analizando los modos en que los *boboshanti* que viven en la sede del Congreso Negro en Chile conciben e interactúan con su entorno en términos de espacio y expuse

- 1) en qué consiste y cómo se justifica la división del espacio social según criterios rituales, funcionales y de género
- 2) cómo se aproximan, ingresan y salen de los espacios comunitarios, laborales y eclesiásticos
- 3) las interacciones simbólicas e indiciales entre los sujetos, objetos y el espacio
- 4) y los rituales regulativos y constitutivos al interior y exterior de esos espacios

En el quinto capítulo, examiné los conceptos relativos a la pureza y las prácticas de limpieza e higiene de los *boboshanti* en la oficina del EABIC en Chile y expliqué

- 1) las nociones de polución y sus principales agentes, donde se reveló un discurso y una retórica sobre el cuerpo bastante codificada
- 2) que los principios sobre la pureza afectan a todos los miembros pero que, en la práctica, involucran la corporalidad masculina y femenina en muy diferente grado
- 3) que el mantenimiento de la pureza corporal, concebida como característica vinculada con lo divino, es parte constitutiva del discurso sobre lo negro

Por último, en el sexto capítulo, analicé más profundamente la densa vida ritual de los *boboshanti* que ya había prefigurado en los capítulos previos, donde

- 1) se examinó de cerca los principales rituales constitutivos: el pasado de lista, la lectura de salmos y el servicio de sábado
- 2) se explicó el conjunto de relaciones performativas, comunicativas y semióticas entre los sujetos y objetos participantes de los rituales
- 3) se consolidó el análisis de la interrelación entre lo ritual, la pureza y el espacio
- 4) se delineó cómo la concepción ritual de la vida se relaciona con los discursos sobre los valores y el cuerpo negros

Finalmente, mis conclusiones generales son las siguientes:

- 1) Los *boboshanti producen* una narrativa de identidad sobre lo que significa ser negro a partir de un discurso común, un conjunto de prácticas cotidianas

ritualizadas, y un performance con el cuerpo y los objetos que lo prolongan, el cual desplaza la construcción del significante negro del campo semántico de lo racial.

- 1.1) El discurso compartido está zurcido por diversos referentes y ejercicios imaginativos compartidos. En primer lugar, se encuentra la interpretación teleológica y afrocéntrica de la historia del pueblo de Israel. Luego, el reconocimiento de la pertenencia a una herencia histórica y cultural africana, expresado en una retórica que involucra tanto la reminiscencia a una hermandad humana original como el lenguaje de la diáspora. En tercer lugar, un cierto metadiscurso étnico global sobre lo afro también actúa como trasfondo que provee de referentes simbólicos compartidos. Por último, es la doctrina, compendiada en los principios, la que articula y amalgama la esencialización del significante África y la profecía e historia bíblicas.
 - 1.2) El conjunto de rituales performados diariamente contribuye al fortalecimiento de vínculos sociales característicos de una comunidad emocional. Estos rituales se nutren de los lazos sentimentales a la vez que de la misma doctrina.
 - 1.3) El cuerpo negro se configura ya no desde la piel u otros rasgos físicos sino a través de los objetos que lo prolongan e incluso actúan como la misma piel. Así, la vestimenta, –el turbante y la túnica, la caída y el vestido, pero también las sandalias, y el cinto– los administrículos sacerdotales –las *cheikas*, los *staff*, etc.– e inclusive algunos objetos cotidianos ritualizados como la escoba, son parte esencial de la corporalidad negra enunciada por los *boboshanti*.
- 2) La construcción particular sobre el significado de lo negro opera ya no desde características fenotípicas, que igual son valoradas como prestigiosas, sino desde el ámbito de lo ético. Ser un hombre negro y una mujer negra supone ser individuos de elevada catadura moral que se conducen por claros principios y normas de vida.
 - 3) La identidad negra así configurada se construye, entonces, desde estrategias de resistencia política que involucran la independencia social, económica y

religiosa. Los *boboshanti* rechazan una posición subalternizada en el *stablishment* que promueve la construcción de una identidad negra forjada desde la autonomía, la autosostenibilidad, y la gestión comunitaria.

- 4) Por último, el caso de los *boboshanti* y, por extensión de los *rastafari*, plantea que la construcción de la negritud y lo afro es un ejercicio social vigente y complejo. Desde este estudio de caso, podemos reconocer que parece estar desarrollándose, dentro de la tendencia global de las reivindicaciones étnicas e identitarias, un archipiélago creciente de grupos humanos que están construyendo lo negro fuera de las categorías de la raza, discursos y prácticas que parecen correr en paralelo a las demandas políticas y sociales priorizadas en las agendas de las diversas organizaciones afrodescendientes de la región.



Bibliografía

- Acevedo, M. (2011). Notas sobre la noción de Frame de Irving Goffman. *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 5 (2), 187-198.
- Anónimo (2013). *Kebra Nagast. La Biblia secreta del Rastafari*. [Trad. L. Mazzoni]. Málaga, España: Ediciones Corona Borealis.
- Appadurai, A. (1986). *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México DF, México: Editorial Grijalbo.
- Attali, J. (1995). *Ruidos. Ensayo sobre la Economía Política de la Música*. México D.F.: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: el context de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza editorial
- Barnett, M. (diciembre, 2002). Rastafari Dialectism: The Epistemological Individualism and Conectivism of Rastafari. *Caribbean Quarterly*, 48 (4), 54 – 61. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/40654296> [Consulta: 14 de junio de 2017].
- Barnett, M. (junio, 2005). The many faces of rasta: Doctrinal Diversity within the Rastafari Movement. *Caribbean Quarterly*, 51(2) (June), 67-78. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/40654506> [Consulta: 14 de junio 2017].
- Bayart, J. (2011). *África en el espejo. Colonización, criminalidad y Estado*. [Trad. J. Utrilla]. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bean, B. (2014). *I-and-I Vibration: Word, Sound, and Power in Rastafari Music and Reasoning*. (Tesis de maestría, Goucher College, Artes en la Sostenibilidad Cultural, Baltimore, Estados Unidos). Recuperado de http://www.academia.edu/15366532/I-and-I_Vibration_Word_Sound_and_Power_in_Rastafari_Music_and_Reasoning [Consulta: 23 de julio de 2017].
- Belic, O. (2000). *Verso español y verso europeo*. Santafé de Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo.
- Benedict, A. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. [Trad. E. Suárez]. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bilby, K. (2010). Distant Drums: The Unsung Contribution of African-Jamaican Percussion to Popular Music at Home and Abroad. *Caribbean Quarterly*, 56(4), 1-21. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/23050467> [Consulta: 8 de junio de 2017].
- Blackmon, J. (2008). *I Am Because We Are: Africana Womanism as a Vehicle of Empowerment and Influence*. (Tesis de maestría, Virginia Politehcnic Institute and State University Máster of Arts, Blacksburg, VA, Estados Unidos).

Recuperado de <https://theses.lib.vt.edu/theses/available/etd-06302008-182302/unrestricted/JBlackmonthesis.pdf> [Consulta: 5 de noviembre de 2017]

- Bongo Thyme (1983). Reino teocrático de la orden nyahbinghi. Discurso pronunciado por el Alto Sacerdote Bongo Thyme a la Rastafari International Theocracy Issemble. En *Revista de la Escuela Nyahbinghi*, 2010. Tabernáculo Rastafari del Sur, Santiago de Chile.
- Bourdieu, P. (2006). *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Carriedo, L. (1999). Introducción. En S. Senghor, *Obra poética* [Trad. J. Del Prado]. Madrid: Cátedra.
- Césaire, A. (2000). *Discourse on colonialism*. Nueva York: Monthly Review Press. Recuperado de <http://www.douglasficek.com/teaching/afn-152/cesaire.pdf>. [Consulta: 5 de octubre de 2017]
- Chevannes, B. (1996). The bobo dread. En *Rastafari: roots and ideology*. Nueva York: Syracuse University Press.
- Christensen, J. (2016). Rastafari Reasoning and the Rasta Woman: Gender Constructions in the Reshaping of Rastafari Livity. *The Western Journal of Black Studies*, 40(1), 72-73.
- Clifford, J. (1986). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* Chicago: University of Chicago Press.
- Congo Wattu (2010). Palabronidos del sacerdote, profeta y guerrero Congo Wattu (Ras Boanerges). *Revista de la Escuela Nyahbinghi*. Tabernáculo Rastafari del Sur, Santiago de Chile.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI editors.
- Ebron, P. (2002). *Performing Africa*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Edwards, E. C. (1982). The Black Christ Salvation With Joy and Peace Internationally. En *Black supremacy in righteousness of salvation, Jesus Negus Christ, Emmanuel I, Selassie I, Jah Rastafari in Royal Majesty, Selassie I, Jahovah Jah Rastafar I* (pp. 26-27). Bull Bay, Jamaica: EABIC
- Entwistle, J. (2002). *El cuerpo y la moda*. Recuperado de <https://luisangelbejarano.files.wordpress.com/2014/01/6553449-joanne-entwistle-el-cuerpo-y-la-moda.pdf> [Consulta: 15 de setiembre de 2017].
- Erskine, N.L. (2007). *From Garvey to Marley: Rastafari Theology*. Florida: University Press of Florida.
- Ethiopia Africa Black International Congress (EABIC). (s.f). *Ethiopian Royal International Cree*. Recuperado de <http://rastafari-christ.webs.com/creeandanthem.htm> [Consulta: 2 de noviembre de 2017].
- Ethiopia Africa Black International Congress (EABIC). (1986). *Libranos del Mal El Libro*. [Trad. D. Ledesma]. Chile: EABIC

- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. [Trad. A. Useros]. Madrid, España: Akal.
- Figueras, A. (2010). *Ubuntu: Sudáfrica. El triunfo de la concordia*. Barcelona: Plataforma Editorial.
- Foucault, M. (2002). *¿Qué es la ilustración?*. Córdoba, Argentina: Alción.
- Foucault, M. (2008). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el College de France (1978-1979)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frith, S. (1996). Music and identity. En S. Hall, & P. Du-Gay, *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Nueva York: Oxford University Press
- Goffman, I. (1986). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New England: University Press of New England.
- Guadeloupe, F., & De Rooij, V. (2014). The Promise of a Utopian Home, or Capitalism's Commoditization of Blackness. *Social Analysis. Berghahn Journals* 58(2), 60–77.
- Hebdige, D. (1975). Reggae, rastas and rudies. En S. Hall, & T. Jefferson (Eds.), *Resistance Through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. New York: Routledge
- Hebdige, D. (2004). *Subculturas: El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.
- Herrera, M. (2015). *Los Rastafari de Jamaica: Movimiento Social de Resistencia*. Chile: Cimarrones Ediciones.
- Homiak, J. (1990). *The Half that's never been told: Pa-Ashanti and the Development of Nyabinghi Music*. Kingston: Emperor Haile Selassie I Theocracy Government.
- Hoskins, J. (2006). *Agency, Biography and objects*. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/288915635_Agency_biography_and_objects [Consulta: 15 de julio de 2017].
- Huckmagazine (2016). *Boboshanti. 21st Century Rasta*. Recuperado de <http://www.huckmagazine.com/perspectives/reportage-2/boboshanti/> [Consulta: 10 julio de 2017].
- Jacques-Garvey, A. (Comp.). (2015). *La filosofía y opiniones de Marcus Garvey. África para los Africanos*. Quinta región, Chile: Cimarrón Ediciones.
- Jakobson, R. (1960). Lingüística y poética. En *Ensayos de Lingüística general*. Buenos Aires: Planeta-De agostini.
- Johnson-Hill, J. (1995). *I-sight: The World of Rastafari: An Interpretative Sociological Account of Rastafari Ethics*. Londres: Scarecrow Press.
- Kitzinger, S. (1969). Protest and Mysticism: The Rastafari Cult of Jamaica. *Journal for the scientific study of religion*, 8(2), 240-262. Recuperado de

- <https://drive.google.com/file/d/1ZFvbQkeePEU-CdUPSHeOsWsYfPomO4kM/view> [Consulta: 15 setiembre de 2017].
- Kopytoff, I. (1986). La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. En A. Appadurai, *La vida social de las cosas: perspectiva cultural de las mercancías*. México D.F.: Editorial Grijalbo.
- Lagos, R. (2016). *Cultura negra; meditaciones sobre la dimensión ritual del orden rastafari boboshanti en Chile*. (Tesis de bachiller, Universidad Bolivariana, Antropología Social, Santiago de Chile, Chile). Recuperado de <http://www.black-king.net/Tesis%20sobre%20Cultura%20Negra.%20Rafael%20Lagos.pdf> [Consulta: 3 octubre 2016]
- Latella, G. (1995). Semiótica greimasiana y teoría de la comunicación. En *Metodología y teoría semiótica*. Buenos Aires: Hachette.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*. [Trad. B. Moreno]. Barcelona: Icaria editorial.
- Mama Farika (2010) [1990]. Elders Rastafari. *Revista de la Escuela Nyahbinghi*. Tabernáculo Rastafari del Sur, Santiago de Chile.
- Manget-Johnson, C. A. (2008). Dread Talk: The Rastafarians' Linguistic Response to Societal Oppression. (Tesis de maestría, College of Art and Sciences Georgia State University, Georgia, Estados Unidos). Recuperado de https://scholarworks.gsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1043&context=english_theses [Consulta 10 de mayo de 2017].
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Miller, D. (2005). *Materiality*. Durham, N.C: Duke University Press.
- Murrell, S.N. (1998). The Rastafari Phenomenon. Introduction. En S.N. Murrell, *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader* (pp. 1-22). Philadelphia: Temple University Press.
- Palmer, D. (noviembre, 2007). *Pronominal 'i', rastafari and the lexicon of the new testament*. (Tesis de doctorado, University of South Africa, Escuela de Teología, Sudáfrica). Recuperado de <http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/2367/thesis.pdf> [Consulta: 20 de junio de 2017].
- Pink, S. (2006). *The future of visual anthropology: Engaging the senses*. London: Routledge.
- Pink, S. (2009). *Doing sensory ethnography*. London: Sage.
- Pozo, N. (2017). *Cantando abajo Babylon en los 4 puntos de la Tierra. La Cultura Rastafari y su Desarrollo en Chile*. Chile: Negráfica.

- Price, R. (1973). *Maroon societies: Rebel slave communities in America*. New York: Anchor Books Press.
- Price, C. (2009). Race Formation and Morally Configured Black Identities. En *Becoming Rasta: Origins of Rastafari Identity in Jamaica*. Nueva York: New York University Press.
- Ras Irice (2016). *Back 'O Wall*. Chile: Cimarrón Ediciones.
- Reina, C., Valera, C., & Sociedad Bíblicas Unidas. (2010). *La Santa Biblia*. Brasil: Sociedad Bíblicas Unidas.
- Rowe, M. (2012). The Woman in Rastafari. En M. Barnett (Ed.), *Rastafari in the New Millennium: A Rastafari Reader* (pp. 177-189). Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Sansone, L. (2003). *Blackness without ethnicity: Constructing Race in Brazil*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sansone, L. (1999). *From Africa to Afro: Use and Abuse of Africa in Brazil*. Amsterdam: SEPHIS y CODESRIA
- Shafer, M. (2013). *El paisaje sonoro y la afinación del mundo*. Barcelona: Intermedio.
- Shilliam, R. (2012). Redemption from development: Amartya Sen, Rastafari and promises of freedom. *Postcolonial Studies*, 15(3), 331-350. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/263528615_Redemption_from_development_Amartya_Sen_Rastafari_and_promises_of_freedom [Consulta: 3 de mayo de 2017]
- Singh, S. (2004). Resistance, Essentialism, and Empowerment in Black Nationalist Discourse in the African Diaspora: A Comparison of the Back to Africa, Black Power, and Rastafari Movements. *Journal of African American Studies*. University of Michigan-Dearborn. 8(3), pp. 18-3.
- Smith, M., Augier, R., & Nettleford, R. (2016). *Reporte sobre el Movimiento Rastafari en Kingston, Jamaica*. [Trad. E. De la Rivera]. Quinta región, Valparaíso: Cimarrón Ediciones.
- Tafari-Ama, I. (1998). Rastawoman as rebel. En S.N. Murell (Ed.), *Chanting down Babylon: A Rastafari Reader* (pp. 89-106). Philadelphia: Temple University Press.
- Tafari-Ama, I. (2012). Resistance Without and Within: Reasonings on Gender Relations in Rastafari. En M. Barnett (Ed.), *Rastafari in the New Millennium: A Rastafari Reader* (pp. 190-221). Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Tambiah, S. (1981). A performative approach to ritual. En *Proceedings of the British Academy*, 65, pp. 113-169.
- Turner, V. (1968). *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.

- Turner, T. (1991). Women, Rastafari and the New Society: Caribbean and East African roots of a popular movement against structural adjustment. *Labour, Capital and Society*, 24 (1), 66-89. Recuperado de <http://www.jstor.org.ezproxybib.pucp.edu.pe:2048/stable/43157919> [Consulta: 15 setiembre de 2017].
- Yrivarren, S. (2012). *Tribus urbanas en Lima. Jóvenes y adolescentes en busca de un espacio en la ciudad 1990-2010*. Lima: Oficina de publicaciones de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- Walsh, C. (2011). Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial. En C. Velarde (Ed.) *Desde adentro. Etnoeducación e Interculturalidad en el Perú y América Latina* (pp. 93-106). Lima: Centro de Desarrollo Étnico.
- Žižek, S. (1999). *El acoso de las fantasías*. México: Siglo XXI

