



UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

División de Ciencias Sociales y Económico
Administrativas

**CULTURA E IDENTIDAD
RASTAFARI EN HOLBOX**

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO *EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL*

PRESENTA

JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ RODRÍGUEZ

Chetumal, Quintana Roo, 2016





UNIVERSIDAD DE QUINTANA ROO

**División de Ciencias Sociales y Económico
Administrativas**

“Cultura e identidad rastafari en Hol Box”.

Presenta: **José Enrique Ramírez Rodríguez.**

Tesis elaborada bajo la supervisión de comité de asesoría y aprobado como requisito parcial para obtener el grado de:

LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL.

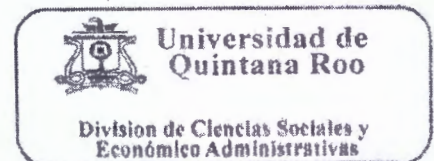
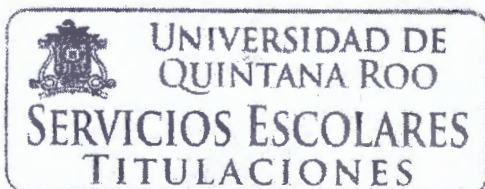
COMITÉ DE SUPERVISIÓN

Director: Dr. Alexander Wolfgang Voss.

Asesor: M.C. Julio Teddy García Miranda.

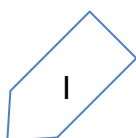
Asesor: Manuel Buenrostro Alba.

Chetumal, Quintana Roo, México, junio de 2016.



Índice.

Introducción.....	1
Contexto general del lugar de estudio.	6
Medio ambiente y ubicación.	8
Historia.	9
Descripción de Holbox.	11
Población en la isla.....	13
Servicios públicos.	14
Transporte.....	15
Principales actividades turísticas.....	16
Principal actividad económica.....	16
Problema ejidal.	17
Cultura Rastafari en Holbox.....	17
<i>El Barrio de Imti y Balam.</i>	<i>17</i>
<i>Palapa rasta Raíces.....</i>	<i>19</i>
<i>Bar Bambú.</i>	<i>20</i>
Definiciones de identidad.....	22
<i>Sobre la identidad nacional.</i>	<i>31</i>
<i>Características de la identidad.</i>	<i>33</i>
<i>La identidad y sus funciones.</i>	<i>35</i>
<i>La identidad y los otros.</i>	<i>37</i>
<i>Identidad y género.</i>	<i>41</i>
<i>La identidad y sus fronteras.</i>	<i>42</i>
<i>La identidad a través de actores sociales.</i>	<i>44</i>



<i>Identidad individual y colectiva.</i>	46
Identidades individuales.	47
Identidades colectivas.....	52
Cultura e identidad.	55
<i>Cultura.</i>	56
<i>Valores en la cultura.</i>	63
Cultura y religión Afro caribeñas	67
Historia de la cultura rastafari.	70
<i>Raíces rastas: Orígenes jamaíquinos del rastafari</i>	72
Religión rastafari.	76
<i>Movimientos relacionados con el rastafarismo.</i>	80
Etiopianismo.	80
Panafricanismo.	80
Afrocentrismo.	80
Uso de la ganja.	80
Livyti Rastafari.	82
Organización social rastafari.	85
Cultura e identidad rastafari.	88
Identidad y cultura rastafari en Q. Roo.	89
La música en la cultura rastafari.	91
<i>Roots reggae</i>	92
<i>Ragga (raggamuffin).</i>	92
<i>Reggae fusión.</i>	93
<i>Reggae Lovers.</i>	93
<i>Ska.</i>	93
<i>Rocksteady</i>	93
<i>Dancehall.</i>	94
<i>Dub.</i>	94

Términos y conceptos rastafari.....	96
<i>Rastafari.....</i>	<i>96</i>
<i>Babilonia (Babylon).....</i>	<i>96</i>
<i>Zion (Sion).....</i>	<i>97</i>
<i>Jah.....</i>	<i>97</i>
<i>Verde, Amarillo y Rojo.....</i>	<i>97</i>
<i>Livity.....</i>	<i>97</i>
<i>Dreadlocks.....</i>	<i>97</i>
<i>Reggae.....</i>	<i>98</i>
<i>Sound system.....</i>	<i>98</i>
<i>Elders.....</i>	<i>98</i>
<i>Nyahbinghi.....</i>	<i>98</i>
<i>Nyahbinghi music.....</i>	<i>99</i>
<i>Cantos Nyahbinghi.....</i>	<i>99</i>
<i>Bobo Shanti.....</i>	<i>99</i>
<i>Trenchtown.....</i>	<i>99</i>
<i>Grounation.....</i>	<i>100</i>
<i>Ganja (Cannabis sativa).....</i>	<i>100</i>
<i>Spliff.....</i>	<i>100</i>
<i>Chalice.....</i>	<i>100</i>
<i>I and I.....</i>	<i>100</i>
Conclusión.....	102
Trabajos citados.....	104

Introducción.

Los motivos que impulsaron el tema de esta investigación son varios. Desde el gusto personal por la música reggae y la cultura rastafari; hasta mi cuestionamiento sobre responder ciertas preguntas sobre uno mismo; como por ejemplo, ¿Quién eres? ¿De dónde vienes? ¿Cuáles son tus costumbres? ¿Para ti que está bien y que está mal? Y, cuál sería las respuestas de las personas que se consideran o son rastafaris en este caso en la isla de Hol Box. Otra, de las razones que motivo para hacer este trabajo tiene que ver con el lugar donde hacer trabajo de campo. Ya que tenemos la libertad de elegir nuestro lugar para hacer trabajo de campo en de la Universidad de Quintana Roo escogí la isla de Hol Box en el municipio de Lázaro Cárdenas. Mi gusto por estar más tiempo en un ambiente con naturaleza y rural, en lugar de un contexto urbano o una ciudad como Chetumal, Playa del Carmen o Cancún. El tema de la cultura rastafari me permitió indagar en lugares donde supuestamente hay comunidad rastafari, situación que yo desconocía hasta que fui comprobando por mi mismo los sitios donde hay comunidad rastafari es decir, rastas que viven en el lugar y que se reúnen con otras para hacer actividades juntos. Estos son lugares como, las ciudades de José María Morelos y Felipe Carrillo Puerto; en las islas de Cozumel, isla mujeres y HolBox. Cabe mencionar que en el estado de Quintana Roo en sitios como Chetumal, Bacalar, Mahahual, Carrillo Puerto, José María Morelos (como ya se ha mencionado), Tulum, Playa del Carmen, Cancún y las islas Cozumel, Isla Mujeres y HolBox, hay presencia de personas rastafari, pero, no en todas ellas hay tantos, es decir, ya sean un grupo de música, una familia o simplemente personas aisladas por gusto a la cultura rastafari o si hay unos cuantos, sin embargo no dedican tiempo juntos a hacer alguna actividad que tenga que ver con la culturas rasta; su música, su forma de vida o ceremonias espirituales y religiosas. Empero, esta situación que se presenta en particular en el estado de Quintana Roo y la zona mencionada que se trata de La Riviera Maya, son lugares que comprenden este corredor turístico. No todos, ya que Carrillo Puerto y J. María Morelos pertenecen a la zona del estado. Por su cuenta, la capital del estado Chetumal, es un lugar importante en cuanto a eventos que se inspiran de igual forma en la música reggae, el estilo de vida ingles y la cultura rastafari. Se llevan a cabo eventos como el Festival de Cultura del Caribe y el

Reggae Fest. En el Festival de Cultura del Caribe suelen tocar bandas de música reggae, punta, soca en algunas ocasiones. Sin embargo. Suele incluir música de otros generos, como pop, grupero, banda, etc. Por su lado el Reggae Fest es principalmente un evento de música reggae, sus subgéneros, punta, soca, etc. Asimismo, en ambos eventos se invitan frecuentemente grupos musicales de Belice El hecho de que a una buena parte de la población disfruten de estos eventos, los géneros musicales, los peinados, la ropa, los estilos etc. Y sean aceptados tiene que ver tal vez con la cercanía de Chetumal a Belice. Puesto que, que en la capital del estado se encuentra la frontera que divide a México y Belice. Por lo tanto vuelve a Quintana Roo una de las entradas principales de música caribeña del país y lugar de origen de diversos grupos de música reggae con su música y ponen en un plano social al movimiento de la cultura rastafari. La cultura rasta pertenece a un sistema de culturas juveniles (Morales, 2005, pág. 2). Por ello, es que se trata de jóvenes mayormente que apoya temas como la música, el estilo y que lo promueven ya sea por esfuerzos propios o con ayuda del gobierno. Algunos, lo aprenden como carácter identitario, como sucede con los músicos de reggae o personas que basan sus negocios en la cultura rasta o simplemente quieren sus hábitos y costumbres rastafaris. Por otro lado, mencionaba que el estado presenta una situación particular, me refería a que los lugares mencionados son de estilo caribeño o pueden ofrecer ese ambiente. En otros estados de México como Oaxaca, San Luis Potosí, Yucatán, el Distrito Federal, entre otros he socializado con rastas de dichos lugares y como ellos expresan cuando interactúan con una persona y no les cae bien o simplemente es de mentalidad diferente, “su vibra es diferente”. Entonces, con el panorama más amplio sobre la presencia de personas con gusto por el rastafarismo, elegí la isla de Holbox como lugar de trabajo de campo. Lugar al que he ido varias veces es distintos periodos de mi vida y he observado en su permanencia los cambios que la hacen única. Al igual que, personas rastas que después de años siguen expresando su gusto por la culturas rastafari; incluso quienes han puesto negocios que se complementan con su estilo de vida rastafari y también la decoración y el ambiente de los locales. Otra motivación para ir a Holbox es por tener la experiencia de llevar a cabo una investigación que requiere trabajo de campo en una isla. Además, es lugar donde encontré mas rastafaris

establecidos, con antigüedad, socializan de alguna forma, que promueven la cultura rasta y que han complementado su estilo de vida con el del lugar forjar su identidad y subsistir con su forma de vida.

Parte de la importancia de este trabajo radica en que contribuye a llenar un hueco existente en la investigación académica, debido a la falta de trabajos enfocados a analizar la cultura rastafari. Por su parte, para contribuir con una investigación social en la isla de Holbox. Y finalmente de las manifestaciones de la cultura caribeña, sus orígenes y su desarrollo. Asimismo, considero que es importante porque cada vez más personas expresan su gusto por alguna característica de la cultura rasta, Siendo una cultura que no pertenece a ninguna raíz mexicana, se ha manifestado de cualquier manera. Y es que existe gran cantidad de elementos que promueven la cultura rasta que valdría la pena estudiar este tema.

En el lapso de Junio del 2011 a Mayo del 2012 viví con una comunidad rastafari. Los conceptos que se usaban en el entorno de la comunidad rasta eran desconocidos pero de fácil comprensión con la práctica. Después, de un tiempo entendí los significados e interpretación de las palabras y frases. Debido, a convivir con la comunidad. Palabras como dreadlocks, jamming, sound system, etiopia, Babylon, Jah, zion, reggae, etc. que son conceptos propios de la cultura rastafari. Personajes como Bob Marley y Marcus Garvey ídolos de la cultura resultaron ser influencia en cuanto a su filosofía. Escuchar y desentrañar la música reggae que hablan en sus canciones de un contexto histórico y cultural en específico; donde predominan condiciones de desigualdad social, económica y racial entre las personas. Por lo que, la música se refugió como su medio de expresión a finales de los años setenta. Por consiguiente, entre lecturas, platicas y visitando lugares donde se reúnen personas con el gusto por la cultura rastafari. Cada vez me interese mas por el tema de la cultura rastafari y encontré en la antropología social la forma de explicar sus prácticas. La cultura rastafari se volvió el tema de redacción de ensayos; además de comprensión de los elementos que conforman la identidad de estas personas.

En este trabajo se pretende realizar un análisis de la identidad rastafari en Hol Box, a partir de casos de tres casos de estudio que desarrolle a lo largo del

tiempo que hice trabajo de campo. En tres lugares diferentes dentro de la isla donde la comunidad rastafari viajera o de la isla frecuente, ya que los lugares se identifican con un ambiente rasta. Para ello, creo necesario analizar el proceso de aculturación de las personas que se identifican con dicha cultura, cuales son las formas que identifican la identidad rasta, para averiguar ¿En qué consiste la identidad rasta de la isla? ¿Qué motivo la adopción de una cultura de otro continente a estas personas? ¿Qué elementos construyen la identidad de los rastas? ¿De qué forma se construye su identidad? ¿Cuáles son las prácticas culturales de la cultura rasta? En este capítulo se analizan las definiciones de identidad que nos permitirán tener más claro lo que buscamos de distinción en un grupo social determinado y construir una definición a partir de las características encontradas en el trabajo de campo con los distintos aportes de otros autores. Analizaré, las definiciones de identidad que tomara en cuenta este trabajo.

En las ciencias sociales los estudios sobre identidad son muy diversos, en diferentes trabajos de distintos temas se menciona el concepto de identidad y de eso tratan algunas investigaciones frecuentemente. Para hablar de identidad se debe tratar con distintos aspectos que tienen que ver de una forma u otra con el tema aunque parezca que no, depende de los conceptos con los que se analicé. Si, bien para la ciencia la identidad es su objeto de estudio es ya que el concepto de identidad permite hacer estudios sobre procesos de conformación de grupos, distinciones simbólicas de los grupos, cambio o persistencia de identidad, se puede describir las características que conforman la identidad de un lugar, de una persona o bien de un grupo; igual sobre persistencia étnica cultural y procesos de aculturación. A parte de ello, trata sobre identificación, distinción social, comparación que sirve para diferenciar categorización; como la identidad dota de significado a un solo individuo o grupo de personas, etc.

Ahora, ¿cómo describir la identidad de un grupo social desde una perspectiva propia sin caer en el etnocentrismo? ¿Cómo no hacer solo un listado de características? Ya sea por las ideas preconcebidas que se puedan tener, o por reflejar la forma en que al grupo o comunidad le gustaría ser visto por los otros; lo que sea que influya en el resulta o en la forma de explicar el trabajo. Desde esta ultima perspectiva, de “los otros” es como se puede abordar el análisis de

la identidad, debido a que, “la identidad de un grupo, no se puede explicar a partir de la búsqueda de la identidad misma” (Alba, 1998, pág. 5). La identidad de un grupo social es construida siempre en referencia a los otros, de distinguirse de la otredad, se diferencian para poder identificarse entre sí. Además, de que cada individuo dentro del grupo es diferente. “los otros son el referente por medio del cual se sabe quiénes son miembros de un determinado grupo social y quiénes no lo son. Esto quiere decir, que un grupo determinado tiene formas que identifican a individuos de un grupo como miembros y distingue a los que no son parte del grupo. Se trata de una identificación que diferencia los grupos humanos, de que la explicación de quienes somos suele comenzar con quienes no somos.

Contexto general del lugar de estudio.

Quintana Roo es un estado de la república Mexicana ubicado al noroeste de la península de Yucatán, el cual representa el 2.2% de la superficie del país (INEGI.DGG 1991). Colinda al norte con Yucatán y con el Golfo de México al este con el mar Caribe; al sur con la Bahía de Chetumal y Belice al oeste de Campeche y Yucatán (INEGI 1995). Quintana Roo es la última entidad política que se consolidó como estado de la república mexicana. En 1898 Othón P. Blanco llegó a Payo Obispo, principal ciudad de lo que hoy es Quintana Roo y estableció la primera aduana y punto de vigilancia de la zona. Es hasta principios del siglo XX que comienza a darse la integración progresiva del territorio a la economía nacional. En 1902 se crea por iniciativa de Porfirio Díaz el territorio federal de Quintana Roo convirtiéndose rápidamente en un enclave forestal de gran magnitud, controlado por compañías extranjeras que explotaban el chicle y las maderas preciosas. Este hecho permitió el contacto comercial con los indígenas, las corrientes migratorias y la construcción de caminos e infraestructuras para la comercialización (villa Rojas; 1977, P.37).

A mediados de los años treinta comienza otra importante etapa de la integración de Quintana Roo a la nación. Acorde con los ideales de la revolución mexicana, el gobierno del presidente Lázaro Cárdenas inicia la repartición de tierras vía la llamada reforma agraria, creando ejidos ante la necesidad de poblar el territorio y hacerlo productivo como medida para reforzar la frontera sur. En este lugar los pobladores fueron dotados con una gran cantidad de tierra destinada a la explotación maderera, con el fin intentar romper el monopolio y disminuir la dependencia económica de la inversión extranjera. Este proceso de poblamientos mediante la creación de ejidos se prolongó hasta los setenta, aunque con diferentes planes productivos y por necesidades e intereses diferentes. En los gobiernos que siguieron del de Lázaro Cárdenas se construyeron nuevos asentamientos. Se crearon nuevos ejidos y un plan subsidio estatal para mantenerlos en su inicio. Los nuevos núcleos de población se formaron por el traslado y acomodo de migrantes de distintos estados del país, en su mayoría de la comarca Lagunera, Michoacán,

Guanajuato, Veracruz y sobre todo Yucatán, lugares donde había conflictos agrarios.

En los setenta el gobierno federal invierte para desarrollar el nuevo estado de Quintana Roo. De acuerdo a esto se crearon proyectos de re poblamiento, los cuales estaban aunados a los programas económicos, que tenían que ver con la posibilidad de lograr que la gente se trasladara, asentara y podría quedarse en el lugar y poblar el área. Los programas de desarrollo más importantes de re poblamiento fueron la instauración de la zona libre en 1972, con el fin de fomentar el crecimiento en la parte sur del territorio; y el proyecto agroindustrial cañero que inicio en 1977 con la creación del ingenio “Álvaro Obregón” orientado a repoblar la frontera México-Belice, zona aislada que hoy es la rivera del rio hondo que en un tiempo antes de su población fue centro de explotación forestal (Marín, 2000, P.28). En la parte norte del estado, en 1970 se inicia la creación de un polo de desarrollo, basado en el proyecto turístico Cancún, obra que emprende la federación a través de la INFRATUR con financiamiento del banco mundial, y que será el núcleo de una gran zona de crecimiento turístico que va desde Isla Mujeres hasta Tulum y Cozumel (Arnaiz 1992:155 citado en Marín, 2000 P.38). A finales de los setenta y parte de los ochenta se llevo a cabo un plan para activar la ganadería extensiva en el trópico húmedo, y otro para apoyar el sector pesquero en toda la costa del Caribe, especialmente en la zona del norte.

Actualmente la organización económica y territorial del estado se divide en tres regiones: la norte que abarca los municipios de Benito Juárez, Lázaro cárdenas, solidaridad, Isla Mujeres, Tulum y Cozumel. En el caso de los municipios que se encuentran en tierra firme se distingue por ser plana, con zonas de selva espesa, pantanos en la costa y numerosos cenotes, lagunas, puntas y caletas. Desde mediados de los setenta se caracteriza por ser el polo de desarrollo turístico más importante de la identidad del Caribe. La parte central está formada por los municipios de Felipe Carrillo Puerto y José María Morelos. Hacia el este y centro de la región existen grandes zonas de pantanos y en los terrenos calizos varias lagunas y cenotes. En este sitio se encuentran localizado el mayor asentamiento de población maya dedicada exclusivamente a la agricultura de subsistencia y al cultivo de frutas tropicales. La región sur

comprende con el municipio de Bacalar y Othón P. Blanco, este último es el más grande en extensión de territorio 18 760 km (Guardado, 2000, pág. 41) con buenas zonas agrícolas en el valle del río hondo, donde hay nuevos centros de población ejidal. En la rivera podemos encontrar las comunidades de Javier Rojo Gómez, Álvaro Obregón, Pucte, Cacao, Rovirosa, la unión, botes, palmar, Sac xan, Ramonal, Allende, Sabidos, Ucum, Álvaro Obregón viejo y calderón. En la parte de los poblados del río hondo se practica la agricultura de productos como la caña de azúcar, la cual se procesa en el ingenio Álvaro Obregón. Otras actividades que se practican son la ganadería y en menor medida la pesca.

Medio ambiente y ubicación.

La isla de Hol box está situada frente al litoral en la orientación norte del municipio de Lázaro Cárdenas, es la más grande de una serie de islas cercanas entre ellas. Sus coordenadas geográficas son latitud norte 21° 31' 24" y longitud Oeste 87° 22' 42" (Guardado, 2000, pág. 47). Su extensión aproximada es de 40 kilómetros de largo con una anchura variable en algunos puntos de hasta 2 kilómetros. Está rodeada por las aguas del golfo y por las del mar Caribe. La isla se encuentra separada al sur del continente por la laguna de Yalahau. Políticamente pertenece al estado de Quintana Roo y más específicamente al municipio de Lázaro Cárdenas. Chiquila y Holbox están separados por 12 km que es el cruce de lo que llaman la laguna de Yalahau. Para llegar a la isla se puede contratar la lancha de un pescador que en 15 min recorre la distancia o bien el transporte público que es una embarcación más grande que no le tome si acaso 5 minutos que a la lancha. El clima es cálido su húmedo con lluvias en verano. A la isla la atraviesan brazos de agua que la dividen en partes. El mangle es la planta predominante en toda la isla y en las isletas; de fauna podemos encontrar mamíferos como mapaches; aves como, pelicanos y una gran diversidad de peces. De los 40 kilómetros de playa que tiene la isla no toda es habitada, hay lotes sin construcciones y extremos de playa vírgenes. Además, la población se concentra en el centro de la isla, a partir de la caleta donde amarran las embarcaciones inician las calles que atraviesan la isla hasta la playa por lo largo y calles que dividen a la comunidad a lo ancho.

Con cuatro avenidas a lo largo y otras cuatro a lo ancho se forman las calles y las cuadras de la zona poblada, que, en su mayoría se concentran alrededor de estas avenidas principales. En el extremo Oeste de la isla se encuentran algunas casas de pobladores cercanos a Punta Coco, que es un extremo de los 40 kilómetros de playa, ubicado del lado Oeste de la isla a unos 10 minutos del centro.

Para cruzar a la isla de Holbox es necesario llegar primero a el puerto de Chiquila y entonces tomar una embarcación que demora alrededor de 20 min para estar en Holbox. El clima es caluroso corre viento todo el tiempo. Es un ambiente totalmente playero. Las personas de la isla se trasladan ya sea a pie, en bicicleta, moto o carrito de golf.



Ubicación de la isla de Holbox.

Historia.

En el siglo XIX los primeros viajeros arqueólogos que hicieron un recorrido para explorar e investigar esta región del Caribe, fueron John L. Stephens, Samuel Cabot y el dibujante Frederick Catherwood. Llegaron al pequeño puerto de Yalahau, prácticamente abandonado desde que los piratas habían pasado el recuerdo y donde un puñado de pescadores subsistía fundamentalmente de la pesca y la venta de Carey. Durante su expedición la fuerza de los vientos obligo a los exploradores a refugiarse en la ensenada de una isla (hoy Holbox); describen el lugar como un banco de arena cubierto de plantas marinas. La única cosa que existía era un rancho, el rancho de un pescador de Yalahau quien junto con un indígena, se dedicaban a la pesca de carey. Stephens no consiguió el nombre de estos dos personajes, pero son los primeros pobladores de que se tiene noticia en Holbox.

Años después de la visita de estos viajeros, Yalahau fue abandonado por completo debido a los constantes ataques de la guerra de castas; sus habitantes se refugiaron en aquel banco de arena y fundaron el pueblo de Holbox. Por lo tanto, los fundadores de Holbox fueron antiguos habitantes de Yalahau. Durante la época colonial Yalahau fue guarida de piratas.

Las noticias más ciertas de su población se tienen del censo de 1866. En el padrón de isla mujeres y su municipio Yucatán se registran como habitantes de Holbox aproximadamente 37 personas, se tiene el nombre y edad de cada una de las personas que se tiene registro.

El viejo Holbox se construyó con el patrón de Yalahau, es decir, casas colocadas en hilera frente a la playa que no contaban con agua dulce. A causa de esto, los pobladores se acostumbraron a beber agua salobre que se extraía de los pozos. De Yalahau los antiguos habitantes trajeron palmeras de coco que sembraron alrededor de la población y gracias a las cuales más tarde se comercializaría la copra (es la pulpa seca del coco). Sin embargo, su primera fuente de subsistencia era la pesca.

En cuanto al reconocimiento de Holbox como territorio, el 19 de Marzo de 1875 el gobierno de Yucatán tomó la decisión de segregarse del partido de Tizimin, a Cozumel, Isla Mujeres, Puntachén, Holbox y Bacalar para agregarlo al partido de Mérida; cinco años más tarde el 18 de agosto de 1880, se erigió el partido de Progreso que incluía las islas de Cozumel, Mujeres y Holbox.

La población de la isla se reubicó a consecuencia de un huracán que azotó la región en 1889 y acabó con la vida de varios de los habitantes de la isla. El gobernador de Yucatán, Gral. Guillermo Palomino, inicialmente dispuso la evacuación de los sobrevivientes, pero ante su negativa formó una comisión encargada de localizar la parte más alta de la isla. El nuevo poblado se estableció en el rancho de pescadores llamado Exmak, en el cual se trazaron las calles alrededor de una plaza central (el actual parque), las casas fueron hechas con madera y con techo de huano, algunas de estas casas aun existen.

Los sobrevivientes del huracán fundaron este nuevo asentamiento. Ellos serían los pilares del repoblamiento de la isla de Holbox.

Durante el trabajo de campo obtuve información valiosa de la historia de Holbox de las conversaciones con las personas más longevas de la isla.

Don Manuel Betancourt Zetina tiene 88 años de edad, nació el 9 de Marzo de 1926 y es originario de Holbox. Sus abuelos fueron la primera generación de su familia en la isla, sus padres la segunda y el con su familia la tercera.

Nos platico sobre la vida en Holbox al paso del tiempo y como ha cambiado. Holbox ha tenido chicleros, mis tíos eran chicleros comenta Don Manuel. Para poder chiclear es según la estación del año, el chicle tiene que ser en época de lluvia, porque en la época de seca no tiene resina, entonces en época de lluvia era cuando la gente de Holbox se iba a chiclear. En época de seca se dedicaban a casar lagarto o a la vida de Carey se comparaba a buen precio la concha. Otra actividad era el corte madera que se complementaba con los marinos de Progreso que venían en embarcaciones rusticas a recoger el palo de tinte. Junto con la pesca estas eran las principales actividades de supervivencia y comercio en la isla.

Antes Holbox era pequeño, era un parquecito se podría decir, donde ahora está la concha acústica, se llamaba parque Hidalgo, tenía unas bandas de material, estaba todo enyerbado; las casas eran de madera con palma, aun existen algunas casas de las primeras familias ahora son comercios. En Holbox solo Vivian como 300 o 400 personas eran cinco familias, las familias fundadoras de Holbox; Los Jiménez, los Sabatini. Los Betancourt, los Moguel, los Vacelis y los Cetina.

Holbox tiene ahora 168 años el aniversario es el 16 de julio, pero la fecha para festejar el aniversario siempre se mueve a causa del turismo.

Descripción de Holbox.

Holbox en su avenida principal que tiene comienzo desde la caleta y atraviesa toda la isla hasta la playa, las calles son de arena no son pavimentadas, las avenidas como la tiburón ballena y paseo kuka tiene un camellón al centro de la calle con palmeras. Podemos encontrar distintos tipos de tiendas lo largo de la calle y edificios públicos como el centro de salud, la alcaldía, hoteles, tiendas de abarrotes, restaurantes, etc. La avenida tiburón ballena lleva directo al

parque que se considera la plaza central. Entre lugares que destacan para visitar están; la isla de los enamorados, punta mosquito, punta coco y Yalahau.

Desde la Av. Principal que lleva hasta la playa después de cruzar el centro de Holbox se puede ver un muelle que se adentra al agua unos 20 metros al inicio de su camino hay una cabaña. En la playa se pueden ver numerosas lanchas de pescadores ancladas sobre la arena y algunas flotando a la orilla de la playa. El agua del mar es azul y la extensión de playa para bañarse va desde punta mosquito hasta punta coco que es la extensión aproximada de 40 kilómetros.

Hay muchas aves que planean por la playa a todo momento mientras es de día; gaviotas que sobrevuelan y se clavan en picada al agua para pescar su comida; pelicanos posados sobre el muelle y en las lanchas de los pescadores.

Las construcciones más cercanas a la playa son palapas, con techo y algunas con bancas de cemento a unos 20 metros del agua del mar; y palapas más grandes que son bar y restaurante como Cariocas y el Slow Food Restaurant Raíces. También, sobre la Av. Pedro Joaquín Codwell que es la última justo al llegar a la playa hay hoteles como casa maya y el hostel la tribu que son algunos de los que están ubicados cerca a la playa.



Playa de Holbox.

El área con mas movimiento en Holbox es el centro (el parque), tiene forma de un cuadrado, hay juegos, res baladillas, columpios, sube y baja, pasamanos, bancas para sentar, etc. Tiene, una cancha con gradas, y un escenario en forma de concha con su patio. Lo que se encuentra en las calles que rodean al parque es lo que se considera como el centro o plaza principal. Entre los edificios que hay frente al parque está la alcaldía que es un edificio de dos

pisos de color azul; junto a la alcaldía esta la iglesia católica. En la esquina de la calle donde están estos edificios esta el jardín de niños e instalaciones de lo que se dice ser la casa de la cultura.

El mercado está a un costado de la alcaldía, sobre la Av. Tiburón Ballena justo antes de llegar a la esquina. Tiene por nombre mercado Pool box que es el antiguo nombre de Holbox.

Una característica que hace particular a la isla es que varios edificios en las calles de la isla hay murales; el parque en principalmente está decorado por grafitis en el interior y exterior de la concha acústica, las gradas de la cancha y otras áreas como si se diera libertad total para que los artistas elijan el lugar de su preferencia. Igualmente, una gran cantidad de muros, bardas de casas, locales, áreas abandonadas, entre otros. A lo largo y ancho de la isla hay grafitis y murales que se elaboran durante el Festival internacional de artes plásticas (FIAP) que se realiza cada año,; evento donde participan artistas de distintas partes del mundo.



Mural hecho en durante el FIAP por el artista Omen.

Población en la isla.

Enlistados con credencial que pueden votar aquí hay entre 1400 y 1450 personas, estos enlistados tiene familia así que estamos hablando de una

población estable aquí de 3000 personas, pero, la isla siempre se mantiene en una población de 4000 habitantes por los flotantes. En su mayoría las personas de la isla son gente mestiza del fenotipo occidental y hablan únicamente el idioma español. Estas personas como son los turistas que vienen por un periodo determinado pero mantiene un flujo de población importante en la isla. Aunque la población total de la isla varía durante el año a causa del turismo, me explicó el alcalde. En semana santa por ejemplo, hay entre 7000 y 8000 personas. En Julio y Agosto hay de 4000 a 5000 personas. Es decir, que la concentración de población depende de la temporada vacacional; Abril y Marzo, Julio y Agosto son las temporadas altas. La población restante esta principalmente compuesta por inmigrantes mayas de los estados de Yucatán y Quintana Roo, migrantes que llegan a trabajar en la construcción en su mayoría, actualmente hay pobladores de origen extranjero en la isla de países como España, Argentina, Alemania entre otros que son muy pocos sin embargo ya se han establecido en Hol box con negocio, incluso con familia algunos de ellos. La gente originaria de Hol box, así como los demás isleños del norte de la península, son distintos a sus vecinos mayas de la parte occidental. Entre los sectores de población que existen en la isla conviven pacíficamente pero cada uno con ciertos rasgos socioculturales que son propios y los diferencian entre sí. El contraste entre estos sectores esta marcado en primer término por la divergencia que resulta de dos grupos sociales, con un origen diferente, que históricamente se han adaptado a medios ecológicos muy distintos y que mantienen actividades productivas. Unos son descendientes de ancestros mayas que han habitado la selva baja y que subsisten principalmente de la agricultura, los otros, son pescadores mestizos que pueblan la costa norte y se mantienen fundamentalmente de las pesca. “Los primeros son herederos de una cultura ancestral asociada a la tierra, los segundos, son un pueblo relativamente nuevo que centra su atención en la naturaleza marina” (Guardado, 2000, pág. 52).

Servicios públicos.

“Contamos con todos, no tenemos uno que nos haga falta” Contestó el alcalde al preguntarle por los servicios con los que cuenta la isla.

La isla cuenta con agua, internet, red eléctrica, tenemos ciber incluso hay una plaza comercial que proyecta películas como en el cine; además de cajero automático en distintos lugares en la isla uno de ellos es la alcaldía y el Hostel ida y vuelta. Hay artesanías, hay muchos lugares para comer y la comida es muy variada, desde comer sushi de la comida oriental, comida italiana, diversos platillos con mariscos y claro lugares donde la comida es tradicional. Aquí hay todo lo que te puedas encontrar en una ciudad asegura el alcalde. Desde carnicerías, fruterías, tortillería, tiendas de helados etc.

Transporte.

Los principales vehículos en la isla son los carritos de golf; la mayoría de las familias en Holbox tiene uno o dos de estos carros y son el principal vehículo de renta para recorrer la isla por los turistas. Otro transporte son las motocicletas y bicicletas; no hay vehículos grandes en la isla salvo los que cruzan en el ferri que reparten mercancías, camión del gas, etc. Estos son en cuanto a transportes terrestres; las lanchas son otro medio de transporte para cruzar de Holbox a Chiquila e ir a las isletas cercanas y extremos de la isla.

Una lugar para rentar carros de golf en Holbox es Monkey's.



24 hrs por \$1000.

1 hora por \$150.

4 hrs por \$500.

Otras empresas de renta de carritos de golf son: rentadoras el bajo, rentadoras el brother, rentadora Glendy y rentadora Moguel.

Principales actividades turísticas.

Entre las actividades que los turistas pueden hacer en Holbox encontramos; el tour clásico que es el que andan promocionando por todas partes. El tour para ir a visitar al tiburón ballena es el atractivo principal. También, están lugares cercanos a la isla para ir a visitar como; isla Pájaros, isla Pasión, esta Yalahau.

La pesca deportiva es una de las actividades que más fuerza, hay empresas en la isla de talla internacional y viene mucha gente de distintas partes del mundo esta actividad. La razón por la que esta actividad es tan atractiva es porque se trata de pesca deportiva con caña, sin capturar al pez más bien liberarlo después de que haya mordido la carnada. Aunque también existe la clásica pesca, donde pescas y ahí mismo te hacen tu ceviche con tu misma pesca.

La temporada para poder ver al tiburón ballena es del 15 de Mayo que es cuando inicia la temporada de avistamiento y termina el 15 de Septiembre cuando llegan sus meses de traslado.

Principal actividad económica.

Las principales actividades económicas en la isla son la pesca y el turismo. Ahora el turismo ha abarcado más que la pesca. Para la pesca comercial hay temporadas para pescar algunas especies, por la veda que las protege para su reproducción. La temporada de pesca de la langosta es del 1 de Julio hasta el 1 de Marzo que se cierra e inicia la veda ya nadie puede bucear para pescarla. La pesca de pulpo inicia a principios de Agosto y se termina a inicios de Marzo. El caracol blanco es veda permanente no se puede agarrar.



Cooperativa de pescadores "Cabo Catoche".

Problema ejidal.

El conflicto es ejidal. Vinieron unos empresarios yucatecos que llegaron a comprar tierras. Lo que alegan los ejidatarios que están inconformes es por el derecho ejidal, osea que la parcela no es lo único que tiene el ejidatario, si no con su derecho ejidal puede dar otra tierra que son de uso común. Entonces cuando vinieron los empresarios e hicieron el negocio según fue fraude; compraron las tierras les dieron una cantidad fuerte de dinero y tal parece que vendieron hasta el derecho ejidal fue una especie de paquete; tierras y derecho ejidal, ellos pensaron que estaban vendiendo solamente la parcela. Este conflicto ha llevado incluso a enfrentamientos de los inconformes con agentes de seguridad pública del estado durante las asambleas. En este caso los agentes de seguridad pública representan a los empresarios.

Cultura Rastafari en Holbox.

En Holbox hay lugares considerados rastas por la gente de la isla, y personas que han adoptado parte de su vida a la cultura rastafari. Algunos de ellos fundadores de algunos de palapas u otros lugares donde se reúnen personas que comparten su gusto por la cultura rastafari. En mi investigación me concentre en la descripción de tres lugares donde los dueños son personas rastafari. Elaborando una descripción del Barrio de Imti y Balam, una descripción de una reunión de rastas en Bambú y la descripción de una palapa rasta “raíces”.

El Barrio de Imti y Balam.

Es un puesto de artesanías que hay en la isla y el dueño es un rasta. Su nombre es Ramiro pero lo llaman che o rasta la gente de la isla, hace cinco años que vive en la isla de Holbox, es originario de argentina; habla italiano, español e ingles. El puesto lleva el nombre de los hijos de Ramiro está ubicado sobre la av. Tiburón Ballena una cuadra antes de llegar a la playa; el local tiene herrería en las ventanas y en la puerta tiene un letrero de madera sobre la puerta que dice “El barrio de Imti y Balam”. En la parte de afuera hay dos mesas llenas de collares, pulseras piedras y conchas que el Ramiro saca todos los días. Dentro del local hay gran cantidad de artesanías elaboradas con diferentes materiales, hay collares de hilo adornados con piedra y con conchas, pulseritas de diferente modelo, atrapa sueños, prendas de vestir, pinturas, etc.

Es una tienda con ambiente agradable, una atmosfera artesanal, hay artesanías por todas partes; sobre mesas, en la pared y hasta el techo. Ambientado con música reggae o ska de bandas argentinas.



Tienda de artesanías “El barrio de Imti y Balam”.

Durante el trabajo de campo entrevistaste al rasta, preguntándole ¿hace cuanto tiempo que tiene con dreadlocks y que opinaba de la cultura rasta? A continuación un párrafo transcrito de la grabación durante la conversación.

Hace 13 años que tengo dreadlocks, llevo 5 años viviendo en la isla y soy artesano. Yo no sigo la filosofía rasta, solo me identifico con ella, yo nunca he cortado mi dreadlock aunque si se han cortado algunas y no las he hecho tampoco; no sé hacer rastas. Se me hicieron, se me enredo y yo lo separe. Al principio no sabía tenía un montón, los que pude abrir los separe. Después se me cortaron por no cuidarlas. Me encanta tener rastas por que fue algo tan natural para mí tenerlas.

La gente me mira como bicho raro, me dicen de todo boludo, pero yo siempre buena honda. La vida en la isla para mí es muy tranquila, buena honda. Esto así para mi es mucho; con arenita, muy tranquila y mi propio sitio. En la ciudades, si voy así (señala su ropa) con short, playera y descalzo, te miran vite aunque no estés haciendo nada, en la ciudad la poli te mira así y ya piensa, te lleva, la poli te hace el pedo; entiendes, aquí no pasa nada.



Artesano rasta dueño del barrio de Imti y Balam.

Palapa rasta Raíces.

La palapa se encuentra a la orilla de la playa, se puede llegar a ella por la calle Pedro J. Coldwell o por la playa misma. Es una palapa muy distintiva con los colores rastas, verde, amarillo y rojo. La palapa raices se trata de un denominado Slow Food Restaurant & beach club. El dueño y fundador de esta palapa es una persona que tiene rastas.



Camino a la palapa raíces.

La palapa está abierta desde las once de la mañana hasta las nueve de la noche y en ocasiones más tarde cuando se reúnen los trabajadores del lugar y personas con gusto por la cultura rasta. Se distinguen a la distancia los colores verde, amarillo y rojo repartidos en los postes de la construcción con techo de huano. Hay mesas y sillas para comer; además una barra donde se ordenan las bebidas. Solamente hay arena ideal para andar con sandalias o descalzo. Raices es un lugar muy relajante para ir a comer y disfrutar música reggae. La palapa fue fundada el 23 de Julio del 2002, y cada año se festeja el aniversario haciendo tocaditas de reggae y promociones en los servicios del restaurante.

Este próximo 23 de Julio será el aniversario y habrá una tocada con bandas de reggae.

Bar Bambú.

Bambú es uno de los lugares de vida nocturna en Holbox, el dueño del lugar es una rasta, su nombre es Angel, hace más de cinco años que vive en la isla y tiene alrededor de 7 años con dreadlocks. El bar está ubicado sobre la avenida Tiburón Ballena entre la calle Coldwell y Dameró. El local es una palapa donde primero hay que subir unas escaleras ya que esta en un segundo piso.



Bar Bambú.

El lugar está iluminado con focos verdes, amarillos y rojos; hay muchas imágenes de la cultura rastafari, banderas con el rostro del león, banderas de Bob Marley, paliacates con hojas de marihuana etc. Hay sillas y mesas a largo del local y al fondo una barra de bebidas con columpios para sentarse frente a ella. También, hay adornos como lámparas de caracoles, atrapa sueños, conchas y un mural de selva en la pared..

Durante una reunión de rastas en Bambú hice una descripción de esta: El encuentro de los rastas inicio en la tarde alrededor de las seis de la tarde con el encuentro entre el rasta dueño del local Bambu y unos músicos rastas que venían de Isla Mujeres. Se reunieron para comer en casa de Angel en donde los invito a ir al bar y tocar un poco de reggae e hizo la invitación en general para todos los presentes. Alrededor de las diez de la noche llegaron los músicos

de la banda Hot Roots a Bambú. Al lugar llegaron algunos rastas que disfrutaron de la música mientras conversaban, bailaban, tomaban y fumaban.



Músicos rastas.



Imagen de Bob Marley en Bambú.

Definiciones de identidad.

El particular interés que ha adquirido la noción de identidad a partir de 1950, refleja las preocupaciones del mundo moderno. Esta noción se ha impuesto a causa de los importantes cambios culturales provocados por las profundas modificaciones en la sociedad. La globalización de la economía, el establecimiento de un modelo económico único que funciona sobre los principios de racionalidad y de eficacia y la introducción de nuevas tecnologías y de medios de comunicación son el origen de grandes cambios en las sociedades actuales. Se han enlazado el éxodo rural y las transformaciones urbanas que han dado lugar a grandes ciudades donde es difícil conservar los lazos sociales; el desempleo y los cambios en la concepción del trabajo; las reivindicaciones regionales; la inmigración masiva; las transformaciones en los roles sexuales. Esta evolución ha alcanzado a la identidad individual y colectiva y ha provocado efectos psicológicos, sociales y políticos. La sociedad occidental ha pasado de una forma comunitaria a otra en la cual el individuo es el centro. El individualismo es uno de los cambios más importantes de nuestra época. La identidad que tratamos de explicar no es cualquier identidad, sino la identidad sentida, vivida y exteriormente reconocida de los actores sociales que interactúan entre sí en los más diversos campos. Como veremos más adelante sólo pueden ser los actores sociales, en sentido riguroso, los individuos, los grupos y colectividades, como las iglesias universales y el sentimiento nacional. La capacidad de actuar y de movilizarse (o ser movilizad) sería uno de los indicadores de que nos encontramos ante un verdadero actor social. Una nación, por ejemplo, puede ser movilizad en función de un proyecto nacional o en vista de su autodefensa en caso de guerra o en caso de una contingencia a causa de un fenómeno natural; como podría ser de caso meteorológica como un huracán.

La identidad constituye también un sistema de símbolos y de valores que permite afrontar diferentes situaciones cotidianas. Opera como un filtro que ayuda a decodificarlas, a comprenderlas para que después funcione. Aunque bien, la identidad como en documento de identidad se puede responder con el conjunto articulado de rasgos específicos de un individuo o de un grupo, por ejemplo: hombre, 35 años, español, 1,75 m de altura, 70 Kg. de peso, cabellos castaños, católico, empleado de banca, casado, padre de familia, etc. Esto

explica que frente a tal situación, un individuo, con sus valores y su modo de pensar, de sentir y de actuar reaccionará probablemente de una manera definida. Para esto se cuenta con un repertorio de formas de pensar, de sentir y de actuar que, en un momento dado, se puede combinar. Este repertorio está en constante recreación. Pasando al tema de la identidad, esta tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas. Cuando creemos encontrar semejanzas entre las personas, inferimos que comparten una misma identidad que las distinguen de otras personas que no nos parecen similares.

Cuando hablamos de identidad nos referimos, no a una especie de alma o esencia con la que nacemos, no a un conjunto de disposiciones internas que permanecen fundamentalmente iguales durante toda la vida, independientemente del medio social donde la persona se encuentre, sino que a un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción simbólica con otras personas. A través de la habilidad del individuo para internalizar las actitudes y expectativas de los otros, su sí mismo se convierte en el objeto de su propia reflexión. Esta relación reflexiva del sí mismo con el sí mismo debe ser entendida como hablar se a sí mismo, y hablarse a sí mismo debe entenderse como la internalización del habla comunicativa con los otros.

El individuo se experimenta a sí mismo no directamente sino indirectamente; se hace objeto de sí mismo sólo al tomar las actitudes de otros individuos hacia él. La identidad, por lo tanto, es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto y en ese proceso ir construyendo una narrativa sobre sí mismo. Pero esta capacidad sólo se adquiere en un proceso de relaciones sociales mediadas por los símbolos. La identidad es un proyecto simbólico que el individuo va construyendo. Los materiales simbólicos con los cuales se construye ese proyecto son adquiridos en la interacción con otros.

Los individuos interactúan mediante gestos significantes, símbolos lingüísticos que tienen un contenido que es más o menos el mismo para individuos diferentes y por lo tanto significan la misma cosa para todos ellos. Los gestos

vocales, despiertan en el individuo mismo la respuesta que él está tratando de producir en el otro, de manera que desde el punto de vista de esa respuesta él es capaz de dirigir su conducta posterior. Los gestos significantes que envuelven el uso de símbolos siempre presuponen la habilidad de cada participante en un proceso comunicativo para visualizar su propio desempeño desde el punto de vista de los otros, para asumir el rol de los otros.

“Las teorías sobre la identidad siempre se hallan insertas en una interpretación más general de la realidad; realidades a dentro del universo simbólico y sus legitimaciones teóricas, y varían su carácter de acuerdo con esto último. La identidad permanece ininteligible a menos que se la ubique en un mundo. Cualquier teorización sobre la identidad o sobre tipos específicos de identidad debe por tanto producirse dentro del marco de referencia de las interpretaciones teóricas en que aquella y éstos se ubican” (Luckman., 2003, pág. 202). La teorización sobre la identidad buscará entonces tomar conocimiento de las transformaciones de identidad que han ocurrido de hecho, y ella misma sufrirá transformaciones en este proceso. Por otra parte, la identidad puede volverse problemática en el plano de la teoría misma, vale decir, como resultado de desarrollos teóricos intrínsecos. En tal caso, las teorías psicológicas serán pergeñadas "antes del hecho", por así decir. Su establecimiento social subsiguiente y' su potencia correlativa para generar realidad pueden producirse por una cantidad de afinidades entre los elencos teorizadores y diversos intereses sociales. Una posibilidad histórica es la constituida por la manipulación ideológica deliberada a cargo de grupos políticamente interesados.

La permanencia en el tiempo de la identidad es un factor relevante. Define a la identidad como aquello por lo que uno siente que es “él mismo” en este lugar y este tiempo, tal como en aquel tiempo y en aquel lugar pasados o futuros; es aquello por lo cual se es identificado”. La identidad es considerada como un fenómeno subjetivo, de elaboración personal, que se construye simbólicamente en interacción con otros. La identidad personal también va ligada a un sentido de pertenencia a distintos grupos socio- culturales con los que consideramos que compartimos características en común. Ello, en correspondencia con un proceso dialéctico de formación de la propia identidad, a partir de la

representación imaginaria o construcción simbólica de ella (autodefinición) y la identidad social que se elabora a partir del reconocimiento, en la propia identidad, de valores, de creencias, de rasgos característicos del grupo o los grupos de pertenencia, que también resultan definitorios de la propia personalidad. Es una especie de acuerdo interior entre la identidad personal que se centra en la diferencia con respecto a los otros y la identidad social o colectiva que pone el acento en la igualdad con los demás. Definamos acorde esto último, la identidad social como aquella parte del auto concepto de un individuo que deriva del conocimiento de su pertenencia a un grupo social junto con el significado valorativo y emocional asociado a dicha pertenencia. Asimismo, asocia esta noción con la del movimiento social, en donde un grupo social o minoría étnica promueve el derecho a la diferencia cultural con respecto a los demás grupos y al reconocimiento de tal derecho por las autoridades estatales y los exogrupos.

“Cuando se habla de la identidad de un sujeto individual o colectivo hacemos referencia a procesos que nos permiten asumir que ese sujeto, en determinado momento y contexto, es y tiene conciencia de ser él mismo, y que esa conciencia de sí se expresa (con mayor o menor elaboración) en su capacidad para diferenciarse de otros, identificarse con determinadas categorías, desarrollar sentimientos de pertenencia, mirarse reflexivamente y establecer narrativamente su continuidad a través de transformaciones y cambios la identidad es la conciencia de mismidad; lo mismo se trate de una persona que de un grupo. Si se habla de la identidad personal, aunque filosóficamente se hable de la igualdad consigo mismo, el énfasis está en la diferencia con los demás; si se trata de una identidad colectiva, aunque es igualmente necesaria la diferencia con “otros” significativos, el énfasis está en la similitud entre los que comparten el mismo espacio socio psicológico de pertenencia” (Torre, 2001, pág. 19). La necesidad de las personas de construir una identidad individual y colectiva, sobre todo por la sensación de seguridad y estabilidad que proporcionan. Resulta gratificante el sentido de pertenencia a diversos grupos humanos, que se ven a sí mismos con cierta continuidad y armonía, dadas por cualidades, representaciones y significados construidos en conjunto y compartidos. Se puede decir que la identidad colectiva o social por excelencia es la humana. Pertenecer al equipo humano debería ser tenido como punto de

partida (o de llegada) de toda construcción identitaria o auto concepto de identidad. A partir de allí, cada uno puede identificarse con el resto de los grupos sociales y culturas que conviven este mundo.

La identidad puede ser entendida desde varias dimensiones: “la identidad asignada, la identidad aprendida y la identidad internalizada que constituye la auto identidad. Esto se debe a que, siempre está en proceso constructivo, no es estática ni coherente, no se corresponde mecánicamente con los estereotipos. Cada persona reacciona de manera creativa al resolver su vida, y al resolverse. Igualmente, elabora los contenidos asignados a partir de su experiencia, sus anhelos y sus deseos sobre sí misma. Más allá de las ideologías naturalistas y fosilizadoras; los cambios de identidad son una constante a lo largo de la vida. Sus transformaciones cualitativas ocurren en procesos de crisis. Por ello, la identidad se define por semejanza o diferencia en cuanto a los referentes simbólicos y ejemplares. Cada quien es semejante y diferente. Finalmente, cada quien crea su propia versión identitaria: es única o único” (Lagarde, 2000, pág. 61).

Los cambios de identidad son como una constante a lo largo de la vida. Nadie puede bañarse dos veces en el mismo río. El río fluye constantemente y nosotras cambiamos inevitablemente con él. Debido a que las crisis personales son promotoras de esos cambios de identidad que experimentamos a lo largo de nuestra vida. Tales crisis pueden ser impuestas por el entorno y, por ello, se las denomina crisis externas o puede provocarlas el propio sujeto, con su crecimiento, a veces ligado a las edades críticas o ciclos vitales. Además, solo para poner en contexto; se han descrito las crisis sociales como aquellas situaciones en las que las creencias y normas habituales en las que se apoya el entramado social de una comunidad han dejado de ser operativas, no propician la cohesión social y se va generando la desintegración de los individuos de sus colectivos de pertenencia. En la actualidad, se presencian crisis globales, como el financiero económico, generador de recesión, de desempleo y, en definitiva, de situaciones de exclusión social. Ante ello, la percepción social es de inseguridad, de incertidumbre y el entramado social se resiente. En este punto, corresponde preguntarse cómo las recurrentes crisis influyen en las conformaciones identitarias de las personas. Sin duda, las crisis

tienen incidencia en la personalidad. Cuando los sentimientos de incertidumbre y las situaciones difíciles o que entrañan sufrimiento se apoderan de la vida personal, los sujetos pueden experimentar un estado que, Frankl (1977) denomina “vacío existencial”, como la percepción de que la vida carece de sentido. Pero, “cuando nos encontramos sin remedio y sin esperanza, enfrentados a situaciones que no podemos modificar, incluso entonces estamos llamados y se nos pide que cambiemos nosotros mismos” (Frankl, 1977, pág. 37).

El ser humano no es un mero producto o resultado de los condicionantes sociológicos, psicológicos y biológicos de su entorno y las crisis pueden ser oportunidades de propia realización y de encontrar el sentido de la propia vida. De hecho, el ser humano goza de la suficiente libertad para adoptar una postura personal ante tales condicionantes. “El hombre no está absolutamente condicionado ni determinado; al contrario, es él quien decide si cede ante determinadas circunstancias o si resiste frente a ellas. En otras palabras, el hombre, en última instancia, se determina a sí mismo. No se limita a existir sino que decide cómo será su existencia, en qué se convertirá en el minuto siguiente. Y plantea que la esencia de la existencia es la capacidad del ser humano para responder responsablemente a las demandas que la vida le plantea en cada situación particular” (Frankl, 1946, pág. 150). Hay que tomar en cuenta para esto los objetos pueden influenciar la personalidad humana. Es a través de este aspecto material que la identidad puede relacionarse con el consumo y con las industrias tradicionales y culturales. Tales industrias producen mercancías, bienes de consumo que la gente adquiere en el mercado, sean objetos materiales o formas de entretenimiento y arte. Cada compra o consumo de estas mercancías es tanto un acto por medio del cual la gente satisface necesidades como un acto cultural en la medida que constituye una manera culturalmente determinada de comprar o de consumir mercancías.

La buena noticia es que las crisis personales se superan y el dejarlas atrás sin duda, transforma al sujeto. Ya no es igual a como solía ser antes de la crisis, quizás, ha elaborado otra concepción del mundo. No hay que olvidar que la identidad es un devenir constante: una parte admite cambios y otra, permanece inalterable. Asumir una identidad es un proceso de construcción subjetiva y, a

la vez, creativo. Para superar con éxito una crisis, tenemos que ser, ante todo, honestos y exactos en la percepción de lo que nos ocurre. Es cierto que no basta con eso, sino que, además, hay que ser creativos en la búsqueda de las soluciones, certeros en la toma de decisiones y efectivos en su aplicación práctica. Otro aspecto importante es “la conciencia personal se va construyendo gracias al descubrimiento de que en medio de cambios, rupturas y separaciones, algo permanece constante la unificación de una consciencia y la constitución de una identidad auto definitoria, cuyo núcleo conseguimos mantener constante a lo largo de toda la vida, a pesar de que el resto esté en continuo proceso de cambio” (Rivera, 2006, pág. 50).

La identidad constituye, un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación de ser uno mismo con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. Y los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social. Recíprocamente, las identidades producidas por el interjuego de los organismos, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aun reformándola. Las sociedades tienen historias en cuyo curso emergen identidades específicas, pero son historias hechas por hombres que poseen identidades específicas. La identidad es un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. Por otra parte, los tipos de identidad son productos sociales.

Para Zygmunt Bauman (2005) se siente incómodo al utilizar indistintamente “el término identidades para referirse a procesos tan disímiles, por lo que sugiere llamar identificación al fenómeno que intenta comprender” (pág. 22). Quizá, en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades de un mundo globalizado hablar de identificación, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección”. Tendríamos así dos vocablos para procesos distintos: identidad e identificación. “Las identificaciones en muchos casos son especies de identidades efímeras, líquidas” (Bauman, 2005, pág. 6).

Ahora bien, si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. Una de las tantas definiciones de identidad sería la de Giménez “La identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distinta y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores” (Giménez, La cultura como identidad y la identidad como cultura., 2003, pág. 1).

Para Grimson, cada ser humano incorpora la trama de prácticas, rituales, creencias y significados, los modos de sentir y entender la vida. Como sucede con las lenguas siempre tenemos la posibilidad de aprender un modo que no es el nuestro y hacerlo propio. En el caso de la cultura rastafari aprender las palabras que utilizan los rastas para comunicarse es igual que incluir el idioma de otra cultura y la posibilidad de transmitir su cultura. Esto se debe a que cada ser va siendo constituido por las culturas con las que entra en contacto. Al menos hasta cierto punto, cada uno de nosotros escoge con qué grupos se identifica, a cuales percibe como otros, que significados y que percepción le dan a los diferentes grupos. Aun cuando en características físicas se parezcan mucho ya sea en el color de piel, la forma de su cabello o la musculatura de su cuerpo pueden no tener nada que ver el uno con el otro, pueden ser simbólicamente diferentes. Y, otros que a pesar de las diferencias físicas se pueden sentir comunicados a través de sus símbolos. Entonces, pueden estar simbólicamente muy distanciados, y viceversa. “Una persona de cualquier grupo puede sentirse simbólicamente cercana a alguien en la otra punta del planeta, y sentirse extremadamente lejos de su vecino” (Grimson, 2011, pág. 136). Esta distinción de lo físico en relación con la otredad, expresa que cuando “otra parte” no solo significa otro espacio físico, sino un espacio con otra representación simbólica.

Otra forma de entender la identidad es desde la definición de de Habitus echa por Bourdieu en su libro la dominación masculina. Los Habitus se entienden por, las prácticas rutinarias, los modos de percepción y de significación, y las

identificaciones se vinculan a las definiciones de pertenencia, entre dos grupos cualesquiera no hay equivalencia necesaria entre sus diferencias culturales y las distancias que mutuamente perciben en términos de pertenencia.

Un enfoque distinto, para es que “la identidad de un individuo se adquiere por el simple hecho de haber en un tiempo y lugar determinado” (Alba, 1998, pág. 21). Es como sucede con la identidad nacional, el hecho de nacer en un país en una zona geográfica del mundo, determina ciertos rasgos culturales que construyen las identidades de las personas del lugar. “La identidad deriva de la pertenencia a grupos étnicos, ya que estos, se constituyen a partir de afinidades y vínculos primordiales. Esta identidad consiste en el conjunto pre constituido de dotaciones e identificaciones que cada individuo comparte con otros desde el momento de su nacimiento” (Isaacs, 1975 citado Alba, 1998, pág.21). Para el siguiente autor la función de la identidad básica de grupo, tiene que ver con dos elementos clave el sentido de pertenencia y la calidad de autoestima de los individuos. “Uno de los principales elementos a partir de los cuales está conformada la identidad es el cuerpo” (Harold, 1975). Podríamos decir que la identidad se construye y se reproduce. El cuerpo y el nombre son elementos importantes de identificación. Los supuestos ideológicos se forman a partir de lo que es visible en este caso en el cuerpo, nos hace ver en los otros las fronteras de hasta donde podríamos llegar o no con nuestro cuerpo, esto “depende por completo del paradigma interpretativo del cuerpo que maneje cada cultura” (Jaime Labastida, Violeta Aréchiga., 2010, pág. 418). Y es que ciertos planteamientos consideran a “la identidad básica a partir de dos elementos, el cuerpo el elemento más palpable y el nombre el elemento más simbólico” (Alba, 1998). Los cuerpos de los seres humanos pueden presentar características únicas de acuerdo a su cultura u origen, además de prácticas y costumbres que les permiten modificaciones corporales de algún tipo.

Otra propuesta de análisis para el estudio de la identidad es conocida como la racional o elección racional. En la propuesta de Dunleavy trata de entender el papel que desempeñan los intereses individuales frente a los interés colectivos de un grupo, así como la forma en que ambos afectan o no las decisiones y destino de un determinado grupo. Puede haber dos tipos ideales de grupo un exógeno y un endógeno. Ambos muestran distintas relaciones al interior a partir

de los intereses que persiguen sus miembros. Este tipo de grupo se caracteriza por estar formados de gente real con intereses propios a diferencia de otro tipo de organizaciones, las cuales serían más bien una especie de corporaciones. Los grupos de interés se caracterizan en primer lugar por ser organizaciones de multi miembros, con características e intereses diversos. Los miembros de este tipo de grupo no se encuentran del todo comprometidos, solamente buscan alcanzar un fin específico, a partir de lo cual, el grupo se puede desintegrar. Esto es los miembros de un grupo de interés son básicamente cuerpos voluntarios, donde generalmente no existen prohibiciones formales o restricciones impuestas por otros miembros del grupo. Se trata de un análisis descriptivo. En fin, “la identidad se nos presenta como un concepto que adquiere significados diversos según el grupo, los intereses y el lugar desde donde se enuncia” (Ruiz, 1991). Entendiendo la identidad, como la forma en que los individuos se identifican a sí mismos y son identificados por los otros con los que se encuentran interactuando.

De cualquier forma cabe rescatar que en todos los casos, el concepto de identidad implica siempre por lo menos los siguientes elementos: la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción concebido como una unidad con límites que lo distinguen de todos los demás sujetos, aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos. Para concluir, “La identidad se refiere a los atributos sociales, las relaciones entre las personas y los sentimientos de pertenencia. Se puede confundir y presuponer que si dos personas tienen atributos, relaciones o sentimientos de pertenencia comunes, comparten una identidad” (Grimson, 2011, pág. 141). Y pues bien que la identidad no sería más una unidad compacta y referida a una cultura con las mismas características, sino una composición fragmentaria y continuamente renegociada, permanentemente abierta y lejos de la consistencia. “En este sentido la identidad no se tiene o se pierde, más bien está siempre en reconstrucción (Rodríguez, 1999, pág. 184).

Sobre la identidad nacional.

Estas son algunas posiciones teóricas diferentes sobre la identidad nacional; que sería un ejemplo a grandes rasgos de cómo se construye una identidad

individualmente y como parte de un grupo en este caso de una nación. Por un lado está el constructivismo, derivado del posestructuralismo, que destaca la capacidad de ciertos discursos para “construir” la nación, para interpelar a los individuos y constituirlos como “sujetos nacionales”. El esencialismo, en el otro extremo, piensa la identidad cultural como un hecho acabado, como un conjunto ya establecido de experiencias comunes y de valores fundamentales compartidos que se constituyó en el pasado, como una esencia inmutable, de una vez para siempre. Al privilegiar el rol fundante de los discursos altamente coherentes y articulados, el constructivismo necesariamente concibe la identidad nacional como construida desde arriba, en la esfera pública, y descuida las formas discursivas y prácticas populares y privadas. La concepción histórica estructural desea establecer un equilibrio entre los dos extremos anteriores. Por una parte piensa la identidad cultural como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. Por otra parte, no concibe la construcción de la identidad únicamente como un proceso discursivo público, sino que también considera las prácticas significados sedimentados en la vida diaria de las personas. La concepción histórico estructural concibe la identidad como una interrelación dinámica del polo público y del polo privado, como dos momentos de un proceso de interacción recíproca.

La construcción de la identidad nacional no es un proceso monolítico y autónomo que ocurre con total independencia de la pluralidad de modos de vida, de la diversidad de prácticas sociales y de las múltiples divisiones sociales que existen en la sociedad. Aunque se plantee con pretensiones absolutas, toda construcción de identidad nacional es necesariamente limitada en su capacidad de representación de la diversidad cultural y social subyacente. La identidad nacional, la base de todas las identidades individuales, por que básicamente por ahí puedes comenzar a describir quien eres; es decir, mi nombre es tal, soy de tal país y hablo este idioma. Por otro lado, la identidad nacional, tiene el derecho de monopolio para trazar el límite entre el “nosotros” y el “ellos”,

La identidad nacional se distingue de las demás en que ésta no reconoce la competencia, ni mucho menos la oposición: la identidad nacional permitirá y tolerará sólo otras identidades que no sean sospechosas de colisionar (ya sea por principio u ocasionalmente) con la prioridad no cualificada de lealtad nacional. Además, en el proceso de su construcción podemos encontrar las claves para explicar lo que ocurre en los otros planos de las identidades: las subjetivas, las políticas, las de género, las religiosas o étnicas.

Características de la identidad.

Estas características también tienen que ver con lo que podríamos llamar identidades culturales o colectivas que analizaremos más adelante. Los seres humanos proyectan simbólicamente su sí mismo, sus propias cualidades en cosas materiales, partiendo por su propio cuerpo; se ven a sí mismos en ellas y las ven de acuerdo a su propia imagen. Es también un proceso social, porque la identidad implica una referencia a los “otros” en dos sentidos. Primero, los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos, cuyas expectativas se transforman en nuestras propias auto expectativas. Pero también son aquellos con respecto a los cuales queremos diferenciarnos. Podríamos entonces hablar de 3 elementos componentes de toda identidad: categorías colectivas, posesiones y los “otros”. El primer elemento hace alusión al hecho que toda definición identitaria requiere una referencia a categorías colectivas más generales que la especifican. Es imposible una autodefinición en términos de categorías únicas no compartidas por otros. Cuando se le pide a alguien le piden que diga quién es, su relato va a utilizar categorías compartidas con otros tales como religión, clase social, nacionalidad, género, etnia, orientación sexual, profesión, etc. Cada una de ellas puede considerarse como una identidad cultural o colectiva. Pero esto no sólo se aplica a identidades individuales sino también a identidades colectivas. Por ejemplo, en la definición identitaria de un país se utilizan también categorías más generales tales como: Islámico, cristiano, hispano, europeo, latinoamericano, oriente, occidente, etc. Esto significa que toda identidad requiere una referencia a un grupo más amplio con el que se comparten ciertas características.

El elemento material está presente igual como un elemento fuerte. Una cita de James William donde incluye el cuerpo y otras posesiones capaces de

entregar al sujeto elementos vitales de auto-reconocimiento. El autor nos ilustra de tal manera. "Es claro que entre lo que un hombre llama mí y lo que simplemente llama mío la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible... el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria" (William, 1890, pág. 291).

La identidad es compuesta. Cada cultura y cada subcultura transportan valores e indicadores de acciones, de pensamientos y de sentimientos. A ejemplo de la cultura, la identidad está, a menudo, relacionada con grandes corrientes culturales y también limitada a ellas: la procedencia territorial, el color de la piel, la religión, etc. Se habla de un turco, de un italiano, de un negro, de un musulmán. De este modo, la influencia de la pertenencia a subconjuntos culturales sobre la estructura de la identidad está descartada. Estos subconjuntos pueden ser la clase social, la profesión, el sexo, el origen (urbano o campesino), las diferentes formas de practicar, una religión, costumbres y creencias. La identidad es la síntesis que cada uno hace de los valores y de los indicadores de comportamientos transmitidos por los diferentes medios a los que pertenece. Integra esos valores y esas prescripciones según sus características individuales y su propia trayectoria de vida. El extranjero integra a su identidad su estatus de inmigrante o de refugiado político y los cambios culturales que él ha vivido durante su estancia en el país de acogida.

La identidad es dinámica: ¿quién soy yo? Yo, pues soy yo. Con lo que eso implique. Responderá una persona a la que se pregunta lo que representa su identidad; llevándola más lejos en su razonamiento dirá: Es lo que en mí permanece igual. La permanencia aparece, efectivamente, como la característica más evidente de la identidad. Ésta está ligada a elementos que se repiten continuamente y que nos parecen permanentes: "soy así", "soy siempre la misma persona". Se confunde, de este modo, la identidad con lo que, en una persona, es inmutable. Este punto de vista no es totalmente erróneo pero los comportamientos, las ideas y los sentimientos cambian según las transformaciones del contexto familiar, institucional y social en el cual

vivimos. Cambiamos con la edad, cuando envejece nuestro cuerpo, si pasamos del estatus de trabajador al de parado, incluso cuando cambiamos de estatus profesional, dentro de una misma institución. La identidad es una estructura dinámica. Está en continua evolución. En definitiva, nuestra identidad es constante y a la vez que cambiante, en el transcurso de nuestra vida.

La base de la experiencia emocional de la identidad proviene de la capacidad del individuo de seguir sintiéndose el mismo a través de los cambios continuos. Un proceso de articulación permanente de lo nuevo con lo antiguo debe tener lugar, de tal manera que lo nuevo sea percibido como teniendo una relación aceptada con lo que ya existía antes. Integrando lo nuevo en lo mismo hay un cambio en la continuidad. El sentimiento de identidad permanece en tanto que el sujeto consigue dar a la alteración el sentido de continuidad. La adolescencia es un buen ejemplo. Los cambios que se producen en esta etapa de la vida son tan fuertes, profundos y visibles que todos los seres humanos tienen más o menos dificultades para pasar esta etapa. Las dificultades acaban cuando el joven llega a reconocerse como la misma persona, aunque diferente.

La identidad es dialéctica: La construcción de la identidad no es un trabajo solitario e individual. Se modifica en el encuentro con el otro, cuya mirada tiene un efecto sobre ella. La identidad se sitúa siempre en un juego de influencias con los otros: estoy influido por la identidad del otro y mi identidad influye en la suya. En un constante movimiento de ida y vuelta, los otros me definen y yo me defino con relación a ellos. Estas mutuas definiciones revisten la vía de señales con mensajes verbales y no verbales, como la elección de un vestido o de un peinado. Incluso cuando el Otro no mira, siempre hay una interacción, que se produce en el interior de un contexto, influyendo la relación con el Otro, entre dos personas o dos comunidades diferentes. Es importante definir cada vez el contexto en el cual se produce un encuentro: con el mismo joven, la interacción será diferente si se produce en la piscina, en casa de sus padres o en la escuela, y si el joven está solo o en grupo.

La identidad y sus funciones.

La identidad es el centro de dos acciones indispensables para el equilibrio psíquico de la persona. La primera consiste en darse una imagen positiva de sí misma; la segunda, adaptarse al entorno donde vive la persona. Es lo que se

denomina funciones de la identidad; una función de valoración de sí mismo y una función de adaptación. La función de valoración de sí mismo es la búsqueda que guía a todo ser humano a tener sentido y significación: busca tener una imagen positiva de sí mismo, a llegar a ser una persona de valor, a creerse capaz de actuar sobre los acontecimientos y sobre las cosas.

La función de adaptación consiste en la modificación de la identidad con vistas a una integración al medio. El individuo adapta algunos rasgos de su identidad, asegurando una continuidad. Se trata de la capacidad de los seres humanos de tener consigo su identidad y de manipularla, de su capacidad de cambiar sin perder la sensación de seguir siendo ellos mismos.

La idea es que al producir, poseer, adquirir o modelar cosas materiales los seres humanos proyectan su sí mismo, sus propias cualidades en ellas, se ven a sí mismos en ellas y las ven de acuerdo a su propia imagen. Como decía Simmel (1939) “toda propiedad significa una extensión de la personalidad; mi propiedad es lo que obedece a mi voluntad, es decir, aquello en lo cual mi sí mismo se expresa y se realiza externamente. Y esto ocurre antes y más completamente que con ninguna otra cosa, con nuestro propio cuerpo, el cual, por esta razón constituye nuestra primera e indiscutible propiedad” (Simmel, 1939, pág. 363).

En algunas circunstancias esto es evidente; el medio donde vive devuelve una imagen positiva de sí mismo; se siente bien ahí y se conocen los códigos que ahí funcionan. En otras situaciones, especialmente en la inmigración, la tarea se vuelve más complicada, como para cualquiera que vive una situación de desvalorización de forma prolongada. Para el inmigrante la complicación se acentúa: no conoce todos los códigos de adaptación y a pesar de ello tiene necesidad de ser reconocido en lo que es, es decir, en su cultura su propia manera de haber integrado las diferentes culturas y subculturas que en él convergen, desconocida a menudo por los demás. Debe ser puesto en marcha un constante esfuerzo de reconocimiento, al mismo tiempo que las estrategias de adaptación a la nueva situación, aunque esté desvalorizada. Estará negociando constantemente su identidad.

Una identidad bien integrada depende de tres formas de reconocimiento: sentimiento relacionado con la preocupación por la persona (que da auto confianza), respeto a sus derechos (que entrega auto respeto) y aprecio por su contribución (que garantiza auto estima). Cuando estas formas de reconocimiento son denegadas, el “yo” tiene una reacción emocional negativa (rabia, indignación) que es la base motivacional de la lucha por el reconocimiento. La experiencia de la falta de respeto en estos tres órdenes sería la fuente de las formas colectivas de resistencia y lucha social.

La identidad y los otros.

La otredad se nos presenta como la oportunidad de una relación, reconocimiento, ayuda y hasta conflicto; esa oportunidad la encontramos en los demás. Los demás despiertan en nosotros sentimientos de todo tipo, ahora delimitando a sentimientos negativos; tal vez radica en el hecho de que representan obstáculos potenciales para nuestra libertad. Según Jean Paul Sartre (1905- 1908), sin la intromisión de los otros, el individuo estaría naturalmente inmerso en su propia existencia, en la particular tarea de obtener aquellos objetos de su entorno que desea y necesita. Por eso mismo, los otros resultan una competencia por que en la vida de cada individuo, se procura cada quien los recursos pertinentes para su sobrevivencia. Los otros, al mismo tiempo de ser quienes nos reconocen y colaboran en equipo son nuestros competidores. Mucho tiene que ver, con el hecho de cómo se consideren los sujetos. Es decir si se identifican más con su mente que con su cuerpo. Lo cual me gustaría que fuera así. Ser un ser pensante y no un objeto como las marcas y prendas que usa. Pero somos entidades físicas, cuerpos que poseen propiedades. Y, gracias a las miradas y observaciones verbales, la gente recuerda, muchas veces de manera hiriente que somos seres tangibles, por ejemplo cuando critican nuestro peso, sobre nuestra estatura, color de cabello o miradas de desaprobación de la forma en que estamos vestidos. Cosificamos a la gente e interactuamos con ellos de dicha forma como si fueran objetos. Y el hecho de ser una cosa es inquietante, por que saberse una cosa, limita la libertad de ser, tener de ser o hacer lo que uno quiera, y es característico de la conciencia humana el resistirse a todo tipo de limitación desde afuera.

La construcción del sí mismo necesariamente supone la existencia de “otros” en el doble sentido ya advertido de otros significativos y otros de diferenciación. Los primeros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos. Nuestra auto-imagen total implica nuestras relaciones con otras personas su evaluación de nosotros. El sujeto internaliza las expectativas o actitudes de los otros acerca de él o ella, y estas expectativas de los otros se transforman en sus propias auto expectativas. El sujeto se define en términos de como lo ven los otros. Sin embargo, sólo las evaluaciones de aquellos otros que son de algún modo significativos para el sujeto cuentan verdaderamente para la construcción y mantención de su auto-imagen.

Los padres son al comienzo los otros más significativos, pero más tarde una gran variedad de otros empiezan a operar (amigos, parientes, pares, profesores, etc.) en la relación con cada uno de estos “otros” se forma en una persona una variedad de sí mismos elementales (somos una cosa para un hombre y otra cosa para otro), pero que si se consideran los otros significativos en conjunto, se puede ver que se organizan en un “otro generalizado” en relación con el cual se forma un “sí mismo completo”. El otro generalizado, por lo tanto, está compuesto por la integración de las evaluaciones y expectativas de los otros significativos de una persona. De este modo la identidad socialmente construida de una persona, por ser fruto de una gran cantidad de relaciones sociales, es inmensamente compleja y variable, pero al mismo tiempo se supone capaz de integrar la multiplicidad de expectativas en un sí mismo total coherente y consistente en sus actividades y tendencias.

Por lo tanto, la identidad en un sentido personal es algo que el individuo les presenta a los otros y que los otros le presentan a él. La identidad supone la existencia del grupo humano. Responde no tanto a la pregunta ¿quién soy yo? o ¿qué quisiera ser yo? como a la pregunta: ¿quién soy yo a los ojos de los otros? o ¿Como me gustaría ser considerando al juicio de los demás? El proceso de identificación, el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que percibe como la manera en que los otros lo juzgan a él.

La identidad también presupone la existencia de otros que tienen modos de vida, valores, costumbres e ideas diferentes. Para definirse a si mismo se acentúan las diferencias con los otros. La definición del sí mismo siempre

envuelve una distinción con los valores, características y modos de vida de otros. En la construcción de cualquier versión de identidad la comparación con el “otro” y la utilización de mecanismos de diferenciación con la otredad juegan un papel fundamental. Algunos grupos, modos de vida o ideas se presentan como fuera de la comunidad.

Así surge la idea del “nosotros” en cuanto distinto a “ellos” o a los “otros”. A veces, para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los que están fuera y en es tos casos el proceso de diferenciación se transforma en un proceso de abierta oposición y hostilidad al otro. Si bien la diferenciación es un proceso indispensable para la construcción de identidad, la oposición hostil al otro no lo es, y constituye un peligro de todo proceso identitario.

El proceso de identificación por oposición al otro ha existido siempre en la historia. “Hay evidencia de que estos mecanismos de identificación también existían entre los diversos pueblos indígenas de América precolombina. Las crónicas de Sahagún narran como los nahuas en América Central consideraban a los otomíes como, perezosos y lascivos. Tanto así que entre los nahuas se acostumbraba a llamar otomí a alguien que no entendía. De igual forma consideraban a los huastecas como borrachos e impúdicos por andar sin taparrabos. Se daba allí también, como entre los griegos, la creencia que la lengua náhuatl era más refinada y sofisticada que las lenguas toscas e ininteligibles de los pueblos vecinos” (Larrain, 2003, pág. 35).

El medio social no sólo nos rodea, sino que también está dentro de nosotros. En este sentido se podría decir que las identidades vienen de afuera en la medida que son la manera como los otros nos reconocen, pero vienen de adentro en la medida que nuestro propio reconocimiento es una función del reconocimiento de los otros que hemos internalizado. La identidad no es puramente una construcción pasiva constituida por las expectativas de los otros, es un proceso de interacción por medio del cual la identidad del sujeto es construida no sólo como una expresión del reconocimiento libre de los otros, sino también como resultado de una lucha por ser reconocido por los otros. En otras palabras, como lo ha sugerido Honneth (1995), “la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo” (pág. 118).

“La distinción del “yo” puede usarse para sustentar la idea de una lucha por el reconocimiento. El “yo” era la respuesta o reacción del individuo a las actitudes de los otros... Buscar activamente ser reconocido por los otros” (Larrain, 2003, pág. 34).

Se puede decir, por consiguiente, que en la vida social las posiciones y las diferencias de posiciones (que fundan la identidad) existen bajo dos formas: bajo una forma objetiva, es decir, independiente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas; y bajo una forma simbólica y subjetiva, esto es, bajo la forma de la representación que los agentes se forjan de las mismas. De hecho, las pertenencias sociales (familiares, profesionales, etc.) y muchos de los atributos que definen una identidad revelan propiedades (Accardo, 1983, págs. 56-57). Y la voluntad de distinción de los actores, que refleja precisamente la necesidad de poseer una identidad social, traduce en última instancia la distinción de posiciones en el espacio social. Señala Bauman: “preguntar ‘quién eres tú’ sólo cobra sentido cuando se cree que uno puede ser alguien diferente al que se es. Sólo si se tiene que elegir y sólo si la elección depende de uno. Sólo si uno tiene que hacer algo para que la elección sea ‘real’ y se mantenga, claro” (Verea, 2007, pág. 211).

Anteriormente en el capítulo de definiciones de identidad hablábamos de que los objetos pueden influenciar la personalidad humana. Qué través de este aspecto material que la identidad puede relacionarse con el consumo y con las industrias tradicionales y culturales. Esto bien, puede originar que, por ejemplo, yo puedo comprar una entrada para ir a la ópera porque con la ópera experimento un placer estético de contemplación o de lo que me parezca más agradable. Pero también puedo comprar una entrada para la ópera, que no me gusta mucho, para ser visto en compañía de cierta gente que yo estimo importante o de alto status. Puedo comprar un auto especial porque me gusta es estéticamente y necesito movilidad, pero también puedo comprar lo para ser visto como perteneciente a un cierto grupo o círculo particular que es identificable por el uso de esa clase de auto. En otras palabras, el acceso a ciertos bienes materiales, el consumo de ciertas mercancías, puede también llegar a ser un medio de acceso a un grupo imaginado representado por esos bienes; puede llegar a ser una manera de obtener reconocimiento. Las cosas

materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia en una comunidad deseada. En esta medida ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural que se quiere acceder. Bien, podemos decir que la búsqueda de reconocimiento personal puede también manifestarse como una proyección personal en los objetos de consumo, que se han convertido en símbolos de la comunidad imaginada a la que uno quiere pertenecer o por la cual uno quiere ser respetado. En contraste con la lucha colectiva por el reconocimiento, la lucha por el reconocimiento basada en el consumo es altamente individualizada y atomizada.

Identidad y género.

La perspectiva de género pretende que la sociedad sea consciente de que los roles que se asignan al hombre y a la mujer, a raíz de su diferencia sexual, y que son considerados “naturales”, sean asumidos, en realidad, como meras conceptualizaciones socioculturales con raíces profundas en la sociedad en su contexto. Los roles de género son construcciones culturales de los roles sociales que una determinada sociedad le atribuye a los hombres y mujeres de forma diferenciada, en un cierto momento histórico. En palabras de Marta Lamas: “Si bien las diferencias sexuales son la base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales, esta asignación no se desprende “naturalmente” de la biología, sino que es un hecho social” (Lagarde, 2000, pág. 54). Lo personal es un universo conectado con la sociedad, y es preciso lograr transformaciones macro sociales, que abarquen a todas las mujeres, para hacer ese universo menos ominoso y crear el marco de oportunidades para todas las personas, y evitar que para ello deban emprenderse los mismos caminos cada vez. La cultura de un grupo social condiciona los comportamientos subjetivos de las personas que lo integran. La modificación de ciertas pautas de conducta que coinciden con roles socio culturales adjudicados en forma de mandatos, por el propio grupo de pertenencia, puede generar que la persona o personas responsables de dicho cambio sean estigmatizadas o discriminadas por dicho grupo. Las mujeres gitanas por ejemplo; han seguido, por generaciones, reproduciendo las mismas tareas que realizaban las mujeres significativas de su entorno y de lo que aquí se trata es que no lo hagan por inercia, sino que cada una busque lo que quiere hacer y lo que quiere ser en su vida, por sí misma. Siempre

intentando de que su cambio, el asumir la responsabilidad de su propia vida, no cause el efecto no deseado de ser discriminada por su familia ni por la comunidad gitana de la que forma parte. Puesto que, se apega a las normas de su grupo cultural.

La identidad y sus fronteras.

La forma en que entenderemos las fronteras de la identidad podrá sonar rompe el argumento de la relación simbiótica entre cultura e identidad. Precisamente, se explica a través de las fronteras. Según Barth (1976) “la identidad de los actores sociales no se define por el conjunto de rasgos culturales que en un momento determinado la delimita y distingue de otros actores” (pág. 22). Se trata de una tesis clásica Barth que en su obra que él refiere sólo a las identidades étnicas, pero también puede generalizarse a todas las formas de identidad como muchos han opinado. El fundamento empírico de esta tesis radica en la siguiente observación: cuando se asume una perspectiva histórica o diacrónica, se comprueba que los grupos étnicos pueden y suelen modificar los rasgos fundamentales de su cultura manteniendo al mismo tiempo sus fronteras, es decir, sin perder su identidad. Por ejemplo, un grupo étnico puede adoptar rasgos culturales de otros grupos, como la lengua y la religión, y continuar percibiéndose (y siendo percibido) como distinto de los mismos. Por lo tanto, la conservación de las fronteras entre los grupos étnicos no depende de la permanencia de sus culturas.

Para ejemplificar, pensemos en una identidad étnica; de cómo puede mantener sus fronteras del tema cultural que se trate y permanecer constante a través del tiempo a pesar y, a veces por medio de los cambios culturales internos o de los cambios concernientes a la naturaleza exacta de la frontera misma. Entonces, “son las fronteras mismas y la capacidad de mantenerlas en la interacción con otros grupos lo que define la identidad, y no los rasgos culturales seleccionados para marcar, en un momento dado, dichas fronteras” (Barth, 1976). Esto no significa que las identidades estén vacías de contenido cultural. En cualquier tiempo y lugar las fronteras identitarias se definen siempre a través de marcadores culturales. Pero estos marcadores pueden variar en el tiempo y nunca son la expresión simple de una cultura preexistente supuestamente heredada en forma intacta de los ancestros. Lo forma correcta

de cuestionarse para conocer dichos límites sería preguntándose, ¿cómo los grupos étnicos han logrado mantener sus fronteras (las que los distinguen de los otros) a través de los cambios sociales, políticos y culturales que jalieron su historia? Y no preguntándose ¿cuáles son los rasgos culturales constitutivos de una identidad étnica?

Finalmente cabe agregar que esta contribución es útil no solo para las identidades étnicas porque además las culturas están cambiando continuamente por innovación, por extraversion, por transferencia de significados, por fabricación de autenticidad o por modernización; aun algunas identidades étnicas que tienen contacto con la modernidad. Esto no significa automáticamente que sus portadores también cambien de identidad. Según los análisis fenomenológicos, una de las características centrales de las sociedades llamadas modernas sería la pluralización de los mundos de la vida en el sentido de múltiples mundos en una realidad. Sociedades de un carácter global y englobante de los mismos en las sociedades pre modernas culturalmente integradas por un universo simbólico unitario. Que en una sociedad moderna pueda no tratarse solo de una religión, sino de una moda, un género musical u movimiento social. Tal pluralización no podría menos que acarrear consecuencias para la configuración de las identidades sociales. Por lo tanto, el individuo que se forma en una sociedad como esta, “se confronta desde la primer etapa de socialización, la infancia con mundos de significados y definiciones de la realidad no sólo diferentes, sino también contradictorios, la subjetividad ya no dispone de una base coherente y unitaria donde arraigarse, y en consecuencia la identidad individual ya no se percibe como dato o destino, sino como una opción y una construcción del sujeto. Por eso la dinámica de la identidad moderna es cada vez más abierta, propenso a la conversión, exasperadamente reflexiva, pluridimensional y multifacética” (Sciolla, 1983, pág. 48).

Sociólogos como Z. Bauman afirman que una vez que la identidad pierde los anclajes sociales que hacen que parezca natural, predeterminada e innegociable, la identificación se hace cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un nosotros al que puedan tener acceso y a quienes el teléfono celular y la Internet les brindan la posibilidad de

lograrlo a gran velocidad y a enormes distancias. Y estas tecnologías tienen la fuerza y el poder que la sociedad ejerce sobre los individuos que ahora residen en un mundo donde se es localizable, con un perfil completo si es aceptado, (el celular, la Internet por ejemplo).

Comenzamos a entender que la actual mundialización acciona bajo principios más complicados. No obstante, “la globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de “inclusión” universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado. La globalización entonces procura aprovechar la diversidad, aunque en el trance globalizador buscará, por supuesto, aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles. La diversidad puede ser nutritiva para la globalización, descontando algún tipo de identidad que pueda serle indigesta. La globalización, en fin, es esencialmente etnófaga” (Polanco., 2002, pág. 2). La regeneración de las identidades está indudablemente vinculada con la actual fase de mundialización del capital; no es algo que ocurre sólo a contracorriente de la globalización, sino que se trata de un movimiento impulsado por la globalización misma.

La identidad a través de actores sociales.

Otra tesis muy importante es la cual según; la identidad se predica en sentido propio solamente de los sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos. Lo anterior nos conduce a otra tesis igualmente fundamental: “la teoría de la identidad se inscribe dentro de una teoría de los actores sociales. No es una casualidad que la teoría de la identidad haya surgido en el ámbito de las teorías de la acción, es decir, en el contexto de las familias de teorías que parten del postulado de la “acción dotada de sentido”. En efecto, no puede existir “acciones con sentido” sin actores, y la identidad constituye precisamente uno de los parámetros que definen a estos últimos” (Giménez, La cultura como identidad y la identidad como cultura., 2003). En otras palabras toda acción es realizada por alguien que pudiese ser cualquiera, cualquiera que tenga una necesidad que necesite de una acción de nuestra parte parara que funcione o concluya en el resultado que queremos.

Ahora bien los parámetros fundamentales que definen a todo actor social son: Que, todo actor ocupa siempre una o varias posiciones en la estructura social. Nadie puede escaparse de esto, cada individuo toma un papel en un grupo y cada grupo tiene un papel para cada individuo. Los actores son indisociables de las estructuras y siempre deben ser estudiados como actores insertos en sistemas. En el espacio urbano, por ejemplo, no podemos concebir un actor que no esté situado en algún lugar de la estructura urbana. Y así formar parte de la vida social en determinado lugar. Eso significa ocupar una posición en la estructura social en todo momento.

Ningún actor se concibe sino en interacción con otros, sea en términos inmediatos (cara a cara), como en un vecindario; sea a distancia, como cuando me comunico por Internet con colegas que viven en otra ciudad o país. Por consiguiente no podré concebir un actor social urbano que no esté en interacción con otros sea en espacios públicos, sea dentro de un vecindario, dentro de un barrio, dentro de una zona urbana especializada o a escala de toda una aglomeración urbana. Todo actor social está dotado de alguna forma de poder, en el sentido de que dispone siempre de algún tipo de recursos que le permite establecer objetivos y movilizar los medios para alcanzarlos. Por ejemplo, los derechos que se obtienen por ser de una nacionalidad nos dan un poder para ciertos beneficios por ser ciudadanos reconocidos de un país.

Un actor social está dotado de una identidad. Ésta es la imagen distintiva que tiene de sí mismo el actor social en relación con otros. Se trata, por lo tanto, de un atributo relacional y no de una marca o de una especie de placa que cada quien lleva colgado del cuello. En estrecha relación con su identidad, todo actor social tiene también un proyecto, es decir, algún prospecto para el futuro, alguna forma de anticipación del porvenir. Un mismo actor social puede tener múltiples proyectos: algunos son proyectos de vida cotidiana (por ejemplo, ir al cine el próximo fin de semana); otros, en cambio, son proyectos de sociedad (proyectos políticos, proyectos de desarrollo urbano). El proyecto (personal o colectivo) está muy ligado con la percepción de nuestra identidad, porque deriva de la imagen que tenemos de nosotros mismos y, por ende, de nuestras aspiraciones.

Todo actor social se encuentra en constante proceso de socialización y aprendizaje, lo cual quiere decir que está haciéndose siempre y nunca termina de configurarse definitivamente. Es la experiencia que tenemos nosotros los maestros, pues nunca acabamos de aprender. Siempre tenemos que estar al día y mantenernos al corriente de lo que se está produciendo internacionalmente. Uno nunca puede decir: “bueno, ya me recibí, tengo mi título de doctorado y hasta pos doctorado, y por lo tanto ya no necesito leer o estudiar más”. Que, difícilmente una persona que haya estudiado tanto pensara algo como esto último. Como se puede analizar en estos parámetros y otros ejemplos; podemos ver que la teoría de la identidad se cruza necesariamente con la teoría de los actores sociales.

Identidad individual y colectiva.

De acuerdo a las identidades individuales y colectivas se pueden analizar desde sus diferencias. Principalmente, las identidades individuales es la que se aborda a escala de los individuos; y las identidades colectivas sea borda a escala de los grupos u otros colectivos. Ahora bien, profundicemos en cada uno por separado. Una distinción fundamental entre identidades individuales e identidades colectivas, es que las identidades colectivas son también componentes de las individuales a través de los vínculos de pertenencia a diferentes grupos. Como escribió Marx alguna vez, “el individuo es el conjunto de sus relaciones sociales”. La identidad se aplica en sentido propio a los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia, pero sólo por analogía a las identidades colectivas, como son las que atribuimos a los grupos y a las colectividades que por definición carecen de conciencia y psicología propia.

No puede haber identidades personales sin identidades colectivas y viceversa. Lo que significa que, aunque ciertamente hay una distinción analítica entre las dos, no pueden ser concebidas apartes y sustanciales como entidades que pueden existir por sí solas sin una referencia mutua. Esto es así porque las personas no pueden ser consideradas como entidades aisladas y opuestas a un mundo social concebido como una realidad externa. Los individuos se definen por sus relaciones sociales y la sociedad se reproduce y cambia a través de acciones individuales. Las identidades personales son formadas por

identidades colectivas culturalmente definidas, pero éstas no pueden existir separadamente de los individuos. Así por ejemplo, el mexicano o brasileño nos hace pertenecer a un colectivo, nos hace parte de un grupo que puede ser identificado por algunos rasgos específicos. Pero en sí mismas, la Mexicanidad o lo brasileño, significan muy poco sin una referencia a personas individuales concretas que continuamente las recrean por medio de sus prácticas. Las identidades colectivas no deben ser hipostasiadas como si tuvieran una existencia independiente y pertenecieran a un individuo colectivo absolutamente integrado.

La diferencia entre identidades individuales y colectivas. La primera diferencia puede presentarse diciendo que mientras las identidades individuales tienen contenidos psicológicos, las identidades colectivas no pueden describirse en términos psicológicos. La segunda diferencia consiste en que mientras las identidades individuales normalmente tienen un sólo relato identitario más o menos integrado, las identidades colectivas normalmente poseen varios discursos identitarios.

Por una parte la identidad cultural como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. Por otra parte, no concibe la construcción de la identidad únicamente como un proceso discursivo público, sino que también considera las prácticas y significados sedimentados en la vida diaria de las personas. La concepción histórico estructural concibe la identidad como una interrelación dinámica del polo público y del polo privado, como dos momentos de un proceso de interacción recíproca.

Identidades individuales.

En la escala individual, la identidad puede ser definida como un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo por el que los sujetos individuales definen sus diferencias con respecto a otros sujetos mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo.

Ahora bien, la propia identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que “la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social” (Habermas, 1987, citado en (Giménez, La cultura como identidad y la identidad como cultura., 2003). Si afirmamos que la identidad de un sujeto se caracteriza ante todo por la voluntad de distinción, demarcación y autonomía con respecto a otros sujetos, se plantea naturalmente la cuestión de cuáles son los atributos a los que dicho sujeto apela para fundamentar esa voluntad. Se trata de una serie de atributos distintivos, todos ellos de naturaleza cultural. Estos son atributos de pertenencia social que implican la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos y colectivos sociales; y los otros se tratan de atributos particularizantes que determinan la unicidad del sujeto en cuestión.

Por lo tanto, la identidad de una persona contiene elementos de lo socialmente compartido, resultante de la pertenencia a grupos y otros colectivos, y de lo individualmente único. Los elementos colectivos destacan las semejanzas, mientras que los individuales enfatizan las diferencias, pero ambos se conjuntan para constituir la identidad única, aunque multidimensional, del sujeto individual. Por lo que toca a la primera serie de atributos, la identidad de un individuo se define principalmente por el conjunto de sus pertenencias sociales. Pollini (1987) ilustra este aserto del siguiente modo: “El hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses... Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales...” (pág. 32). La multiplicación de los círculos de pertenencia, lejos de diluir la identidad individual, más bien la fortalece y circunscribe con mayor precisión, ya que “cuanto más se acrecienta su número, resulta menos probable que otras personas exhiban la misma combinación de grupos y que los numerosos

círculos de pertenencia se entrecrucen una vez más en un solo punto” (Pollini, 1987, pág. 33).

Ahora bien. ¿Cuáles son, esas categorías o grupos de pertenencia? Según los sociólogos, los más importantes, aunque no los únicos, serían la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Tales serían las principales fuentes que alimentan la identidad personal. También hay que añadir que, según como los estudios han señalado; los diferentes contextos, hacen que algunos de estos sentidos de pertenencias pueden tener mayor relieve y visibilidad que otras de acuerdo su entorno como bien mencionaba. Así, por ejemplo, para un indígena mexicano su pertenencia étnica frecuentemente delatada por el color de su piel, cambia a una clasificación de estatuto de clase, cuando está en un entorno urbano a la vista de la sociedad del lugar. Y aun así sigue formando parte de las clases subalternas.

La pertenencia social implica compartir, aunque sea parcialmente, los modelos culturales (de tipo simbólico expresivo) de los grupos o colectivos en cuestión. No se pertenece a un grupo, ni se es reconocido como miembro del mismo, si no se comparte en mayor o menor grado sus dogmas, su credo y sus prácticas rituales. Esta observación adicional nos permite precisar en qué sentido la cultura interviene como nutriente de la identidad. En términos generales y abstractos, sino en cuanto se condensa en forma de mundos concretos y relativamente delimitados de creencias y prácticas propias de nuestros grupos de pertenencia.

Las personas también se identifican y se distinguen de los demás, entre otras cosas por otra serie de atributos. Los cuales son los atributos particularizantes o atributos caracteriológicos. Por atributos que podríamos llamar caracteriológicos; podemos mencionar, el estilo de vida, reflejado en sus hábitos de consumo; por su red personal de relaciones íntimas; por el conjunto de objetos entrañables que poseen; y por su biografía personal incanjeable. “Los atributos caracteriológicos son también el conjunto de características tales como disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades, a los que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo” (Lipiansky, 1992, pág. 122). Algunos de estos atributos tienen un significado preferentemente individual,

(inteligente, perseverante, imaginativo), mientras que otros tienen un significado relacional (tolerante, amable, comunicativo, sentimental).

Por otra parte, pero aun hablando de identidades individuales están los estilos de vida. Estos se relacionan con las preferencias personales en materia de consumo. El presupuesto de cada individuo ya con la enorme variedad y multiplicidad de productos promovidos por la publicidad y el marketing permite a los individuos elegir dentro de una amplia oferta de estilos de vida. Por ejemplo, se puede elegir un estilo ecológico de vida, que se reflejará en el consumo de alimentos (no consumir productos con componentes transgénicos) y en el comportamiento frente a la naturaleza (por ejemplo, valorización del ruralismo, defensa de la biodiversidad, lucha contra la contaminación ambiental). El argumento sería que: los estilos de vida constituyen sistemas de signos que nos dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son indicios de identidad.

Otro autor que hace una contribución respecto a las identidades individuales y como destaca la socialización personal de cada persona. Morin (2001) “destaca la importancia de la red personal de relaciones íntimas (parientes cercanos, amigos, camaradas de generación, novias y novios, etc.) como operadora de diferenciación. En efecto, cada quien tiende a formar en rededor un círculo reducido de personas entrañables, cada una de las cuales funciona como alter ego (otro yo), es decir, como extensión y doble de uno mismo, y cuya desaparición (por alejamiento o muerte) se sentiría como una herida, como una mutilación, como una incompletud dolorosa. La ausencia de este círculo íntimo generaría en las personas el sentimiento de una soledad insoportable” (pág. 69).

Otro rasgo diferenciador propuesto por el sociólogo chileno Larraín (2000: 25): comenta es “el apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales que forman parte de nuestras posesiones: nuestro propio cuerpo, nuestra casa, un automóvil, un perro, un repertorio musical, unos poemas, un retrato, un paisaje” (pág. 25). En un análisis más profundo el sociólogo agrega “Está claro que entre lo que un hombre llama mí y lo que simplemente llama mío la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible... el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su

cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria” (Larraín, 2001, pág. 26).

En una dimensión más profunda, lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia biografía incanjeable, relatada en forma de historia de vida. Es lo que Pizzorno (1989) denomina “identidad biográfica” (pág. 318), y Lipiansky (1992) “identidad íntima” (pág. 121). Hay que recordar que la auto identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. En términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una identidad de espejo, (Cooley, 1922). Entonces parte de nuestra identidad resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante. Es el fenómeno de reconocimiento es la operación fundamental en la constitución de las identidades.

Para otro autor, algunas de “las pertenencias sociales pueden estar dormidas (identidades potenciales); otras pueden estar activas (identidades activas); y otras, finalmente, pueden estar politizadas en el sentido de que se las destaca exageradamente como si fuera la única identidad importante” (Bradley, 1997). Estas pueden servir de base a la organización de una acción colectiva (identidades politizadas). Así, por ejemplo, el movimiento neo-zapatista de Chiapas logra politizar la identidad étnica en México a partir de 1994.

Esta dimensión de la identidad también requiere como marco el intercambio interpersonal. En efecto, en ciertos casos éste progresa poco a poco a partir de ámbitos superficiales hacia capas más profundas de la personalidad de los actores individuales, hasta llegar al nivel delo que podríamos llamar, relaciones íntimas, de las que las relaciones amorosas constituyen un caso particular. Es en este nivel de intimidad donde suele producirse una llamada auto-revelación recíproca (entre conocidos, camaradas, amigos o novios) por la que al requerimiento de un conocimiento más profundo; dime quién eres: que se interprete como no conozco tu pasado, me gustaría saberlo. “Se responde con una narrativa autobiográfica de tono confidencial que deriva en una auto narración (self-narration)” (Brehm., 1984, pág. 169).

Para resumir y reforzar el tema. La auto identificación del sujeto tiene que ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente, porque, como Bourdieu (1982) explica “el mundo social es también representación y voluntad, y existir socialmente también quiere decir ser percibido, y ser percibido como distinto” (pág. 142). En términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una identidad de espejo, es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante.

Como contribución antes de terminar; en buena parte “nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrogan el poder de otorgar reconocimientos legítimos desde una posición dominante” (Pizzorno, 2000, pág. 205). Pero de aquí no quiere decir que seamos prisioneros de cómo nos ven los demás. Aunque las tendencias dominan que, el yo mi identidad, siga modelos de comportamiento generalizados satisfaciendo las expectativas de otros, no siempre es así. Pensemos en la imprevisibilidad, en la desobediencia, en la terquedad y en el rechazo con que los niños, y más aún los adolescentes, manifiestan a veces su insatisfacción por el modo en que son reconocidos. Es una forma de expresar la identidad con una negación o un rechazo. Por eso Hegel hablaba también en su Fenomenología de la “lucha por el reconocimiento”: luchamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras que los otros tratan de imponernos su propia definición de lo que somos.

Para concluir, la identidad de los individuos resulta siempre de una especie de compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria, entre auto identidad y exaltar la identidad a su modo. De aquí la posibilidad de que existan discrepancias y desfases entre la imagen que nos forjamos de nosotros mismos y la imagen que tienen de nosotros los demás. De esto procede la distinción entre identidades internamente definidas, que algunos llaman identidades privadas, e identidades externamente imputadas, también llamadas, identidades públicas (Hetch, 1993, pág. 43).

Identidades colectivas.

Ahora bien, las identidades colectivas se construyen por analogía con las identidades individuales. Esto significa que ambas formas de identidad son a la

vez diferentes y en algún sentido semejantes. Por otra parte, ¿En qué se diferencian? “En que las identidades colectivas carecen de autoconciencia y de psicología propias; en que no son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas; y en que no constituyen un dato, sino un acontecimiento contingente que tiene que ser explicado” (Giménez, La cultura como identidad y la identidad como cultura., 2003, pág. 15).

Para diferenciar las identidades colectivas debemos preguntarnos ¿dónde comienza y termina realmente un vecindario, un barrio, un movimiento social o un partido político? En algunos grupos la convivencia no es precisamente fácil y fluida. Hay ciertos grupos como en un partido político o en grupos de participación ciudadana, por ejemplo, es difícil mantener la cohesión grupal y la lealtad duradera de los miembros. Hay que estar negociando permanente con todos ellos y organizando con frecuencia manifestaciones, ritos de unidad y liturgias aglutinadoras. Hay estar construyendo permanente al partido político o al grupo en cuestión.

¿En qué se parecen las identidades colectivas y las individuales? En que, al igual que las últimas, también las primeras tienen “la capacidad de diferenciarse de su entorno, de definir sus propios límites, de situarse en el interior de un campo y de mantener en el tiempo el sentido de tal diferencia y delimitación, es decir, de tener una ‘duración’ temporal” (Sciolla, 1983, pág. 14).

Melucci (2001) construye, “el concepto de identidad colectiva; como categoría analítica, a partir de una teoría de la acción colectiva. Ésta se concibe como un conjunto de prácticas sociales que involucran simultáneamente a cierto número de individuos o en un nivel más complejo de grupos; exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; implican un campo de relaciones sociales, así como también la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer. Así entendida, la acción colectiva abarca una gran variedad de fenómenos empíricos como movimientos sociales, conflictos étnicos, acciones guerrilleras, manifestaciones de protesta, huelgas, motines callejeros, movilizaciones de masa, etc.” (pág. 20).

Ahora bien, las acciones colectivas suponen actores colectivos dotados de identidad, porque de lo contrario no se podría explicar cómo adquieren intencionalidad y sentido. ¿Pero en qué radica la unidad distintiva que definiría la identidad de estos actores colectivos? Pues bien, “esta unidad distintiva en la definición interactiva y compartida concerniente a las orientaciones de su acción y al campo de oportunidades y constreñimientos dentro del cual tiene lugar dicha acción” (Melucci, 2001, pág. 70). Por eso, lo primero que hace cualquier partido político al presentarse en la escena pública es definir su proyecto propio; expresado en una ideología, en una doctrina o en un programa, y construirse una historia y una memoria que le confieran precisamente estabilidad identitaria.

El mismo autor Melucci (2001) afirma: “la identidad colectiva implica, en primer término, definiciones cognitivas concernientes a las orientaciones de la acción, es decir, a los fines, los medios y el campo de la acción” (pág. 71). Pero el autor añade una consideración importante: estos elementos son incorporados a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales, todo lo cual permite a los sujetos involucrados asumir las orientaciones de la acción así definidas como valor o, mejor, como modelo cultural susceptible de adhesión colectiva. Pensemos, por ejemplo, en los movimientos ecologistas que condensan su objetivo último en la consigna, “salvar la vida en el planeta”, y lo viven como un nuevo humanismo que alarga el espacio temporal de la responsabilidad humana poniendo en claro que la suerte de los seres humanos está ligada a la de las formas vivas no humanas, como las animales y las vegetales.

La observación anterior explica por qué se produce siempre cierto grado de involucramiento emocional en la definición de la identidad colectiva. Este involucramiento permite a los individuos sentirse parte de una común unidad. “Las pasiones y los sentimientos, el amor y el odio, la fe y el miedo forman parte de un cuerpo que actúa colectivamente, de modo particular en áreas de la vida social menos institucionalizadas, como aquellas donde se mueven los movimientos sociales” (Melucci, 2001, pág. 71). Por eso la identidad colectiva nunca es enteramente negociable. En efecto, la participación en la acción

colectiva comporta un sentido que no puede ser reducido al cálculo de costo beneficio, ya que siempre moviliza también emociones.

En conclusión, la identidad colectiva define la capacidad para la acción autónoma así como la diferenciación del actor respecto a otros dentro de la continuidad de su identidad. Pero también aquí el auto identificarse debe lograr el reconocimiento social si quiere servir de base a la identidad. La capacidad del actor para distinguirse de los otros debe ser reconocida por esos otros. Resulta imposible hablar de identidad colectiva sin referirse a su dimensión relacional. Vista de este modo, la identidad colectiva comporta una tensión irresuelta e irresoluble entre la definición que un movimiento ofrece de sí mismo y el reconocimiento otorgado al mismo por el resto de la sociedad. El conflicto sería el ejemplo extremo de esta discrepancia y de las tensiones que genera. En los conflictos sociales la reciprocidad resulta imposible y comienza la lucha por la apropiación de recursos escasos.

Cultura e identidad.

“Los conceptos de cultura e identidad son conceptos estrechamente interrelacionados e indisociables en sociología y antropología. La relación entre cultura e identidad es muy estrecha pues ambas son construcciones simbólicas pero no son la misma cosa. En efecto, mientras la cultura es una estructura de significados incorporados en formas simbólicas a través de los cuales los individuos se comunican, la identidad es un discurso o narrativa sobre sí mismo construido en la interacción con otros mediante ese patrón de significados culturales. Y es que nuestra identidad sólo puede consistir en la apropiación distintiva de ciertos repertorios culturales que se encuentran en nuestro entorno social, en nuestro grupo o en nuestra sociedad. Lo cual resulta más claro todavía si se considera que la primera función de la identidad es marcar fronteras entre un nosotros y los otros, y no se ve de qué otra manera podríamos diferenciarnos de los demás si no es a través de una constelación de rasgos culturales distintivos. Por eso suelo repetir siempre que la identidad no es más que el lado subjetivo (o, mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada en forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores” (Giménez, La cultura como identidad y la identidad como cultura., 2003). Los conceptos de identidad y de cultura son

inseparables, por la sencilla razón de que el primero se construye a partir de materiales culturales.

Cultura.

Mientras estudiar la cultura es estudiar las formas simbólicas, estudiarla identidad es estudiar la manera en que las formas simbólicas son movilizadas en la interacción para la construcción de una auto imagen, descrita en una narrativa personal. La construcción de identidad es así un proceso al mismo tiempo cultural, material y social. Cultural, porque los individuos se definen a sí mismos en términos de ciertas categorías compartidas, cuyo significado está culturalmente definido, tales como religión, género, clase, profesión, etnia, sexualidad, nacionalidad que contribuyen a especificar al sujeto y su sentido de identidad. "Cultura significaba entre los latinos "cultivo" o "cuidado", y se empleó el término en referencia al campo (agricultura). Valiéndose de la idea de "cultivo de la tierra" o agricultura, Cicerón utiliza la metáfora de cultura animista, es decir, "cultivo del alma", que nos aproxima un tanto al sentido que, en la actualidad, tiene el término en las lenguas occidentales. De todas formas, el sentido más característico del término en época clásica era el referido al campo" (Pellón, 2007, pág. 2).

En realidad, la antropología es una ciencia de la cultura que, dependiendo de sus enfoques, ha tenido y tiene diferentes denominaciones. Los que vieron la ciencia de la cultura como descripción de una identidad particular, como expresión de lo que diferencia a un pueblo de otros, la denominaron etnografía. Otros percibieron la ciencia de la cultura como análisis comparado de las culturas y prefirieron denominarla etnología. Y los que vieron la ciencia de la cultura como un análisis superior de todos los datos proporcionados por la observación científica acerca del ser humano llamaron a la ciencia de la cultura antropología, tal como se explicaba en el tema primero. En este caso, el ser humano es analizado en cualquier contexto social, pero siempre comparativamente, resultando como producto final la captación científica de una cultura particular, o bien la cultura humana universalmente entendida como cultura.

Realmente, el sentido del término latino, tal como se ha explicado, continuó estando vigente hasta el siglo XVIII, sin otra significación. A lo largo de toda la

Edad Media, la cultura había tenido connotaciones agrarias. Pero en el siglo XVIII se gesta una significación que será corroborada con el nacimiento de las ciencias sociales en el siglo XIX, cuando el concepto pasa a tener un significado diferente, aunque inspirado en su viejo sentido de cultivo del alma o cultivo del espíritu. Nótese que la cultura hasta este momento tiene una dimensión básicamente subjetiva, entendida como cultivo de un individuo o como cultivo de un conjunto de individuos que forman un pueblo. Antes del siglo XVIII, éste fue el único significado de la cultura. Sin embargo, poco a poco, desde una significación subjetiva de cultura, se pasa a otro objetivo que ya se anticipa en el siglo XVIII en el ámbito francés, como civilización, y en el ámbito alemán, como kultur. “La civilización remite a una idea refinamiento y de educación del individuo y tiene un sentido de progreso, que se adelanta al evolucionismo: los individuos más refinados son los habitantes de la ciudad. El vocablo alemán kultur se refiere más al conjunto de atributos que particularizan a una comunidad, como producto del paso del tiempo o como formación histórica que deviene en espíritu nacional o Volkgeist. Éste es un concepto más parecido al actual, y con algunas modificaciones será objeto de atención por parte de las ciencias sociales del siglo XIX. Poco a poco, en Alemania se va forjando la necesidad de conocer la cultura del pueblo, Volkskunde, en sus múltiples dimensiones: lengua, creencias, costumbres, tradiciones” (Pellón, 2007, pág. 3).

Recordemos que fue C. Levi-Strauss quien propuso la armonización de estos términos, concibiéndolos como escalones metodológicos que permiten la construcción de la teoría antropológica. De hecho, el término cultura ha definido a la antropología que hoy denominamos social desde sus orígenes decimonónicos. En efecto, los primeros antropólogos, a mediados del siglo XIX, se valen del término “cultura” para definir el objeto primordial de su trabajo. Entre los primeros antropólogos ingleses, y Tylor es un buen ejemplo, late la idea de la antropología como estudio comparado de las culturas. Por el contrario, en el resto de las ciencias sociales, el término “cultura” está mucho menos presente y, generalmente, por influencia de la antropología. Aunque en el transcurso del tiempo las ciencias sociales han unificado conceptos y, en ocasiones, han acercado enfoques, la sociología, por ejemplo, y a pesar de sus orígenes comunes con la antropología, empleó mucho más el de sociedad.

Ciertamente, y con todas las cautelas necesarias, podemos emplear ambos términos, el de cultura y el de sociedad, como sinónimos, salvo excepciones, como veremos posteriormente” (Pellón, 2007).

Pero aquí se presenta una pregunta principal, ¿qué es lo que distingue a las personas y a los grupos de otras personas y otros grupos? La respuesta es: la cultura. En efecto, lo que nos distingue es la cultura que compartimos con los demás a través de nuestras pertenencias sociales, y el conjunto de rasgos culturales particularizantes que nos definen como individuos únicos, singulares e irrepetibles. En otras palabras, los materiales con los cuales construimos nuestra identidad para distinguirnos de los demás son materiales culturales. “Para desarrollar sus identidades la gente echa mano de recursos culturales disponibles en sus redes sociales inmediatas y en la sociedad como un todo. De este modo queda claro en qué sentido la cultura es la fuente de la identidad” (Giménez, 2010, pág. 2).

El proceso histórico de formación del concepto de cultura en las ciencias sociales es muy extenso y ha pasado por distintos cambios de pensamiento; “Se ha pasado de una concepción culturalista que definía la cultura, en los años cincuenta, en términos de modelos de comportamiento, a una concepción simbólica que a partir de Clifford Geertz, en los años setenta, define la cultura como pautas de significados. Por consiguiente, Geertz restringe el concepto de cultura reduciéndolo al ámbito de los hechos simbólicos. Este autor sigue hablando de pautas, pero no ya de pautas de comportamientos sino de pautas de significados” (Giménez, 2003). Ambas formas de ver la cultura constituyen una dimensión analítica de los comportamientos. Hay que entender que lo simbólico no constituye un mundo aparte, sino una dimensión inherente a todas las prácticas culturales; ahora bien no todos los significados pueden llamarse culturales, sino sólo aquellos que son compartidos y relativamente duraderos, ya sea a nivel individual, ya sea a nivel histórico” (Strauss, Levis et Claudia Quin , 2001, pág. 89).

Entre las definiciones de cultura que podemos encontrar, existen por ejemplo la de E. B. Tylor quien acuñó una de las definiciones más clásicas de la cultura, y ya con el sentido que tiene hoy, en 1871, en *Cultura Primitiva: La cultura o civilización*, en sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que incluye el

conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad. La definición, descriptiva y minuciosa de Tylor ha sobrevivido a la superación de las tesis evolucionistas, debido a la precisión que encierra la misma, pero también como consecuencia de su racionalismo. Tras ella se encuentran los postulados de la antropología filosófica alemana de mediados del siglo XIX, y especialmente los de G. Klem. No obstante, y ciertamente, el texto se encuentra anclado en el ámbito de las doctrinas evolucionistas propias de la adscripción de su autor y, asimismo en el tiempo en que fue escrito aquél. Tal contexto es el de la unidad cultural de la humanidad, y las distintas culturas que se descubren en la misma no son otra cosa que el reflejo de los diferentes estadios que la sociedad ha de atravesar en su evolución. En la definición de Tylor se enfatiza, por una parte, la noción de totalidad que caracteriza a la cultura, mientras que, por otra parte, se desciende a la composición de la misma al referirse a las partes que la integran. El significado de cada una de éstas resultaba capital en el planteamiento de E. B. Tylor, puesto que, a partir de su concreción, se podrían rastrear aquéllos elementos que constituyeran supervivencias del pasado salvaje, en cuestión con el paradigma evolucionista que defendía.

Otra teoría de la cultura es la idea de Boas sobre la cultura se halla contenida en la siguiente definición: "Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo, y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos" (F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, 1938). Ese escepticismo de F. Boas en la búsqueda de leyes en el campo de las ciencias sociales, tal vez consecuente a su formación en el campo de las ciencias experimentales, alcanzaba incluso a la historia a la que él parecía prestar especial atención. Precisamente, si su interés por los procesos históricos de la cultura les aproximaba, aunque fuera mínimamente, a los evolucionistas, su visión particularista y relativista le distanciaba considerablemente de los mismos. Toda la obra de Boas está recorrida por su profundo relativismo cultural.

Algunos de los discípulos de F. Boas fue R. Benedict, quien pone el acento en la condición selectiva de la cultura, al entender que ésta se ajusta a una elección entre las innumerables posibilidades que se le ofrecen, dando lugar a que cada cultura presente un perfil determinado y singular. Es, justamente esta autora, quien introduce los conceptos asociados de "pauta de cultura" y de "rasgo cultural", obedeciendo este último a cada una de las unidades que en su conjunto conforman la "pauta de cultura". Constituyen estas pautas el epicentro de las culturas, en torno al cual se ordenan los principios más relevantes de las mismas (R. Benedict, 1934).

Otros discípulos de F. Boas adoptaron posturas ajenas a las interpretaciones de Boas sobre la cultura. Uno de éstos fue A. Kroeber, según el cual los fenómenos culturales responden a una lógica propia, en la cual el individuo se halla incapacitado para intervenir, en cuanto se halla fuera del alcance de su voluntad; el sujeto por sí mismo no construye el proyecto, sino que el mismo le es dado a través de la herencia social.

Por todo ello, A. Kroeber eleva la cultura a la categoría de fenómeno supra orgánico, de suerte que su perspectiva traspone la concepción meramente biológica. A tenor de esta idea, Kroeber recluye la antropología en los límites de la descripción de la conducta social, por encima de la percepción individual, en tanto que el contenido de la cultura supera a los propios actores de la misma. "Todo lo social sólo puede tener existencia gracias a la mente. Por supuesto, la civilización no es en sí misma una acción mental; la transportan los hombres, sin que esté en ellos. Pero su relación con la mente, su absoluto enraizamiento en la facultad humana es obvia" (Pellón, 2007, pág. 5). Kroeber valoraba de forma similar los distintos rasgos componentes de la cultura, sin conceder primacía a ninguno de ellos. Por eso, la posición de quien tal vez sea su discípulo más consecuente, L. White, resulta bien distinta en muchos aspectos. Efectivamente, L. White atiende más a la cultura universal que a la cultura en particular, destacando la combinación autónoma de los distintos rasgos que la componen, hasta el extremo de subrayar la profunda influencia que la cultura ejerce sobre la conducta individual del hombre y la impotencia de éste para controlarla. Sin embargo, junto a su manifiesta defensa de la cualidad supra biológica o supra orgánica de la cultura, se halla otra defensa no menos

acusada del sometimiento de los distintos componentes de la cultura al factor tecnológico.

Por otra parte tenemos el funcionalismo, en sentido estricto, aflora con la obra de B. Malinowski, quien sin menoscabo del sustento teórico de la escuela sociológica francesa, y en consecuencia sin renunciar a la vertiente profundamente social, acusa del significado de la cultura como expresión ineludible de las distintas funciones sociales. Una cultura que, por otro lado, se halla sometida a una constante interacción con las necesidades naturales. Estos problemas surgen del hecho de tener el hombre un cuerpo sujeto a varias necesidades orgánicas y de vivir en un ambiente natural que es su mejor amigo, pues lo provee de materias primas para sus artefactos, aunque es también peligroso enemigo, en el sentido de que abriga muchas fuerzas hostiles.

En la interpretación de B. Malinowski, la cultura viene a constituirse en una respuesta a las necesidades elementales del hombre; es decir, alimentación, reproducción, refugio, compañerismo, seguridad, etc. Dando lugar a un especie de medio secundario cuyos imperativos resultan tan apremiantes como las propias necesidades naturales. Según señala Malinowski en la obra que se acaba de citar, la cultura de los seres humanos está inevitablemente unida a la necesidad. Es esta última la que conduce a la organización, la cual, a su vez, precisa de instituciones. Todas las grandes necesidades del ser humano (refugio, alimento satisfacción sexual, etc.), en cualquier cultura, se resuelven mediante la existencia de las correspondientes instituciones.

Por otro lado, no ha sido la escuela funcionalista británica la única que ha tomado como referencia los enunciados de la escuela sociológica francesa. El estructuralismo, y a su frente C. Levi Strauss, representa a otro de los movimientos herederos de la misma, en cuya orientación se percibe, asimismo, una notable influencia de la lingüística, que da como resultado un destacado interés por la semiología, es decir, por los signos de la vida social, y en última instancia por la estructura que ésta denota, frente al funcionalismo británico más preocupado por captar el fin o la función de la vida social. La antropología social queda así definida con un carácter interpretativo que intenta abarcar la experiencia humana. La antropología viene a encontrar su respuesta ser una

descripción densa (C. Geertz, La interpretación de las culturas, 1973), mientras que la cultura hace referencia a un sistema de símbolos y significados compartidos por los actores sociales que son los conductores de aquélla.

Para estos últimos antropólogos, quienes no incluyen a la cultura material en el concepto de cultura. Excluyen a las cosas materiales de la cultura piensan que los modelos cognitivos de una sociedad son los que crean las cosas materiales y por tanto, estas últimas son secundarias. Lo que ellos denominan cultura incluye las pautas de comportamiento, los valores y las creencias de una sociedad. Sociedad y cultura sería términos correlativos los objetos materiales como parte del entorno de la vida social, pero no como el núcleo de la cultura. Sin embargo, es verdad que en las sociedades técnicamente avanzadas, las cosas materiales nacidas de la cultura, acaban, a su vez, modificando la totalidad de la cultura porque alimentan nuevos valores, a la vez que modifican otros.

En todo caso, la cultura incluye normas, valores y creencias. Complementariamente, la cultura incluye expresiones tangibles que integran la llamada cultural material. No cabe duda que cualquier artefacto o construcción material es producto de unas ideas. Las sociedades logran innovaciones materiales gracias a que se producen cambios en las ideas. Por tanto, la cultura material hace referencia al mundo de los objetos, y es tangible, mientras que la cultura no material es intangible. Esta última, dotada de una gran amplitud, contiene la esencia de la percepción del mundo y de las cosas que tiene una sociedad. La cultura, en todas sus dimensiones, se construye diacrónicamente, por lo que remite constantemente a una tradición. Ahora bien, en un mundo globalizado como el nuestro los préstamos culturales, procedentes de otras culturas, ocupan una parte cada vez mayor.

Es evidente que los objetos materiales que utiliza una sociedad son la expresión de sus valores. Por supuesto, las ideas éticas y las ideas estéticas, cuando cambian producen transformaciones en la cultura material. La tecnología es la expresión palmaria de la cultura material, entendiendo por tal el conocimiento aplicado al mundo tangible que emplea una sociedad para vivir. La rápida evolución de las ideas ha provocado una progresión tecnológica imparable en Occidente, pero eso no significa que otras sociedades, por muy

elemental que sea su vida, carezcan de tecnología. Es evidente, por otro lado, que la generalización de los elementos tecnológicos es lo que hace que formen parte de la cultura de una sociedad. Hasta que esto no sucede, puede decirse que son logros individuales antes que colectivos.

Hemos dicho que el núcleo de la cultura contiene normas, valores y creencias. Las normas son reglas que regulan la conducta de los miembros de la sociedad. Son reglas de muchos tipos: legales, morales, religiosas, etc. Algunas de estas reglas son comunes a muchas sociedades, pero otras son específicas. También hay reglas que están presentes en todos los ámbitos de la cultura, de modo que son al mismo tiempo reglas morales, religiosas, legales, etc.

Valores en la cultura.

Los valores de una sociedad son modelos culturalmente definidos, por medio de los cuales las personas que integran una cultura realizan evaluaciones, en una escala que va desde lo que es deseable hasta lo que carece de valor. Muchos de estos valores se interiorizan desde el nacimiento en la cultura en la que se nace y el individuo apenas tiene conciencia de la importancia de los mismos. La importancia de los valores de una sociedad es extraordinaria: es la guía de los comportamientos individuales y colectivos y, por eso, resultan insalvables en la vida cotidiana.

Las normas y los valores son la fuente de los patrones ideales de una sociedad. Por patrones ideales entendemos los conjuntos de ideas (ideales) que indican los códigos de conducta preferidos en cada momento. Las sociedades tienen patrones ideales, a menudo respondiendo a tradiciones sociales que, aunque no se respeten, se consideran preferidos. Frente a los patrones ideales están los reales, que indican, no lo que el individuo debiera hacer, sino lo que realmente hace por lo general.

La cultura también, se compone también de creencias. Las creencias están compuestas de enunciados específicos acerca del mundo y de las cosas, no verificables, que se consideran ciertas. Las creencias y la ideología comportan las dos dimensiones fundamentales de la llamada cultura inmaterial. Ambas proporcionan la cosmovisión del individuo. Las creencias en lo sobrenatural son

comunes a todas las culturas y se presentan bajo diversas formas, siendo las esenciales la magia y la religión, las cuales, por cierto, se hallan frecuentemente unidas. Las creencias, por otro lado, son fuentes motrices de los valores, puesto que orientan las valoraciones modélicas de las sociedades, trascendiendo las propias creencias.

En una primera distinción la cultura alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y fuertemente sedimentados, mientras que lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo y a los grupos fundados en intereses compartidos. El problema teórico deriva del hecho, empíricamente constatable, de que las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad. Es decir, que dentro de un grupo social del que todos sus miembros se sienten parte no necesariamente hay homogeneidad cultural. Afirmamos que la identidad se construye y se reproduce a partir de referentes culturales. La cultura se encuentra en los cimientos de todo sistema de identidad. En cuanto a la cultura e identidad también tienen que ver ambos conceptos, con que una persona crece por los procesos de interacción social en las instituciones primarias y secundarias en las que se forja. Construcción interactiva o realidad intersubjetiva, las identidades sociales requieren, en primera instancia y como condición de posibilidad, de contextos de interacción estables constituidos en forma de mundos familiares, de la vida ordinaria, conocidos desde dentro por los actores sociales no como objetos de interés teórico, sino con fines prácticos. Se trata del mundo de la vida en el sentido de los fenomenólogos y de los etnometodólogos, es decir, el mundo conocido en común y dado por descontado, juntamente con su trasfondo de representaciones sociales compartidas, es decir, de tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y “esquemas comunes de percepción, de interpretación y de evaluación” (Izzo, 1985, pág. 132). En efecto, “en un contexto endógenamente organizado lo que permite a los sujetos administrar su identidad y sus diferencias, mantener entre sí relaciones interpersonales reguladas por un orden legítimo, interpelarse mutuamente y responder en primera persona; es decir, siendo el mismo y no alguien diferente, de sus palabras y de sus actos. Y todo esto es posible porque dichos mundos proporcionan a los actores sociales un marco a la vez cognitivo y normativo

capaz de orientar y organizar interactivamente sus actividades ordinarias” (Dressler, 1986, págs. 35-38).

En resumen, “la cultura no debe entenderse nunca como un repertorio homogéneo, estático e inmodificable de significados. Por el contrario, puede tener a la vez zonas de estabilidad y persistencia; zonas de movilidad y cambio.” (Giménez, 2003). Algunos de sus sectores pueden tener mayor solidez, vigor y vitalidad, mientras que otros sectores pueden obedecer a los que tengan mayor estabilidad o simplemente ceder y ser sustituido. Lo importante aquí, es tener en cuenta que no todos los repertorios de significados son culturales, sólo los que son compartidos y relativamente duraderos.

Si hacemos un ejercicio de reflexión y análisis de nuestro alrededor, si observamos detenidamente nos damos cuenta de que estamos sumergidos en un mar de significados, imágenes y símbolos. Todo tiene un significado, a veces ampliamente compartido. En torno nuestro a, nuestro país, nuestra familia, casa, jardín, automóvil o hasta nuestro perro; nuestro lugar de estudio o de trabajo, nuestra música preferida, nuestras novias, nuestros amigos y nuestros entretenimientos; los espacios públicos de nuestra ciudad, nuestra iglesia, nuestras creencias religiosas, nuestro partido y nuestras ideologías políticas. Y cuando salimos de vacaciones, cuando caminamos por las calles de la ciudad o cuando viajamos en el metro, es como si estuviéramos nadando en un río de significados, imágenes y símbolos. Todo esto, y no otra cosa, son la cultura o, específicamente, nuestro “entorno cultural”.

Algo más que necesitamos destacar es lo siguiente; por una parte los significados culturales se objetivan en forma de artefactos o comportamientos observables, llamados también “formas culturales” por John B. Thompson (1998: 202 y ss), por ejemplo, obras de arte, ritos, danzas; y por otra se interiorizan en forma de “habitus”, de esquemas cognitivos o de representaciones sociales. En el primer caso tenemos lo que Bourdieu (1985) llamaba “simbolismo objetivado”, mientras que en el último caso tenemos las “formas interiorizadas” o “incorporadas” de la cultura. Preferentemente desde el punto de vista de los actores sociales que la interiorizan, la incorporan y la convierten en sustancia propia. Desde esta perspectiva podemos decir que no existe cultura sin sujeto ni sujeto sin cultura.

En síntesis en las ciencias sociales se explica a la cultura como la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados, porque para, sociólogos y antropólogos, todos los hechos sociales se hallan inscritos en un determinado contexto espacio-temporal.

Lo siguiente es mostrar cómo las identidades se construyen precisamente a partir de la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro). Es decir, de nuevo: la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos. En efecto, ya Wallerstein (1992: 31 ss.) señalaba que una de las funciones casi universalmente atribuida a la cultura es la de diferenciar a un grupo de otros grupos. En este sentido representa el conjunto de los rasgos compartidos dentro de un grupo y presumiblemente no compartidos (o no enteramente compartidos) fuera del mismo. De aquí su papel de operadora de diferenciación. Ahora, podemos entender que la concepción que se tenga de la cultura va a comandar la concepción correspondiente de la identidad.

Ahora bien, no es posible pensar siquiera la sociedad sin el concepto de identidad, porque sin interacción social no hay sociedad. Es decir, por ejemplo. En este momento yo tomo un rol como individuo en la sociedad y eso es el rol de expositor de una idea a través de lo escrito. Ustedes están asumiendo una identidad de rol complementaria: la de lectores. Y, gracias al reconocimiento recíproco de nuestras respectivas identidades de rol se puede establecer una comunicación fructífera y con un sentido al menos para nosotros.

Una tesis central en relación con la problemática de la identidad es la siguiente del autor Jiménez (2003) “la identidad se predica en sentido propio solamente de sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos, como son los grupos, los movimientos sociales, los partidos políticos, la comunidad nacional y, en el

caso urbano, los vecindarios, los barrios, los municipios y la ciudad en su conjunto” (pág. 6).

Cultura y religión Afro caribeñas.

Los cultos religiosos sincréticos encontrados en la región del Caribe, pueden ser clasificados en cinco categorías principales; los cultos neo africanos, los cultos ancestrales, los cultos revivalistas, los cultos de adivinación y los cultos político religiosos. La experiencia de los africanos trasladados en condición de esclavos al Caribe, modifico irremediamente sus patrones culturales, por lo que crearon religiones nuevas y sistemas seculares avanzados que ajustaron para sobrellevar su situación. Las nuevas instituciones religiosas consistieron en una época de elementos y prácticas de creencias africanas y europeas. En algunos casos de tradiciones religiosas amerindias y del sur de Asia. Estas nuevas religiones surgieron por la interacción de tres variables principales: socioeconómicas, psicológicas y culturales. Además, varios factores influyeron en el desarrollo de estas religiones sincréticas, como las variables sociológicas y demográficas. O el grado en que un grupo había sido aislado física y socialmente de otros segmentos de la población, así como la proporción de la población total constituida por varios grupos étnicos. Estas religiones han logrado extenderse y se adaptan y persisten aun después de que las condiciones que les dieron origen han cambiado. Cuando esto pasa, una religión adquiere nuevos sentidos para sus miembros, y obtiene nuevas funciones.

Estas religiones nos son excluyentes, incluso toman diversas formas locales en las que se pueden incluir elementos de algunas en las creencias y prácticas de otra. Desde la década de 1970 un gran número de caribeños han migrado y conformado una diáspora caribeña, residiendo en muchas de las más grandes ciudades del mundo. La diáspora africana fue el movimiento y la dispersión de los africanos y sus descendientes a lugares en todo el mundo, predominantemente a América y Europa. El término se aplica en particular a los descendientes de los negros que fueron esclavizados y enviados a América por medio del comercio de esclavos en el atlántico. La dispersión a través del comercio de esclavos, representa una de las migraciones más grandes en la historia de la humana y efecto económico en el continente africano fue

devastador. Algunas comunidades creadas por los descendientes de los esclavos africanos negros en Europa han sobrevivido hasta la actualidad, en otros casos los negros se emparentaron con otros grupos étnicos o bien mientras practicaban su cultura fue transmitida y practicada por otros al mismo tiempo. Así, los descendientes crearon sociedades locales mestizas.

A pesar de las tensiones de la vida urbana y los prejuicios persistentes sobre estas religiones como superstición; los pueblos caribeños han logrado mantener sus creencias y prácticas religiosas en el extranjero. Forzados a adaptarse a nuevas culturas que han traído muchos cambios a estas religiones, como sucedió el haberse vuelto fenómenos urbanos en la mayor parte de la diáspora. Las religiones caribeñas son fenómenos principalmente rurales; pero que se adaptan a la ciudad. “El acercamiento de miembros de otros grupos culturales y étnicos, así como la abundancia de bienes en las ciudades hace posible que las personas encuentren la mayor parte de la parafernalia necesaria para los distintos rituales en ellas” (Simpson, 1987, pág. 90).

Los cultos neo africanos, son los que “se desarrollaron históricamente en el contexto de la esclavitud y han conservado una cantidad considerable de tradiciones religiosas africanas que se han combinado con las prácticas y creencias de la Iglesia Católica. Los principales cultos de este tipo son el Vudú haitiano, la Santería cubana, y el culto a Shango en Trinidad. Desde el punto de vista del contenido cultural, estas religiones representan la mezcla más extensa de tradiciones y rituales africanos y europeos en la región caribeña” (Miranda, 2010, pág. 226).

El otro tipo de culto religioso en el Caribe, “son los cultos ancestrales que han preservado menos las tradiciones africanas y poseen más componentes europeos derivados de diversas formas de protestantismo importados al Caribe por misioneros cristianos durante el siglo XIX. Los cultos Kumina y Convince (también conocido como Bongo), así como la danza Kromanti en Jamaica, la danza Big Drum de Granada y Carriacou, el culto Kele en Santa Lucía, y la religión garífuna ejemplifican esta clase de la religión sincrética” (Miranda, 2010, pág. 226).

Los cultos revivalistas descienden de los cultos afro protestantes de finales del siglo XVIII y, en el caso de Jamaica, del Great Revival (Gran Renacimiento) de 1861-1862. Otro movimiento grande e importante fue “El Zion Revival” en Jamaica; consiste en el Bautismo Espiritual de Trinidad. Los Spiritual Baptistas, “es una religión sincrética afro caribeña que combinan elementos de muchas creencias y rituales africanos con elementos del cristianismo protestante originado en trinidad y Tobago. Otro culto de este tipo son los Shakers de San Vicente” (Miranda, 2010).

Los cultos adivinatorios, hacen hincapié en la adivinación, la lectura del futuro de una persona a través de un objeto. Y, en las curaciones a través de la intervención de un médium; el espiritismo en Puerto Rico, la umbanda en Brasil y María Lionza en Venezuela, son un ejemplo de esta clase de culto.

El quinto y último tipo de culto aparece cuando una sociedad se somete a una reorganización severa; se trata de los cultos políticos religiosos. Que fue el caso de lo que sucedió en Jamaica, por ejemplo; con el malestar que acompañó la gran Depresión de los años 1930; el movimiento rastafari, que apareció en la isla en este periodo, es una mezcla de protesta social y doctrina religiosa, por lo que es considerado un culto político religioso. En muchas sociedades caribeñas la influencia africana en la cultura es prominente y por lo tanto es la influencia más fuerte en la religión. Las religiones de ascendencia africana son Myalism: que “son un culto religioso jamaicano que se centro en el poder de los antepasados, los tambores, el baile, el sacrificio ritual, la posesión de espíritus y la herbolaria. Su versión del cristianismo hizo hincapié en la interacción con los espíritus. Posteriormente este culto dio origen a otros cultos muy similares como el Revival Zion y Pokumin” (Miranda, 2010, pág. 227).

Otros fueron los Obeah. La palabra Obeah “se refiere a un término que se usa en el Caribe para referirse a la magia y a las prácticas religiosas que derivan de África central y occidental. Los esclavos de África, utilizaban el término “obi” u “Obeah” para referirse a brujería” (Miranda, 2010). Cabe destacar que estas dos religiones fueron los sistemas de creencias basadas en tradiciones africanas predominantes en Jamaica. Ambos eran clandestinos, mientras que el Myalism era un culto grupal, el Obeah era una potencia que normalmente investía a un solo individuo.

Por otro lado, siguen los Kumina. “Es una religión, un estilo de música y una danza practicada por gran parte de los jamaicanos que residen en el extranjero y que han conservado los tambores y la danza de los pueblos de habla bantú del Congo” (Miranda, 2010, pág. 228). Por otra parte, los Convince son un culto religioso que se caracteriza por la veneración a los ancestros africanos. Otros eran, los Pocomania o pukkumina. “Fue uno de los cultos Afro cristianos que surgieron durante el great revival de Jamaica en la década de 1860 y que fusionaba imágenes y tradiciones tanto Africanas como protestantes” (Miranda, 2010, pág. 228). Finalmente, esta la religión akan que se distinguen también por ser un grupo étnico. Se trata de la religión que ha influenciado a todas las religiones de ascendencia africana en Jamaica

Estas religiones son una mezcla de diferentes religiones africanas con el cristianismo y de distintas maneras influyeron en la configuración del movimiento rastafari.

Historia de la cultura rastafari.

La cultura rastafari tuvo su origen en el Caribe en el país de Jamaica en 1930. Mientras Jamaica pasaba por momentos de dificultad social y económica. Rastafari surge “en el movimiento Garveyista, una filosofía política del nacionalismo negro” (Contreras, 2012, pág. 4). Surge a partir de los años veinte con la organización de congresos por Marcus Garvey buscando mejorar las condiciones sociales del negro.

El nombre Rastafari proviene del idioma Amárico, lengua antigua ya extinta, el ge'ez, una lengua semítica sudoccidental. En la actualidad, los derivados de esta lengua es la lengua nacional oficial en el norte y centro de Etiopía. El nombre Amárico deriva de la etnia amhara, tradicionalmente habitantes de norte y centro de Etiopía. En general toda la población escolarizada etíope domina este idioma. Ahora bien, la morfología de la palabra Rastafari consta de dos partes. El primero, Ras: prefijo utilizado para nombrar a los príncipes del Imperio etíope y, Tafari: nombre del emperador Haile Selassie hasta antes de su coronación, quien, es considerado por los Rastafari como el redentor de la africanía en diáspora, como el prometido y esperado Dios de color bíblico.

Para el investigador ghanés Anthony Kwame Appiah y el escritor estadounidense Henry Louis Gates Jr.; Rastafari es un movimiento social y religioso etíope, establecido en Jamaica alrededor de 1930, que haciendo una interpretación afro centrista de la Biblia combina elementos tanto de profecías religiosas, como la idea de un dios y mesías negro (Haile Selassie I), la filosofía panafricanista de Marcus Garvey, las ideas de Walter Rodney, líder del movimiento del Black Power, y del reggae como una música desafiante

Contreras (2012) Menciona que “la cultura Rastafari fue catalogada como un culto sincrético afro caribeño de manifestaciones políticas religiosas, pero la realidad es mucho más compleja; fundamentalmente podría ser descrita como una cultura de resistencia arraigada en manifestaciones espirituales con una visión africanizante, es decir, un África regido bajo el mandato de Haile Selassie. Esta visión, nació de la re significaciones simbólico culturales que dicha identidad otorgaron a los valores y creencias judío-cristianas, no solo en el sentido espiritual religioso, si no en un orden total de la cultura. En este sentido, Rastafari incluye una variedad de manifestaciones culturales, desde lo espirituales, política, social y musical” (pág. 1).

En 1947 nació la organización Fe Negra Joven (YBF- Youth Black Faith. por sus siglas en inglés) y revolucionó los preceptos y forma de vida que durante los 17 años anteriores, los primeros Rastafari habían seguido. La YBF estableció e inventó las nuevas tradiciones que los Rastafari habrían de producir y reproducir de generación en generación hasta nuestros días y entre ellas, se pueden mencionar el uso de los Dreadlocks, las especificidades de la alimentación I-tal, el uso ritual de la marihuana y la invención de la música Nyahbinghi como un ritmo sagrado para los rituales.

Según Contreras (2012) Los primeros rastafari líderes del antiguo movimiento lo veían y promovían como religión. Pero hasta 1966 que el emperador de Etiopia, Haile Selassie, visita Jamaica y genera impacto en la gente y los nuevos seguidores del rastafarismo empezaron a verlo como una filosofía y forma de vida espiritual y el objetivo principal era reinterpretar las antiguas escrituras del Israel bíblico. Después, de la manifestación del emperador de Etiopia como lo había profetizado Marcus Garvey y reforzado con los títulos de

rey de reyes, señor de señores, león conquistador de la tribu de Judá, el movimiento rastafari tuvo mayor notoriedad.

Entonces “surgieron las primeras ordenes rastafari y establecieron los principios básicos del movimiento y posteriormente, creó toda una serie de tradiciones que en la actualidad representan el núcleo identitario de la cultura rastafari. Como lo es, divinidad de Haile Selassie, ordenes rastafari, alimentación, atuendo, apariencia física e iconografía, lenguaje y comunicación, expresión artística, celebraciones y rituales” (Contreras, 2012, pág. 18).

“El 2 de Noviembre de 1930, Lij Tafari Makonnen, miembro de la realeza en Etiopía, es coronado emperador bajo el nombre de Haile Selassie y los títulos de Rey de reyes, Señor de señores y León conquistador de la tribu de Judá. Entonces las palabras de Marcus Garvey sobre la profecía que había, el Rey negro que redimiría a todos los afro descendientes, aunadas con la importancia bíblica de Etiopía, la opinión sobre el inminente estado de esclavitud para la posterior redención y la imagen del Cristo Negro de Portobelo, son consideradas como el cumplimiento de una profecía y los tempranos líderes del movimiento, llegan a concluir por separado la idea de que Haile Selassie era el prometido y esperado Dios negro y Marcus Garvey su Profeta” (Richards, 2005, pág. 18). Entonces, el movimiento rastafari fue llamado así por el Ras (príncipe) Tafari, quien fue coronado como el emperador Haile Selassie I de Etiopía en 1930.

Otros elementos principales de los rastafari son los colores verde, amarillo y rojo que son los colores de la bandera de Etiopía. “El verde que representa la fertilidad y naturaleza de la tierra, el amarillo representa vida y riquezas, rojo por la sangre derramada de los esclavos... y el color negro que aparece como franjas alrededor de la bandera, y representa la piel de la gente Africana” (Contreras, 2012, pág. 19).

Raíces rastas: Orígenes jamaquinos del rastafari.

El movimiento Rastafari nació en los barrios pobres de la Jamaica colonial durante el apogeo de la depresión de la década de 1930. Sus primeros predicadores aparecieron en Kingston, armados con una nueva doctrina que proclamó la divinidad o carácter mesiánico del recién coronado emperador de

Etiopía, RasTafari Makonnen, quien tomó como nombre de coronación oficial el título de su Majestad Imperial, Haile Selassie que representa el Poder de la Trinidad; Rey de Reyes, Señor de Señores, León Conquistador de de la Tribu de Judá, Elegido de Dios y Luz de este Mundo. Estos títulos, tradicionalmente asociados con Jesucristo en el Nuevo Testamento, hicieron que los Rastafaris vieran al emperador como el Cristo Negro y aseveraran que Selassie traería la redención y la restauración de la población negra a su antigua gloria. Apoyados en los discursos de Marcus Garvey que interpretaron como profecías; quien proclamó en 1916, "Miren hacia África, donde será coronado un rey negro. Porque el día de la liberación está por llegar". Estos mismos predicadores anunciaron que Etiopía era Zion, la verdadera tierra prometida mencionada en la Biblia; que la gente negra en la diáspora vivía en Babylon; y que la emancipación, la liberación y la salvación de los pueblos africanos en todas partes sólo podía lograrse a través de un éxodo colectivo de Babylon que consiguiera la repatriación a África.

Coherentemente con el mensaje que predicaron los primeros Rastafaris organizaron a sus seguidores urbanos en organizaciones altamente descentralizadas y con extensiones. Los miembros usualmente provenían de los estratos más pobres de la sociedad de Jamaica, y especialmente, de entre aquellos que se habían inspirado con el regreso a África predicado por Marcus Garvey durante la década de 1920. Garvey ha sido incorporado en la ideología y la filosofía del movimiento Rastafari, y de hecho, muchos Rastafaris equiparan la figura de Garvey con Juan el Bautista, pues consideran que preparó el camino para la venida de Selassie.

En términos de su desarrollo específico en Jamaica, Rastafari refleja la estructura descentralizada del movimiento y las voces de varios de sus participantes. La historia del movimiento, sin embargo, vincula un amplio número de temas. Estos incluyen una determinada ética de resistencia al colonialismo y la dominación blanca, una capacidad creativa para recurrir a las raíces culturales africanas y otros recursos simbólicos. En Jamaica y a través de la diáspora, Rastafari ha florecido en condiciones de opresión, creando una cultura dinámica de una multitud de fuentes. Los Rastafaris hacen hincapié en el recuerdo como la clave en el uso de historia como una fuente de fuerza

colectiva. Ellos se basan en el testimonio oral de los Elders (ancianos) que destacan su negativa a ceder ante Babilonia.

Aunque Rastafari comenzó como un movimiento urbano. Fue aquí que muchas de las actuales prácticas distintivas de Rastafari, tales como el uso de dreadlocks; el ritual de fumar ganja; el toque de tambores y cantos de alabanza Nyahbinghis; la orgullosa exhibición de los colores rojo, verde y oro de la bandera etíope; la reafirmación de la dignidad y el orgullo negro; una estrecha identificación con la naturaleza; y una antipatía hacia los valores eurocéntricos, como el capitalismo y la modernidad; se desarrollaron en conjunto por primera vez. Por la década de 1960 y 1970, los Rastafaris emergieron como una fuerza popular a lo largo de la cultura y la sociedad de Jamaica. Con la llegada del reggae y el aumento de la migración de trabajadores jamaicanos durante el mismo período, Rastafari comenzó su expansión global.

Los personajes que tuvieron una mayor influencia en los líderes de los grupos del origen de Rastafari, son: Marcus Garvey y Leonard Howell, entre otros. Ellos han pasado tiempo en Estados Unidos, así como en la región del Caribe Panamá, Costa Rica, Cuba. La Federación Mundial Etíope (F.M.E) fundada por instrucción del emperador Haile Selassie como una organización de repatriación, fue inaugurada en Nueva York en 1937 (Miranda, 2010), y desde un inicio hubo jamaicanos involucrados Y después de una campaña de reclutamiento por la F.M.E en Jamaica en los mediados de los 50, los Rastafaris se involucraron cada vez más en las políticas de repatriación.

Otros de los primeros promotores de la fe, incluyendo a Leonard Percival Howell, Archibald Dunkley y Joseph Nathaniel Hibbert; eran trabajadores inmigrantes que acababan de regresar a Jamaica de países cercanos como Panamá alrededor de ese tiempo. Generalmente se reconoce que Leonard Howell fue el primer y más exitoso predicador de la doctrina de Rastafari. En el movimiento Rastafari contemporáneo, sólo un puñado de ancianos puede testimoniar el haber tenido contacto directo con estos primeros dirigentes Rastafaris.

Walter Rodney (1942 –1980) fue un historiador guyanés y figura política. También, de gran importancia para el movimiento rastafari. Proveniente de una

familia de clase obrera, fue un estudiante brillante, que asistió a la Universidad de Guyana y, posteriormente, obtuvo una beca para asistir a la Universidad de las Indias Occidentales en Jamaica donde se graduó en 1963. Rodney se convirtió en un prominente Panafricanista y muy importante en el movimiento Black Power en el Caribe y Estados Unidos.

Leonard Percival Howell es reconocido como la primera persona que predicó la divinidad de Haile Selassie. Como Marcus Garvey y prácticamente todos los predicadores Rastafaris de la primera generación, Howell fue un individuo que había viajado y que tenía experiencia de primera mano con trabajadores caribeños en Norte y Centroamérica.

Desde sus inicios en la década de 1930 hasta mediados de la década de 1960, el movimiento Rastafari fue principalmente un fenómeno jamaicano y limitado a algunos países del Caribe. Sin embargo, en las últimas décadas, el movimiento ha logrado trascender su lugar de origen y actualmente goza de un crecimiento evidente y de un proceso de difusión en todo el mundo. Aunque inicialmente fue divulgado por la migración de jamaicanos a otros países, el atractivo popular de la música reggae ha sido una fuente importante para la propagación de las creencias y prácticas Rastafaris hacia otros grupos étnicos. La afluencia de nuevos grupos e individuos en el movimiento ha comenzado a tener impacto sobre algunos aspectos de las creencias y prácticas Rastafaris, fomentando una orientación más universal e incluyente.

No se debe confundir que la propagación internacional de la cultura Rastafari se deba únicamente como resultado de la difusión de la música reggae. Desde principios de la década de los 80, su globalización ha consistido en una interacción mucho más compleja entre las expresiones populares de Rastafari y las posturas más ortodoxas. Los Elders por ejemplo viajan como embajadores a mediar encuentros culturales. La cultura Rastafari sigue globalizándose a sí mismo a través de periódicos, conciertos, música, páginas de internet, ropa, accesorios, programas de radio y otros medios de comunicación y demás elementos identitario de la cultura rastafari. Por ejemplo, cada vez es más frecuente que los Elders Rastafaris viajen con sus propios recursos audiovisuales documentando así eventos, celebraciones y actividades Rastafaris. Estas cintas, que posteriormente circulan entre los

miembros de la comunidad, sirven como un medio para fortalecer la comunicación entre los Rastafaris globalmente.

Religión rastafari.

La religión Rastafari es compleja como la variedad de sus representantes, pero en realidad en sus bases puede ser más simple. Refiriéndose a la gama de prácticas y principios en Rastafari, los Rastas citan el pasaje de Juan 14:2, que dice “En la casa de mi Padre muchas moradas hay; si así no fuera, yo os lo hubiera dicho; voy, pues, a preparar lugar para vosotros”. Debido a que virtualmente cualquier persona puede identificarse a sí misma como Rastafari, aprender sus enseñanzas y adoptar sus prácticas, es útil aceptar una autodefinición como una percepción individual de Rastafari. Sin embargo, dentro de la comunidad Rastafari hay discusión acerca de cómo distinguir entre Rastas verdaderos y falsos.

Tomando la Biblia como guía, Rastafari ha desarrollado una tradición que interpreta la historia en términos cíclicos. Por lo tanto, se repiten las mismas opresiones que los antiguos israelitas enfrentaron durante su paso en Egipto, entre los africanos de hoy en día que fueron llevados a la fuerza al Nuevo Mundo. Debido a tal perspectiva, los Rastafaris cultivan un conocimiento de la historia en lo que se refiere a la lucha de los pueblos africanos, tanto en el continente como en la diáspora. Los Rastafaris se consideran a sí mismos como los verdaderos israelitas en el exilio de Babylon (Salmo 137:1), por lo que utilizan la Estrella de David debido a que es el símbolo de Israel. La estrella de David es el símbolo de la vinculación entre Haile Selassie y el Rey David. Cuando Selassie forma el sello de Salomón con sus manos, él está simbolizando la Estrella de David.

Como antecedentes de Rastafari hay que mencionar la importancia de la “Holi Piby” como un texto proto-Rastafari, para su utilización en un nuevo culto religioso afrocentrista creado por él en la década de 1920, conocido como Afro-Athlican Constructive Gaathly. El Holi Piby se trata de un texto proto-Rastafari, por el anguilense, Robert Athlyi Rogers. La teología esbozada en este trabajo veía a los etíopes, como el pueblo elegido de Dios. El culto predicó autonomía y libre determinación para los africanos, usando la Holi Piby como su

documento fundacional. Mientras que en realidad no es estrictamente hablando, un texto Rastafari, fue sin duda una fuente primaria de influencia para el movimiento Rastafari, que ven a Haile Selassie I como Cristo (en su segunda venida) y a Marcus Garvey como su profeta. Cabe destacar que se puede observar la influencia del cristianismo en el rastafarismo, pues si bien creen en un Cristo a diferencia de la iglesia católica se espera por un Cristo de color; esto se debe a la creencia de que Jesucristo era negro, se basa en varios pasajes de la Biblia que describe los antecedentes de los judíos, israelitas y hebreos como un todo. Estos incluyen pasajes que describe la estancia en Egipto en el Libro del Éxodo. Las representaciones de un Jesucristo con características predominantemente africanos han existido durante varios siglos, mantenidas por iglesias etíopes ortodoxas.

La teología esbozada en el Holi Piby veía a los etíopes (entendido como los africanos), como el pueblo elegido de Dios. El culto predicó autonomía y libre determinación para los africanos, usando la Holi Piby como su documento fundacional. Mientras que en realidad no es estrictamente hablando, un texto Rastafari, fue sin duda una fuente primaria de influencia para el movimiento Rastafari, que ve a Haile Selassie I como Cristo (en su segunda venida) y a Marcus Garvey como su profeta. Además de la Holi Piby hay que señalar las influencias por un lado, de la Ethiopian World Federation y por otro lado, del Royal Parchment Scroll of Black Supremacy de Fitz Balintine Pettersburg texto publicado en 1926, del que Rastafari retomaría principalmente las figuras del pensamiento “King Alpha and Queen Omega”. Esas son algunas de las casas o mansiones como se refieren ellos. En las casa o mansiones se desarrollan, las ordenes rastafaris son ramificaciones del mismo movimiento lugares de congregación rastafari. El término es tomado de un verso bíblico Juan 14:2 “En la casa de mi Padre muchas moradas hay: de otra manera os lo hubiera dicho: voy, pues, á preparar lugar para vosotros” (Miranda, 2010). Otras mansiones principales rastas son:

Fulfilled Rastafari: Es una mansión de Rastafari, cuyo objetivo es el cumplimiento de las enseñanzas del emperador Haile Selassie I como defensor de la fe ortodoxa cristiana y devoto de la iglesia unitaria ortodoxa etíope, mediante la creación de una atmósfera fundada en Jesucristo. Dentro

de esta mansión, la dieta ital es generalmente seguida, pero no es obligatoria. El uso de ganja, dreadlocks y otros rituales quedan a elección personal, similar a la posición de las doce tribus de Israel. Mientras que probablemente más similar al cristianismo, el Fulfilled Rastafari sostiene el linaje negro de Jesucristo y la actual lucha entre Babilonia, que se manifiestan a través de las potencias occidentales y el pueblo de Jah.

Casa de Nyahbinghi: Es considerada la mansión más estricta del movimiento Rastafari en Jamaica, en la predicación de los ideales de una teocracia global encabezada por el emperador Haile Selassie I, a quien proclaman como el Mesías prometido y la encarnación de Jah. Como mencione, es una de las mansiones mas disciplinadas.

Otras mansiones de Rastafari son: Iyesus Dreads, Messianic Dreads, Remi Rastafari y la Selassian Church. También hay una pequeña secta de judíos, llamada " Zion Rastafari", que se mantienen en la tradición judía, pero también aceptan a Selassie I como un descendiente del rey David y como un espíritu divino. También hay Rastas musulmanes que mantienen las enseñanzas filosóficas Rastafaris pero conservan su fe monoteísta sin creer en Haile Selassie. Sin embargo, muchos Rastafaris defienden que es imposible usar el título de "Rasta" sin ningún respeto a Haile Selassie, debido a que el término "Ras-Tafari" se refiere a él.

Por otro lado está la Iglesia Unitaria Ortodoxa Etíope: Conocida también como iglesia copta de Etiopía, iglesia etíope, es una iglesia oriental copta-autocéfala, es decir, que tiene su propio patriarca. El jefe de la iglesia lleva el título de Abuna-Patriarca y reside en Addis Abeba. Dentro de las iglesias cristianas es la más cercana y relacionada a las tradiciones y religión judías.

Rastafari ha cambiado y evolucionado con el tiempo. Ya que se desarrolla en una relación dinámica con la sociedad en general, necesariamente se ve afectada por influencias externas, que obligan al razonamiento dentro del movimiento sobre algunas cuestiones fundamentales. Un ejemplo son las relaciones de género dentro de Rastafari que están cada vez más abiertas a consideración. Aunque Rastafari siempre promovió activamente la repatriación, en las décadas de los 80 y 90 algunos participaron mucho más extensamente

en el movimiento internacional de reparación para los africanos. Incluso algunos Rastafaris han instado a una reflexión más cuidadosa sobre la relación entre el emperador Haile Selassie I y Jesucristo. El acceso a textos importantes para los Rastas también ha cambiado actualmente. Mientras que en los primeros días de Rastafari había pocos textos disponibles para todos (con excepción de la Biblia), en la década de 1990 muchos escritos se volvieron más accesibles; en particular, que se trataban de los discursos recogidos del emperador Haile Selassie.

Entre los representantes principales de los Rastafaris están los Elders se le conoce así a los mayores, a los sabios. Ancianos altamente valorados por su sabiduría que les infiere un alto grado de responsabilidad dentro de un grupo Rastafari. A estos personajes se les atribuye misiones con múltiples objetivos. Ellos han intentado difundir una versión de la ortodoxia de Rastafari entre “los hermanos y las hermanas” Rastafaris que no siempre se acercan a la fe a través de los medios tradicionales como lo son los razonamientos en pequeños grupos. Al mismo tiempo, han procurado fortalecer las comunidades locales que deben esforzarse en medio de una sociedad más amplia que es diversamente hostil y racista y que además estereotipa como malhechores a los Rastafaris debido a que personas con dreadlocks cometen crímenes; además de relacionar su apariencia con la vagancia por lo tanto relacionan a los rastas, con malvivientes. Las reuniones, las conferencias y las visitas internacionales Rastafaris, que han tenido lugar desde la década de 1980, han servido como un medio de construcción de esta comunidad y han facilitado enormemente la comunicación entre, hermanos y hermanas a nivel mundial. “A nivel latinoamericano se han celebrado recientemente eventos como la “Conferencia Rastafari en Puerto Rico” en agosto de 2004; y la “Primera Cumbre Rastafari de la Diáspora en el Mundo Hispano que tuvo lugar en Panamá del 23 al 30 de Mayo de 2005” (Miranda, 2010, pág. 281). Una importante exposición fue montada por el antropólogo Jake Homiak, “Discovering Rastafari” desde el año 2007 en el Smithsonian National Museum of Natural History, en Washington, D.C., Estados Unidos.

Movimientos relacionados con el rastafarismo.

Entre los movimientos relacionados con el pensamiento rastafari podemos encontrar los siguientes:

Etiopianismo.

Es un movimiento religioso que comenzó en el sur de África hacia finales del siglo XIX, con una separación de las iglesias Anglicana y Metodista. Una de las principales razones de este rompimiento fue que las denominaciones fueron percibidas como bajo el control blanco y sin un suficiente alcance de dirigentes africanos. El Etiopianismo se basa en su interpretación de un pasaje bíblico (Salmo 68:31). El siguiente movimiento se aleja de las iglesias y templos y tiene que ver más con las instituciones.

Panafricanismo.

Es un movimiento político, filosófico y social, que promueve el hermanamiento africano, la defensa de los derechos de las personas africanas y la unidad de África bajo un único Estado soberano para todos los africanos, tanto de África como de las diásporas africanas. La teoría panafricanista ha sido elaborada principalmente por africanos de la diáspora americana descendientes de personas esclavizadas y africanos nacidos en África a partir de mediados del siglo XX como William Edward Burghardt Du Bois o Marcus Mosiah Garvey entre otros.

Afrocentrismo.

Es una visión del mundo que hace hincapié en la importancia de los africanos, tomado como un solo grupo y a menudo como sinónimo del "pueblo negro". El Afrocentrismo es una reacción a la represión del pueblo negro en todo el mundo occidental en el siglo XIX y como una reacción contra el racismo científico de la época, que atribuía cualquier civilización avanzada como un resultado de inmigraciones proto-indoeuropeas y de sus descendientes. Parte de esta reacción involucra revisar la historia para documentar las contribuciones que la gente negra ha hecho a la civilización mundial.

Uso de la ganja.

Cannabis, ganja o marihuana entre otros nombres con los que se le conoce comúnmente. En Jamaica es donde originalmente se le conoce como ganja.

Para los rastafari se trata de una planta sagrada dada por Dios según el “Salmo 104:14” y por otra parte, para ser utilizada en la “curación de las naciones” (The Healing of the Nation) según Apocalipsis 22:22. Los rastas la consumen para la práctica espiritual de Rastafari; es decir, como medio para conseguir un estado de meditación, reflexión y análisis. Originalmente el consumo de la ganja era exclusivo de ciertas mansiones y grupos rastafaris. Además, de que su consumo era dentro de los templos solamente como en el caso de los Boboshanti y el uso es privilegio de los sacerdotes. Para los rastas, el usar la ganja en contextos peculiares no debe interpretarse como algo menos sagrado pues según ellos llevan su pensamiento a donde están.

El uso de la ganja sirve a los rastas de igual forma para que puedan conectarse a Jah! Rastafari como Dios directamente desde uno mismo, los Rastafaris consideran que la ingestión de hierbas alienta a la inspiración y al conocimiento a través de un proceso de iluminación súbita. Además de que provoca un estado visionario caracterizado por la experiencia de la unidad o la interconexión. Su uso, entonces, es un sacramento que se conoce como comunión y que esta acompaña del razonamiento. Puede ser consumido individualmente en un cigarro forjado de marihuana o colectivamente en una pipa y viceversa.

Los rastas cultivan, cosechan y curan (preparan) su propia ganja, ya que practican el auto cultivo. Tradicionalmente la preparación de hierbas es para fumar en el chalice (es una pipa hecha de madera), sigue un procedimiento especial. La hierba es cuidadosamente limpiada y cortada; la pipa, normalmente hecha de un material orgánico como el coco, debe ser limpiada, llenada con agua y probada con una manguera que se une a la misma. La hierba se coloca en un recipiente, conocido como chillum. Este tiene una abertura estrecha en su parte inferior, en la que un objeto pequeño, como una piedra, es colocado para impedir que la hierba caiga en el agua, pero permita que el aire circule por la pipa. Un elaborado protocolo también rodea el uso del chalice, una vez que se ha preparado. Los participantes masculinos se sientan en un círculo y retiran sus gorros mostrando sus dreadlocks. El chalice es bendecido y, a continuación, encendido por la persona que lo ha preparado o por el Elder de más edad que se encuentre presente. Es un honor bendecir y

encender el chalice, así como dar la primera bocanada. La pipa entonces, es compartida por todos los presentes y es circulada a la izquierda, el lado del corazón. Cuando se termina puede ser llenada un par de veces más, en cuyo caso generalmente comienza otra vez con la última persona que fumó. La manera de usar el chalice es aspirando enérgicamente para maximizar la cantidad de humo en los pulmones, que luego se libera de una manera controlada, a veces envolviendo al partícipe. Los simbolismos que rodean el sacramento de la ganja invocan la creación original. Los elementos de tierra, agua, fuego y aire están presentes. El humo es una forma de incienso en sí mismo.

En las celebraciones Nyahbinghi, que se pueden extender por varios días, su uso puede ser tanto individual como colectivo, y se combina con el uso de los tambores, y los cantos en la entrega de alabanzas, como se describió anteriormente.

No obstante, la exhibición de signos identitarios es poco común: aunque algunos jóvenes llevan colores rasta (rojo, amarillo y verde) o playeras con la imagen de Bob Marley, y algunos músicos ostentan dreadlocks en términos generales no se observa voluntad alguna de identificarse con un universo "afro". Se trata, ante todo, de la expresión cultural de una generación para la cual la música afrocaribeña constituye un elemento de reconocimiento frente a otros, sin que por ello sea sinónimo de pertenencia a un universo simbólico más amplio.

Livyti Rastafari.

Rastafari ha sido alternadamente descrito como una religión, una cultura y un movimiento social, entre otras designaciones. Los Rastas prefieren el término livity, sosteniendo que Rastafari es una forma de vida, basado en principios teocráticos referenciados en el antiguo testamento. El livity se refiere a la práctica diaria de la vida de Rastafari. Entre esos principios están que prohíben el corte del cabello (por lo que se deja crecer de manera natural y se trenzan los rizos como racimos individuales, formando los dreadlocks que simbolizan la melena del León de Judá) y el consumo de ciertos alimentos, basados en el Levítico 21:5. Rastafari utiliza el término ital (en el sentido de "natural") para

referirse a que llevan una alimentación basada en alimentos orgánicos y evitan el uso de carne, productos lácteos y preparaciones artificiales. El livity Rastafari incluye también normas de vestimenta y atuendo. Los dreadlocks, son considerados como un pacto divino con Jah, por lo que para los Rastafaris, una persona no debe de dejar crecer sus dreadlocks hasta que no haya hecho un firme compromiso con la fe. Además, al dejar crecer sus dreadlocks, un Rastafari también se expone a la persecución por el estigma asociado a estos por parte de la sociedad dominante. Por lo tanto, el uso de los dreadlocks es considerado como algo que fortalece la fe. En la ortodoxia Nyahbinghi, los dreadlocks deben de cubrirse, con turbantes aunque en otros momentos deben de ser descubiertos para dar alabanzas y las mujeres deben mantener sus cabezas cubiertas en público. Sin embargo, la adhesión a esta práctica varía considerablemente fuera de Nyahbinghi.

Además de los dreadlocks son un símbolo poderoso, Rastafari también ha desarrollado un estilo distintivo de comunicación que se basa en una forma de lenguaje llamado "Iyaric" (Miranda, 2010). Este se basa en el concepto de que toda la vida está conectada, como en I and I (Yo y Yo), que significa el entendimiento de una experiencia unificadora. Por lo tanto, las sílabas de varias palabras se sustituyen por la letra "I". Debido a que consideran que el sonido de las palabras posee poder, el significado de las sílabas es a menudo tomado literalmente por lo que se modifican para transmitir un sonido más apropiado, aunque tampoco es algo obligatorio. La práctica Rastafari también se basa en el deber de servir a Jah. En este sentido Rastafari es visto como una misión. Esto significa que los individuos necesitan encontrar la manera más adecuada para realizar obras basadas en su relación particular con Jah! Rastafari.

Muchos Rastafaris, incluso aquellos que tienen la condición respetada de Elders; que se refiere al mayor de una jerarquía, rechazan el que se les designe como líderes, porque dicen que Jah es la cabeza de todos y único líder. En la cosmovisión teocrática, lo sagrado y lo profano, la Iglesia y el Estado, son inseparables, porque una base moral norma todo el comportamiento. Aún así, dentro de Rastafari hay un diálogo constante sobre la ponderación relativa de sus influencias tanto ortodoxas como seculares. En la

actualidad Rastafari posee una gran movilidad social e ideológica. Aunque Rastafari, surgió en Jamaica en las primeras décadas del siglo XX, muchos Rastas dicen que el primer Rastafari fue el primer africano capturado y forzado al exilio en la diáspora, y que luchó para mantener su identidad africana y regresar a su hogar. En el curso de su historia reciente, Rastafari se ha desarrollado y modificado en una relación dinámica con la sociedad dominante, principalmente en Jamaica. Al mismo tiempo, como Rasta disemina internacionalmente, se ha adaptado a distintas circunstancias locales a nivel internacional, manteniendo vínculos entre las diversas comunidades Rastafari que forman parte de su red mundial. Por lo que resulta extremadamente difícil hacer generalizaciones sobre Rastafari sin caer en las interpretaciones erróneas de su significado.

A principios de la década de 1950, Rastafari fue ampliamente asociado con la práctica creciente dentro del movimiento de llevar dreadlocks. Según algunos relatos orales, esto fue inspirado, en parte, por el ejemplo de dirigentes que tienen que ver con el levantamiento MauMau. Esto último se trata de una organización guerrillera de insurgentes keniatas que luchó contra el Imperio británico durante el periodo 1952-1960. El núcleo de la resistencia fue formado por miembros de la etnia kikuyu y en menor número embu y meru. Aunque militarmente el levantamiento Mau Mau fracasó, precipitó la independencia keniatas en 1963 y motivó la lucha contra las potencias coloniales en otras regiones africanas que adoptaron esta forma de llevar el cabello en su lucha contra el colonialismo. Los dreadlocks y las barbas, por lo tanto, se convirtieron en una forma militante de mostrar su fe y una postura de Rastafari ante la persecución y opresión de la sociedad. Muchos de los que ingresaron al movimiento en este momento, rechazaron cualquier criterio formal de adhesión. La mayoría de los Elders contemporáneos en Jamaica surgieron durante este período y las represalias contra Rastafari por el gobierno colonial eran comunes. Durante la década de 1950 y 1960 sufrieron una fuerte persecución por su fe, por lo que desarrollaron un principio de separación de la sociedad en general que se conoce como livity Rastafari.

Fue a través de la música Nyahbinghi que las practicas que se consideran como centrales en la vida cotidiana, es decir, en el livity rasta. Fue en las comunidades Rastafaris como en el barrio de Trenchtown, y Dungle que las celebraciones religiosas con música Nyahbinghi comenzaron a desarrollarse. Se trata de un conjunto de tres tambores compuesto por el bombo, el funde y el repetidor. El movimiento, considera estos tambores como el equivalente al arpa del Rey David, y son los instrumentos con los cuales se hacen alabanzas a Jah. Sus celebraciones por lo general incluyen por lo general; un tabernáculo circular dentro del cual los hermanos y hermanas podían cantar alabanzas a Jah Rastafari; los colores de la bandera etíope roja, verde y amarilla, siempre presentes; retratos del emperador Haile Selassie I y un altar eran las características del ritual Nyahbinghi. En un espacio especialmente preparado, los hermanos y hermanas cantan a lo largo de la noche. Durante la ceremonia, se acostumbra que los Elders colocados alrededor del altar comiencen a pronunciar oraciones y salmos de la Biblia a lo largo de la sesión Nyahbinghi, mientras los percusionistas los acompañan. En la medida en que las metáforas están presentes en la celebración Nyahbinghi, el canto de alabanzas es visto como un ritual para llamar a las fuerzas de la naturaleza y liberarse de la opresión.

Organización social rastafari.

Sociológicamente hablando, Rastafari comprende varias tendencias sociales aparentemente contradictorias que coexisten en un estado de tensión dinámica. Rastafari no ha impuesto una estructura de organización centralizada a sus adherentes. Se trata, básicamente, de una red social con puntos nodales y sectores organizados. Mientras que la mayoría de los Rastafaris no pertenecen a organizaciones formales, algunos pertenecen a varios grupos debidamente constituidos.

Es común que un grupo con tantos miembros y en constante crecimiento como los Rastafari ha sido el organizar y centralizar el movimiento. Ya sea con el fin de crear una red, compartir y establecer contacto con otros rastas de diferente lugar; o bien de buscar la repatriación como el fin que siempre ha tenido la cultura rasta. Los intentos de conformar organizaciones Rastafaris que engloben organizaciones , tales como la Organización de la Unidad Rastafari

en la década de 1980, y la Organización de centralización Rastafari que se formó en la década de 1990. La Rastafari centralización organización, por ejemplo, es una coalición de grupos conformada por la Rastafari Unidad Patriota, la Asamblea Rastafari Internacional de la Teocracia, y la asociación pacificadores. Varias organizaciones Rastafaris en Jamaica también tienen membrecías internacionales. Por ejemplo, la Casa de Nyahbinghi (desde la década de 1930), varias de las sucursales de la Federación Mundial Etíope, fundada en 1938, el Congreso Nacional de Etiopía, conocidos como Bobo Dreads (fundada a mediados de 1950), las doce tribus de Israel fundada en 1968. Este último es uno de los grupos más antiguos.

Las doce tribus de Israel es un grupo Rastafari fundado en Kingston, Jamaica actualmente con una gran presencia internacional. Su fundador Vernon Carrington (1936 - 2005), era conocido como Prophet Gad y enseñó a sus estudiantes a leer la Biblia un capítulo por día. La organización Rastafari de las doce tribus de Israel acepta a Jesucristo como el Salvador y a Haile Selassie I como elegido divino del Creador para ser su representante en la tierra. Debido al uso falso del nombre de Jesucristo por parte de los tratantes de esclavos colonialistas que no practicaban lo que predicaban, estos Rastafaris prefieren utilizar los nombres antiguos de Jesucristo, como son Yahshuwah, Yahshua o Yesus Kristos. La simbología de las doce tribus se basa en los doce hijos de Jacobo y corresponden a los meses del antiguo calendario israelita, comenzando con abril y Reuben.

El Congreso Nacional Etíope usa el término Bobo Shanti que deriva de Bobo y Ashanti, una etnia africana de Ghana. Emanuel Charles Edwards fundó la Orden de Bobo Shanti en Jamaica en la década de 1950. Este grupo veía a Edwards como el Cristo Negro reencarnado en un Estado sacerdotal. Él, junto con Haile Selassie son vistos como divinidades, Marcus Garvey es considerado un profeta, y los tres son vistos como una Trinidad. Los Bobo Shanti creen fuertemente en que debe haber una repatriación de todos los negros a África. Los miembros de la Casa de Bobo Shanti son llamados a veces Bobo Dreads. Los miembros de esta orden se visten de forma particular. Visten largas túnicas y turbantes muy estrechamente envueltos. Y tratan de vivir apartados, debido a que no aceptan los valores y el estilo de vida de la sociedad en general.

En cuanto a instituciones políticas y no a las que deben su origen a los conocimientos teológicos; la Federación Mundial Etíope (Ethiopian World Federation) es una institución importante para el movimiento rastafari. Esta organización originalmente entró en vigor el 25 de agosto de 1937 en Nueva York, gracias a los esfuerzos de los afroamericanos que, en 1936, enviaron una delegación que constó de tres figuras prominentes de Harlem, todos líderes de la organización negra conocida como la United Aid for Ethiopia; Reverendo William Lloyd Imes, Philip M. Savory y el Cyril M. Philp, quienes partieron a Inglaterra en el verano de 1936 para hablar de cuestiones financieras con el emperador Haile Selassie I.

En 1983, la Rastafari International Asamblea Teocrática Internacional de Rastafari (Theocratic Assembly) aprobó una resolución en la que se acepta una orientación particular en Rastafari, conocida como Casa de Nyahbinghi (House of Nyahbinghi), como la ortodoxia fundacional Rastafari. Proclamando las verdades básicas de Rastafari, la Casa de Nyahbinghi sostiene que Su Majestad Imperial, “el emperador Haile Selassie I de Etiopía es el Dios vivo; que Etiopía es Zion” (Salmo 132:13), y, puesto que todas las personas africanas son un solo pueblo, los descendientes de aquellos que fueron robados por la fuerza desde África hasta ser esclavizados en Babylon (la sociedad opresiva del Occidente), tienen el derecho de la repatriación a Zion o África. La Casa de Nyahbinghi puede utilizarse como un marco de referencia para la ortodoxia de Rastafari, sin embargo, tanto los individuos como las comunidades con frecuencia definen su orientación a la fe de acuerdo a su experiencia y a la relación personal interna que cada uno tenga con Jah! Rastafari” (Miranda, 2010, pág. 231). De cualquier forma hay rasta que pueden pertenecer a más de una organización simultáneamente.

Hay un fuerte principio democrático en Rastafari que promueve el igualitarismo. Se puede decir que se organizan por el sistema de Heterarquía en el que cada elemento comparte la misma posición horizontal de poder y autoridad. Al mismo tiempo hay respeto a los ancianos, y muchas comunidades están organizadas jerárquicamente. Existe un debate al interior de de Rastafari sobre todo desde su globalización desde la década de 1980, sobre la relación entre mujeres y hombres Rastafaris. De hecho, la cara pública de Rastafari y su

imagen en la cultura popular tiende a ser en mucha mayor medida masculina. En la ortodoxia Nyahbinghi, las mujeres están excluidas de varias actividades en los rituales en el lugar de culto y tienen otras reglas específicas de género que seguir. Por otro lado, las mujeres Rastafaris han tenido una fuerte presencia en muchas actividades de Rastafari, especialmente en el ámbito internacional (por ejemplo, en la organización de reuniones internacionales y otros eventos). Las relaciones de género en Rastafari son un claro ejemplo de un área del comportamiento donde el igualitarismo y la jerarquía están en un estado de tensión dinámica. Mientras que la separación de hombres y mujeres es fundamentada con referencias bíblicas, es bien sabido que el emperador Haile Selassie I, rompió con la tradición al permitir que la emperatriz Menen, su esposa, fuera coronada junto a él mismo, y su coronación es cada vez más un punto de referencia en este diálogo permanente. Los Rastafaris argumentan que la familia es la fuerza de la nación, para generar una fuerte nación africana, las mujeres y los hombres africanos deben de reconstituir sus relaciones interpersonales y sociales, que fueron destruidas durante la época de la esclavitud y que fueron socavadas por el empobrecimiento continuo de los africanos. También hay una tensión dinámica en Rastafari entre los valores particulares asociados con el fortalecimiento de la identidad africana en un mundo dominado por los blancos y los valores más universales de paz, amor, verdad y justicia, que atraen a la fe a personas de orígenes no africanos.

Cultura e identidad rastafari.

Rastafari se ve como una concepción innata, que sólo puede ser comprendida a través de la experiencia directa del sonido, de la palabra de vida y el poder de Jah! Rastafari desde dentro de uno mismo. La mayoría de los primeros Rastafaris pueden apuntar al momento cuando Rastafari proporcionó el significado que necesitaban para dar sentido a sus experiencias de vida como africanos oprimidos. En el transcurso de sus ochenta años de historia Rastafari ha presenciado muchos cambios, como su forma de enseñanza, predominantemente oral, en grupos pequeños y reuniones callejeras y que cada vez más ha incorporado la tecnología, tanto electrónica como cibernética, para manifestar el testamento de vida de Jah! Rastafari, especialmente en el

ámbito internacional. La tecnologización del mundo a través de grabaciones, libros y videos, ha ampliado los parámetros para acercarse a la fe.

Los Rastafaris afirman que saber es conocer por experiencia, pero creer implica la duda. Por lo tanto, los Rastas están obligados a descubrir la verdad de Rastafari por sí mismos, a través de razonamientos (Grounation), meditaciones y la ofrenda de gracias y alabanzas en forma de cantos y tambores. La revelación del conocimiento es más fiable que la mera creencia.

Estos elementos como el peinado dreadlocks y los colores verde, amarillo y rojo son los que tienen mayor visibilidad y que inspiran a sí mismo a la creación de nuevos objetos. Durante las tocadas o tardeadas, donde algunas personas ponen puestos para la venta de artículos rastas. Esto entre los miembros de la cultura que está emergiendo constituye instancias de contacto permanente. Y que les permite experimentar más genuinamente el espíritu del ghetto. Además, en ellas se lleva a cabo el intercambio de artículos relacionados con la cultura rasta, la indumentaria y la música. "Los rastafaris son considerados como otro y no como un nosotros" (Morales, 2005, pág. 11). Las expresiones más inmediatas para definir lo que representa ser un rastafari de una forma muy básica como decir que rasta es sinónimo de paz, amor, respeto, tolerancia y no discriminación y la equivalencia del significado de Babylon equivalen al gobierno de la ciudad, la desigualdad y la injusticia.

Identidad y cultura rastafari en Q. Roo.

Mientras que Chetumal se insertaba progresivamente al resto del país, seguía siendo, en el nivel de consumo, la puerta de entrada de los productos de Belice, el Caribe y América Latina, entre ellos las producciones musicales.

Es importante subrayar el valor dado a la pertenencia al Caribe, a una especificidad cultural caribeña, pero no a lo afrocaribeña. ¿Será porque el Caribe supone la presencia de lo afro sin necesidad de mencionarlo? ¿El término "Caribe" funcionaría así como una metáfora que permitiría suponer lo "afro" sin evocarlo? Cuando uno cuestiona a los jóvenes músicos de Chetumal en cuanto a la música caribeña, sus respuestas son muy parecidas: "es música es de negros".

“En los años sesenta se observa un resurgimiento de la música afrocaribeña (calypso, soca, reggae, ska) que llegó a Chetumal a través de Belice. El músico jamaiquino Byron Lee y su grupo The Dragonaires, los grupos beliceños Lord Rhaburn Combo, Jesús Acosta and The Professionals, y The Harmonettes ejercieron una importante influencia sobre el escenario cultural y los compositores locales. Principalmente, Chetumal vio nacer dos grupos considerados hoy en día como los precursores del reggae en México: Benny y su Grupo, y Ely Combo, quienes mezclaron los géneros calypso, soca, reggae y ska, y con frecuencia adaptaron canciones procedentes de Belice o de Jamaica. Múltiples testimonios recuerdan el éxito de su música en los años sesenta y setenta, y la asocian con los bailes populares en la Explanada de la Bandera y con el Carnaval” (Cunin, 2011, pág. 6).

“Ely Combo, que surgió entre 1966 y 1967, se considera en la actualidad el primer grupo de reggae en México; grabó dos álbumes (long play) con Son-Art, que incluyen principalmente versiones (covers) en inglés de Byron Lee, y participó en numerosas giras en México” (Cunin, 2011, pág. 6). Ely era músico profesional y miembro de la orquesta estatal. En 1972 Ely Combo apareció en el programa de televisión siempre en domingo en la sección de folclore "México, magia y encuentro", que daba a conocer las riquezas e idiosincrasias de la cultura mexicana identidades afroamericanas En cada región se presentaban rasgos culturales típicos y tradicionales. En el caso de Chetumal y Quintana Roo, Ely Combo y su música afrocaribeña fueron elegidos como representantes de la "cultura quintanarroense".

Otro elemento que muy probablemente facilitó el surgimiento o resurgimiento de la música afrocaribeña a partir de 2000 fue el Festival Internacional de Cultura del Caribe. En el transcurso del cual varios conciertos de gran calidad alternaron con una serie de conferencias y actividades culturales en torno al Caribe. De alguna forma sirve para reafirmar la pertenencia del joven estado de Quintana Roo a la nación mexicana, y valorar al mismo tiempo una "identidad caribeña" que sería específica de la región.

Respecto a la identidad "lo rasta" no constituye una alternativa al mestizaje o un cuestionamiento de éste, sino más bien un matiz, un grado dentro de un mestizaje que, a su vez, es heterogéneo y engloba las categorías de mestizo,

maya y afrocaribeño. Este mestizaje es “maleable, variable, intrínsecamente ambiguo, genera y acepta nuevas diferencias, a la par que excluye o transforma a los individuos, los rasgos y las ideas considerados como ajenos a una identidad nacional, la cual se encuentra en perpetua construcción” (Cunin, 2009). De ahí que la música afrocaribeña haya sido aceptada en la periferia hasta los años treinta, antes de ser nacionalizada y mestizada. Aparece en un estado nuevo lleno estado reintegrado por personas de distintas partes del país y renace en el marco de una región integrada y globalizada, en busca de una especificidad caribeña. La práctica de nuevas identidades no debe significar negación y discriminación de lo mestizo, maya y demás grupos identitarios que conviven en el estado. Al contrario, es una prueba de integración y de la poca significación o relevancia de los signos culturales afrocaribeños. Al igual, nos remite a una identificación generalizada de "lo negro" con lo extranjero, como si "ser negro" y "ser mexicano" fueran necesariamente excluyentes, o si, en el caso de Chetumal, el "negro" no pueda ser sino beliceño.

“A través del rastafarismo se incorpora una referencia a la relación entre pasado, presente, y el porvenir. Un ideal que implica una permanente apertura al otro” (Morales, 2005, pág. 4). No cree en la vía violenta porque no hay motivo para la estima humana e inefectiva. La consolidación de una cultura rasta a través de lo caribeño, se dio lugar a través del contacto sostenido entre jóvenes ciudades, nacionalidades y culturas. Las artesanías rasta tienen una presencia sobresaliente

La música en la cultura rastafari.

La música es otro de los elementos importantes de la cultura rastafari. En la actualidad a la música reggae es la que se relaciona inmediatamente con la cultura rasta, sin embargo la verdadera música rastafari es la música Nyahbinghi. Es la forma más pura de la música Rastafari. Su principal característica es que se toca con tambores en las ceremonias y celebraciones que incluyen cantos de alabanza, además de oraciones y el consumo ritual de cannabis. La música durante mucho tiempo ha desempeñado un papel importante en Rastafari, y la conexión entre el movimiento y diversos tipos de música, como el reggae, el ska o el jazz. Y es que en esta música es los rastas usan instrumentos como el tambor que funcionan como percusión. Que para

algunas mansiones rastafaris es un símbolo; y afirman que “el espíritu de energía divina de Jah está presente en el tambor” (Miranda, 2010, pág. 283) .

El reggae nació en Kingston Jamaica en los barrios de Trenchtown, el gueto. Algunos músicos Jamaicanos, comenzaron a fusionar la música tradicional jamaicana con el rhythm and blues, y el jazz, con otros ritmos como el ska y el rocksteady, que daría origen a el reggae, que muy similar la mezcla de estos dos últimos ritmos pero un poco más lento. El reggae comenzó a internacionalizarse en la década de 1970, aumentando también la popularidad de Rastafari en gran parte debido a la fama de Bob Marley, que incorporó elementos de música Nyahbinghi y de los cantos Rastafaris en su música. Algunas de las principales diferencias entre la música reggae y la Nyahbinghi la música es por el sentido comercial que se usa para vender dentro de Babylon, como es el caso de la música reggae que se comercializa mundialmente. Mientras que para otros rastas la música reggae y Nyahbinghi son de Jah rastafari.

Decir reggae implica una perspectiva muy amplia para referirse a la mayoría de los tipos de música con los que se fusiona. Estos incluyen ska, rocksteady, dub, dancehall y ragga. El término también puede utilizarse para distinguir un estilo particular de reggae. Que sería la mezcla de blue beat, rocksteady y ragga que dan resultado lo que conocemos como reggae. Entre los géneros musicales que componen el reggae y derivados del reggae podemos encontrar varios, como:

Roots reggae

Es el subgénero del reggae en el que las letras de su música predominan las alabanzas a Jah; sus letras también incluyen la pobreza y la resistencia a la opresión gubernamental y social. El roots reggae es inherente al movimiento Rastafari, creando un tipo de música reggae más espiritual. Se desarrolló en Jamaica a partir del ska y el rocksteady. Bob Marley y Peter Tosh, entre otros fueron los exponentes más importantes de este subgénero.

Ragga (raggamuffin).

Es un estilo de dancehall mucho más electrónico, creado por “Prince Jammy en 1985” (Miranda, 2010). El género fue producido originalmente con teclados

simples, pero después se agregaron otros sintetizadores. Super Cat y Shabba Ranks, son algunos de los más conocidos músicos de ragga de los años ochenta y principios de los noventa.

Reggae fusión.

Es una mezcla de reggae con diferentes elementos de otros géneros generando así subgéneros como el reggae hip-hop, reggae soul, reggae jazz, reggae latino, reggae punk, etc.

Reggae Lovers.

Es un subgénero de música reggae caracterizado por su sonido y contenido romántico. Aunque la temática amorosa ha tenido un importante papel en el reggae desde finales de los años sesentas, este estilo se concentra aún más en ese contenido.

Ska.

El ska nace en Kingston a finales de los cincuenta y popularizado durante los sesenta. Surge en un momento en que la población empieza a afluir del medio rural al urbano. En las ciudades los habitantes se congregaban en plazas y parques donde los sound systems (que en un principio se trataban de camionetas con un ruidoso y primitivo equipo de sonido) tocaban las últimas novedades estadounidenses de jazz, soul y, sobre todo, rhythm & blues. El ska deriva principalmente de la fusión de la música negra americana de la época con ritmos populares propiamente caribeños, siendo el precursor directo del rocksteady y más tarde del reggae.

Rocksteady.

Es un género musical popularizado en Jamaica en los años 60. El rocksteady era un ska más lento y tenía como característica la acentuación de los tonos en el bajo y la disminución de la participación de los metales. El rocksteady posteriormente dio paso al reggae como música auténticamente jamaicana. En un principio, el mensaje del rocksteady tenía una profunda conexión con el sector marginado de la población jamaicana. Adoptaron al rocksteady como manifestación de sus sentimientos de repudio al sistema de opresión a las clases populares.

Dancehall.

Es un tipo de reggae jamaicano que se desarrolló alrededor de 1979, que consiste en música realizada en un sound system con un DJ o selecte cantando y rimando sobre música reggae pura y bailable (riddim). En el dancehall, el ritmo es más rápido que en el reggae y posteriormente se generalizó el uso de cajas de ritmo y sintetizadores electrónicos. En los primeros años del dancehall, algunas de sus letras fueron consideradas “crudas y subidas de tono” (slackness), lo que no impidió que ganara popularidad entre los jóvenes jamaicanos. A finales de 1990, muchos artistas se convirtieron al movimiento y retomo fuerza.

Dub.

El dub es un género musical electrónico desarrollado en Jamaica a partir de los años setentas. La música dub incluye habitualmente efectos de sonido de eco y reverberación añadidos a una canción ya existente, efectos hechos con discos de vinilo acompañados muchas veces de fragmentos de las letras de las canciones originales. Generalmente se retira gran parte de la voz y se hace énfasis en bajo y batería. Muchas veces también se incluyen otros efectos sonoros. Es como jugar con las pistas de la cinta de grabación. Esas versiones hechas en dub, son por lo general instrumentales, algunas veces incluyendo partes de la voz de la versión original. Frecuentemente, las pistas dub son usadas en vivo por toasters (oradores) como fondo en rimas expresivas y de gran impacto, y son llamadas remixes de DJ.

Aunque el reggae generalmente se asocia con Rastafari, debido a que muchos de los más prominentes músicos de reggae en la década de los 70 y 80 eran Rastafaris, además de que las canciones muchas veces son cantos y oraciones dedicadas a al dios Jah. Sin embargo, los temas de las canciones del reggae abordan muchos temas distintos además de Rastafari, como la liberación de África, la legalización del cannabis, canciones de amor, con referencias sexuales u otras con una fuerte crítica social, sobre el livity rasta, etc.

Muchas personas en todo el mundo se familiarizaron con Rastafari, con la música de reggae, con músicos como Bob Marley, Shaggy, Alboroise, Chronixx, Protoje, Damian Marley, Sthepen Marley, Julian Marley, ziggy Marley,

etc. Que comenzaron a llevar su mensaje a una audiencia internacional desde la época de los 70 con los conciertos mundiales de Bob Marley and the Wailers. Rastafari es un ejemplo excepcional de un movimiento religioso que se ha esparcido en todo el mundo por medio de la cultura popular. Sin embargo, aunque Rastafari como se le conoce hoy en día, surgiera localmente en Jamaica en la década de 1930, desde sus inicios ha tenido una orientación internacional. Y la más continua influencia en su difusión a lo largo de su historia hasta hoy han sido los viajes que realizan los propios Rastafaris. Hoy en día existen informes acerca de grupos Rastafaris no sólo en gran parte del Caribe, sino también en América, Europa, África, Asia y Oceanía.

El mensaje de Rastafari se ha sobrepuesto para expresar su cultura sin importar el habla de las comunidades. El idioma no ha sido un obstáculo para ingresar a comunidades en las que se hablan diferentes lenguas como el español, el francés, holandés, portugués, finlandés, etc. Al mismo tiempo esto representa un reto para Rastafari, debido a que la mayoría de materiales y trabajos Rastafaris están escritos en inglés. En Latinoamérica, es donde se han logrado establecer importantes comunidades Rastafaris; por ejemplo en Cuba, Costa Rica, Panamá, Colombia, Venezuela, Chile y México. En las épocas de 1970 y 1990 varios Rastafaris viajaron con frecuencia a Cuba durante el tiempo en que Michael Manley (1992-1997 Primer Ministro jamaicano) realizaba viajes a las comunidades. De igual forma, hay pruebas de que hay algunos Rastafaris en el Caribe de habla hispana en las comunidades en Nueva York y Miami. Algunos de ellos han visitado Jamaica para enriquecer más su información. También hay una gran población Rastafari en Brasil, en donde se habla portugués. Los Rastafaris en Guadalupe y Martinica tienen vínculos con Francia, y algunos se han repatriado al África francófona, a lugares como Benín. En Japón, “una sección de Tokio ha sido designada como Trenchtown y no es extraño ver Rastafaris japoneses en Jamaica. Además de Rastafaris, que de manera individual viajan o residen en comunidades fuera de Jamaica, y de los músicos de reggae que residen de manera temporal en los lugares en donde se presentan, también ha habido misiones bien organizadas de Elders Rastafaris cuya intención principal es fortalecer la comunicación” (Miranda, 2010, pág. 251).

Términos y conceptos rastafari.

Dentro de la cultura rasta existen diversos términos algunos que se originaron dentro de la cultura, así como palabras usadas en los textos bíblicos y otro derivados del idioma inglés y del patois jamaicano; lengua que surge de la mezcla del inglés y de lenguas africanas. En si patois (patuá) es un término de origen francés. Es un idioma hablado en el área del Mar Caribe principalmente en Jamaica y otras partes del mundo como en los Estados Unidos y el Reino Unido, debido a la inmigración de la segunda mitad del siglo XX. Las lenguas africanas se perdieron entre los esclavos cuando fueron llevados en cautiverio como parte de la trata de esclavos por lo que los Rastafaris creen que el inglés es una lengua colonial impuesta. Su remedio para esta situación ha sido la creación de un vocabulario modificado y dialectal que evita palabras y sílabas vistas como negativas y cambiándolas por otras que ellos consideran positivas. “Está formado por una combinación de Iya (superior) y amharico, el idioma hablado por Haile Selassie I” (Miranda, 2010, pág. 248).

Los términos no tienen una clasificación, se refieren aspectos del contexto en general de la cultura rasta. Entre ellos podemos encontrar los siguientes.

Rastafari.

Movimiento social y religioso establecido en Jamaica alrededor de 1930, que haciendo una interpretación afrocentrista de la Biblia combina elementos de profecías religiosas, como la idea de un Dios y Mesías negro (Haile Selassie I), la filosofía pan-africanista de Marcus Garvey, las ideas de Walter Rodney líder del Movimiento del Black Power, y la desafiante música reggae.

Babilonia (Babylon).

Término utilizado por los Rastas para describir la actual estructura del poder mundial. “La antigua ciudad pagana de Babilonia que oprimió a los hebreos, por extensión el término significa para los Rastafaris todo lo que está mal, comenzando por la sociedad occidental católica y anglicana que deportó a los africanos a lugares como las Antillas, y de toda la sociedad opresiva occidental, particularmente el gobierno y la policía” (Miranda, 2010) .Es un importante término Rastafari, que se refiere al gobierno humano y a las instituciones que son vistas en contra del estado de Dios, comenzando con la torre de Babel. En

un sentido más general, Babylon se refiere a cualquier sistema que oprime o discrimina a los negros. Rastafari desafía a Babilonia, a veces también llamado Roma, en parte debido a la invasión italiana de 1935 de Etiopía, y en parte porque como jefe de la Iglesia Católica, el Papa es considerado como antagonista de Selassie I y Rastafari. Por otro parte, Babilonia la grande y la ramera de Babilonia son términos del libro de Apocalipsis que también son utilizados. Babylon es también empleado por algunos Rastas con el significado más específico de "policía", en la medida en que son vistos como agentes ejecutores de Babilonia. Más específicamente, Babilonia es la corrupción y la perversión de la palabra de Dios.

Zion (Sion).

Para los Rastafaris Sion se encuentra en África, exactamente en Etiopía. Muchos Rastas afirman ser los auténticos hijos de Israel en la actualidad, y su anhelo es ser repatriados a África, o a Zion. La música reggae Rasta está llena de referencias a Sion; quizás el ejemplo más conocido sean las canciones de Bob Marley, "Zion Train" "Iron Lion Zion". Sion, aparece como un lugar utópico de unidad, paz y libertad, opuesta a "Babilonia", el opresor sistema de explotación del mundo occidental.

Jah.

Nombre Rastafari para el Dios hebreo Yahveh o Jehová.

Verde, Amarillo y Rojo.

El rojo representa la sangre de aquellos que murieron a causa de la esclavitud, la colonización y las guerras por la independencia; el negro representa las personas de África, por su color de piel; el amarillo representa la riqueza mineral de África, y el verde simboliza los bosques y la riqueza natural.

Livity.

El término se emplea para referirse a la forma de vivir en la fe Rastafari y su conjunto de normas y creencias. En si a la forma de ver el mundo y darle sus propios significados.

Dreadlocks.

El término está relacionado con el miedo que inspiraban en las demás personas durante las primeras etapas del movimiento. Los Rastafaris usan los

dreadlocks como una expresión de espiritualidad interior y para hacer énfasis en su identidad. Consideran que ésta es la forma más natural para dejar crecer el cabello, así como un símbolo de desafío. Los dreadlocks para los Rastas simbolizan al León de Judá. Sin embargo, no todos los Rastas usan dreadlocks ni todos quienes usan dreadlocks son Rastas. Aunque los dreadlocks están asociados más estrechamente con el movimiento Rastafari, muchos grupos en la historia antes que ellos han usado dreadlocks, incluyendo a los adoradores de Shiva en la India, o lo sufíes de Pakistán; los aztecas y los egipcios.

Reggae.

“Término que apareció impreso por primera vez en 1968 con el sencillo de rocksteady "Do the Reggay" de The Maytals, aunque al parecer ya estaba siendo usado en Kingston como el nombre de un estilo de rocksteady. El historiador de reggae Steve Barrow afirma que Clancy Eccles alteró la palabra “streggae” (que se refiere a una mujerzuela en patois) cambiándola por “reggae (López de Jesús, Lara Ivette 2003 citado en Miranda 2010 pag.1).

Sound system.

Sonido móvil para bailes al aire libre, frecuentemente integrado por un (Selecter DJ), en un principio se trataban de camionetas con un ruidoso y primitivo equipo de sonido.

Elders.

Se refiere a los mayores o al mayor. Ancianos altamente valorados por su sabiduría que les infiere un alto grado de responsabilidad dentro de un grupo Rastafari.

Nyahbinghi.

El término Nyahbinghi significa " victoria negra " (niya - negro, binghi - victoria). Puede también ser escrito de otras maneras, como: Nyabinghi, Nyahbinghi, Niyahbinghi. El término se utilizó por primera vez para describir un culto de posesión africana situado en las zonas del sur de Uganda y Ruanda de Norte en 1700. Fue conocido como culto Niyabinghi, porque su cultura se basaba en la veneración del espíritu de la diosa con ese nombre. También, es como se le

conoce a la música rastafari que se caracteriza por el uso de los tambores que se utilizan en las ceremonias Rastafaris.

Nyahbinghi music.

Es la música rastafari. Se refiere a un toque de tambor específico que se hace en las asambleas Rastafaris llamadas grounations como canto de alabanza a Jah o al emperador Haile Selassie. El ensamble Nyahbinghi consta de tres tambores. El más grande (bass) imita el sonido del trueno. El mediano (funde) suena con un doble golpe que simboliza el latido del corazón; y el más pequeño (repeater) repiquetea constantemente imitando el crepitar del fuego.

Cantos Nyahbinghi.

Por lo general incluyen la recitación de Salmos, pero también pueden incluir variaciones de cantos cristianos conocidos y adoptados por los Rastafaris. Los tambores Nyahbinghi no son exclusivos de la Orden Nyahbinghi y son comunes a todos los Rastafaris. Los ritmos Nyahbinghi fueron en gran medida una creación de Count Ossie, que incorporó influencias de los tradicionales tambores jamaicanos Kumina (especialmente la forma misma de los tambores) con canciones y ritmos extraídos de las grabaciones del músico nigeriano Babatunde Olatunji.

Bobo Shanti.

A veces llamados Bobo Dreads. Las palabras Bobo y Ashanti, que derivan de una etnia africana de Ghana. Emanuel Charles Edwards fundó la Orden de Bobo Shanti. Los miembros de esta orden se visten de forma particular. Visten largas túnicas y turbantes muy estrechamente envueltos. Y tratan de vivir apartados, debido a que no aceptan los valores y el estilo de vida de la sociedad en general.

Trenchtown.

Es un gueto en el oeste de Kingston, la capital de Jamaica, que al igual que otros barrios pobres ha sido abandonado por los sectores público y privado de la sociedad, entre otros factores por la pobreza y la violencia de las pandillas. El área obtiene su nombre de su anterior designación como Trench Pen, cuando eran tierras agrícolas utilizadas para el ganado por James Trench, un inmigrante irlandés.

Grounation.

Razonamiento colectivo Rastafari que incluye la recitación de oraciones, poemas, canciones y pasajes bíblicos. Los tambores Nyahbinghi son una parte importante dentro de las grounations.

Ganja (Cannabis sativa).

Nombre Rastafari para el cannabis; una planta anual originaria de Asia de las cordilleras del Himalaya que data de hace más de 7,000 años. Sus usos van desde la aplicación textil o alimentaria hasta como sustancia psicoactiva. Para los Rastafaris, por lo general, fumar cannabis es un acto espiritual, a menudo, acompañado por el estudio de la Biblia; lo consideran un sacramento que limpia el cuerpo y la mente, sana el alma, enaltece la conciencia, facilita la tranquilidad, trae placer y proporciona un canal directo con Jah (Dios), es una ayuda a la meditación y al acceso a la verdadera sabiduría que él otorga. Debido a sus propiedades psicoactivas, es una de las pocas plantas cuyo cultivo se ha prohibido o restringido en muchos países.

Spliff.

El término spliff es una palabra caribeña originada del inglés jamaicano pero se ha extendido a varios países occidentales. Su etimología precisa se desconoce, pero está atestiguada desde 1936 para referirse a cigarrillos de cannabis. Mientras que los spliffs en Jamaica son generalmente cónicos en forma, en otros lugares tienden a ser cilíndricos y de longitud variable y son conocidos como "porros" o "toques".

Chalice.

Es un tipo de pipa utilizada frecuentemente en el movimiento Rastafari. Es una especie de pipa de agua a la que se le agrega un tubo para inhalar el humo. El agua enfría y filtra el humo y el tubo sirve para refrigerar algo más el aire a inhalar.

I and I.

Es un término complejo, que se refiere a la unidad de Jah y cada ser humano. El término se usa a menudo en lugar del "tú y yo" o "nosotros" entre Rastafari, lo que implica que ambas personas están unidas bajo la bendición de Jah.

Tam.

Es un gorro tradicionalmente tejido de lana que sirve para cubrir los Dreadlocks de las malas vibraciones que la sociedad en general puede transmitir. El tam, puede ser de cualquier color y al gusto de quien lo porta, pero por lo general las franjas verdes, amarillo y rojo, aparecen en algún lugar o conforman todo el gorro.

I Tal.

El I-tal Food es una derivación del Ingles criollo jamaicano (Patuá) que significa Vital, y se refiere a productos totalmente naturales, es decir, sin ningún tipo de alteración química o intervención para su cocción por la mano del hombre. La tradición culinaria Rastafari varía de acuerdo a la región en la que se consume por la diversidad de productos locales y, es de manera básica vegetariana. "La siguiente lista de cosas, fue distribuida durante 1947 en Montego Bay, Jamaica, por los miembros de la YBF y en ella, se establece los tabúes alimentarios que desde aquel momento, los Rastafari comenzaron a respetar: carne, pescado, sal, huevos, sardinas, jamón, tocino, pollo, queso, productos elaborados con harina blanca tales como pan, pasteles, galletas, bebidas como leche, café, refrescos, bebidas alcohólicas como ron, cerveza, brandy, ginebra, vodka. Todas estas cosas en el caso más ortodoxo y estricto de rastafari, ya que era productos que el mismo Haile Selassie I no consumía.

Conclusión.

La antropología ha considerado todas las culturas de todos los tiempos y de todos los lugares como su legítimo campo de estudio (Llobera; P.56). Nació con el propósito de estudiar las culturas humanas de forma comparada, y orientada muy específicamente al conocimiento de las culturas que en el siglo XIX se llamaban primitivas. Los antropólogos estudian la sociedad, y la cultura, describiendo y explicando las similitudes y diferencias culturales (Kottak; 2006, p.8). Estudiar las manifestaciones de la cultura rastafari en Hol Box no resulto una tarea difícil, resulto un trabajo de campo productivo pues más que elementos individuales de la cultura rastafari se encuentra a personas quienes la cultura rastafari le ha asentado como un adaptante cultural. Por tanto, quienes han optado por el estilo de vida rastafari, en oposición a ciertos modos de vida, creencias, costumbres, normas y reglas de una sociedad. Han subsistido con esa forma de vida y trascender como un miembro más reconocido de la comunidad de Holbox. Por lo tanto, se puede estudiar la cultura rastafari en Hol Box y en otras partes de Quintana Roo como el Movimiento cultural que es. Además de reconocer las características identitarias particulares de las personas y grupos rastafari. Así mismo, observar lo que el movimiento propone desde un pensamiento humanista y revolucionario; que es posible calificarle como una filosofía de vida, basada en la religión, la sana rebeldía y lucha social. Apegada a los valores culturales autóctonos de África y el Caribe Americano. Propone una nueva vía, autóctona y fresca de ver la política, la religión y la cultura en África, América, Europa y el resto del mundo. Combatiendo la desigualdad e injusticia; proponiendo valores, una vida positiva y promover un rescate de culturas ancestrales.

De los casos observados durante el trabajo de campo, se pueden identificar características importantes de cada uno de ellos. Por ejemplo, en el caso de El barrio de Imti y Balam, la tienda de artesanías del rasta Ramiro nos muestra el arraigo a la cultura rasta y perseverancia con su estilo de vida libre lejos de las grandes ciudades y de instituciones gubernamentales. Subsistiendo por medio de su trabajo manual y artesanal. Asimismo, ha procreado y junto con su esposa y educado a sus hijos con su filosofía de vida, con valores representativos de la cultura rasta, como el aprecio por la naturaleza. También, esta la palapa rasta raíces la cual es un restaurante, pero su dueño se

considera un rastafari y su local es lugar de encuentro de personas con el gusto por la cultura rasta. Asimismo, bandas de música se han presentado ante la comunidad de Holbox en esta palapa, bandas, nacionales y locales. De igual manera en el bar bambú es el lugar predilecto de las tocadas de las bandas de reggae y otros géneros musicales que visitan la isla o son invitadas a eventos. En los tres lugares se trata de personas que conocen y practican la filosofía rastafari y han logrado subsistir como tal a la par de una sociedad capitalista y moderna, es decir, en los sentidos de tener trabajo, convivir en sociedad sanamente, aportar a la sociedad arte, conocimiento o trabajo de algún tipo. Por este motivo resulto positivo y gratificante para ellos ser reconocidos como rastas dentro del contexto y comunidad donde habitan. Mencionamos que para la construcción de la identidad es importante el reconocimiento del otro. Ahora bien, el reconocer a un rasta primero recae en muchos estigmas sobre su persona debido a que se desconoce del tema y se sobreponen los prejuicios. Por eso, es que para la comunidad rastafari es importante el reconocimiento de su gente y sus grupos en el sentido amplio de lo que representan y de las formas que puedan aportar algo benéfico. Debido a esto, es que ejemplifico con estos tres casos, ya que para estas personas ser rastafari es un tema de su propia comprensión, que a pesar de ello no modifica sus valores a algo menos productivo; al contrario lo han hecho en búsqueda de mayor conocimiento y comprensión de su entorno y la vida misma, por ello han podido desarrollarse como un individuos dentro de la sociedad practicando su cultura, pues el respeto por ejemplo es algo que los rastafaris predicán y se debe dar mutuamente por el simple hecho de que en la semejanza somos seres humanos. Y, como otros seres vivos en el mundo tenemos derecho a ser respetados antes de juzgados. Mas importante aun, las personas rastafari de Holbox a podido dotar de un panorama único sobre la cultura rasta a la comunidad de la isla ya que se han logrado establecer a vivir ahí y compartir en la vida cotidiana con ellos. Permitiéndoles despojarse de los estigmas, de las ideas preconcebidas y conocer la razón de sus actos y comportamiento.

Trabajos citados

(s.f.).

Accardo, A. (1983). *Initiation á la sociologie del i'llusionism sociale*. France: Le mascaret.

Alba, M. B. (1998). *Identidad y Cultura Raramuri*. Mexico D.F: SEP.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. . México: Fondo de cultura económica. .

Bauman, Z. (2005). *Vida liquida*. Cambridge.: Polity press.

Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. París.: Fayard.

Bradley, H. (1997). *Fractured Identities changing patterns of inequality*. . Cambridge: Polity.

Brehm., S. (1984). *Les relation intimes*. París.: Universitaire de France.

Contreras, A. R. (2012). La Cultura Rastafari y sus principales manifestaciones identitarias. *Pacarina del Sur*.

Cooley, C. (1922). *Human Nature and social order*. Chicago.: University of Chicago.

Cunin, E. (2011). En Chetumal no somos rastas pero nos gusta el reggae: musica afrocaribeña en la frontera Mexico- Belice. *Centro de Investigaciones de estudios superiores en Antropologia social- Universidad de Quintana Roo* .

Cunin, E. (2009). *Negro y negritos en Yucatan en la primera mitad del siglo XX*. . Mexico: Peninsula.

Dressler, H. (1986). *L'identité de Pays a l'épreuve de la modernité*. París.: Centre d'Etude des mouvements sociaux.

Frankl, V. (1977). *Ante el vacío existencial*. Barcelona: Herder editorial.

Frankl, V. (1946). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

Giménez, G. (2010). *Cultura, identidad y procesos de individualización*. . México: Instituto de investigaciones sociales.

- Giménez, G. (2003). *La cultura como identidad y la identidad como cultura. Instituto de investigaciones sociales de la UNAM. , 1.*
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad.* (Primera edición. ed.). Argentina., Argentina.: Siglo veintiuno Editores S.A.
- Guardado, G. M. (2000). *HolBox.* México: El colegio de Michoacán: Centro de Investigación científica de Yucatán.
- Harold, I. (1975). *Basic group identity: The idols of the tribe.* Harvard: Harvard University Press.
- Hetch, M. L. (1993). *African american communication. Ethnic identity and cultural interpretation.* London.: Sage publications.
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition .* Cambridge: Polity press.
- Izzo, A. (1985). *Concetto di "monde vitale". Complesita social e identità.* Milán.: Balbo.
- Jaime Labastida, Violeta Aréchiga. (2010). *Identidad y diferencia.* (Vol. 2). México.: Siglo xxi editores , s.a. de c.v.
- Lagarde, M. (2000). *Claves feministas para la mejora del autoestima.* Madrid: Horas y horas.
- Larrain, J. (2003). El concepto de identidad. *FAMECOS* , 30-42.
- Larraín, J. (2001). *Identidad Chilena.* Santiago de Chile.: LOM Ediciones.
- Lipiansky, E. (1992). *Identité et communication .* París: Universitaires de France.
- Luckman., P. L. (2003). *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Melucci, A. (2001). *Challenging codes. Collective action in the information age.* Cambridge.: Cambridge University Press.

Miranda, C. E.-N. (2010). *Belice Rasta un acercamiento etnomusicológico a la importancia sociocultural de la musica de los rastafarai en Belmopán, Belice.*

México D.F: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Morales, C. B. (2005). ¿Donde está el toque Jamaiquino? Reggae, rastafraismo y la cultura rasta en Mexico. *Universidad de Santiago de Chile* .

Morin, E. (2001). *L'identité humaine*. París.

Pellón, E. G. (2007). Introducciona la antropologia social y cultural. *Revista de la Universidad de Cantabria* , 2-16.

Pizzorno, A. (1989). *Identità e sapere inutile*. *Rassegna italiana di sociologia*.

Milán: Laterza.

Pizzorno, A. (2000). *Risposte e proposte*. Roma: Editori Laterza.

Polanco., H. D. (2002). *Tesis sobre, identidad, diversidad y globalizacion*.

México: Siglo XXI editores.

Pollini, G. (1987). *Apertenza e identità*. Milán.

Richards, S. (2005). *Rastafarians*. USA: Editorial Linsay.

Rivera, J. L. (2006). *Crisis emocionales*. Madrid: Espasa calpe.

Rodriguez, M. C. (1999). Cultura e identidad desde la óptica Antropológica: Una revisión teórica . *Thémata: Revista de Antropología* , 181-184.

Ruiz, M. L. (1991). *Reflexiones sobre el estudio de la identidad etnica y la identidad nacional*. Mexico.: Miguel Ángel Porrúa.

Sciolla, L. (1983). *Identità*. Italia.: Torino.

Simmel, G. (1939). *Sociologia* . Madrid: Espasa Calpe.

Simpson, G. E. (1987). *Afro- Caribbean Religions*. London.: Macmillan Publisher.

Strauss, Levis et Claudia Quin . (2001). *A cognitive theory of cultural meaning*.

Cambridge: Cambridge University.

Torre, C. d. (2001). *Las identidades una mirada desde la psicología*. La habana: Centro de investigaciones y desarrollo de la cultura cubana.

Verea, C. P. (2007). Reseña "Identidad" de Zygmunt Bauman. *Espiral* , 205-214.

William, J. (1890). *The principles of Psychology*. London: Macmillan.