

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História**

**RASTAFARI: IDENTIDADE E HIBRIDISMO CULTURAL NA JAMAICA,
1930-1981**

DANILO RABELO

Brasília

2006

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História**

**RASTAFARI: IDENTIDADE E HIBRIDISMO CULTURAL NA JAMAICA,
1930-1981 (VOLUME I)**

DANILO RABELO

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em História.

Orientadora: Prof^a Dr^a Olga Rosa Cabrera Garcia.

Brasília

2006

TERMO DE APROVAÇÃO

DANILO RABELO

RASTAFARI: IDENTIDADE E HIBRIDISMO CULTURAL NA JAMAICA, 1930-
1981

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História no Curso de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília, pela seguinte banca examinadora:

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Olga Rosa Cabrera Garcia
Departamento de História, UFG

Prof^ª Dr^ª Brígida Manuela Pastor
Departamento de História, UFG

Prof^ª Dr^ª Cléria Botelho da Costa
Departamento de História, UnB

Prof. Dr. Jaime de Almeida
Departamento de História, UnB

Prof^ª Dr^ª Maria Therezinha Ferraz Negrão de Mello
Departamento de História, UnB

Brasília, 24 de março de 2006

Agradecimentos

“Uns colecionam medalhas de ouro; outros, imagens de santos; uns, prata; outros, marfins. Eu coleciono amigos.” Gilberto Freyre.

“Para se ter um amigo, é necessário ser um.” Ralph Waldo Emerson.

Esta tese não seria possível sem a colaboração e o apoio de várias instituições e pessoas, às quais muito tenho que agradecer.

Em primeiro lugar agradeço à minha orientadora, professora doutora Olga Rosa Cabrera Garcia que, mais que uma orientadora, tem sido uma grande amiga nestes onze anos de convivência profissional e pessoal, seja nos bons e maus momentos. Também agradeço à minha orientadora na Jamaica, professora doutora Susan Pamela Mains, cuja ajuda foi imprescindível para a viabilização da minha viagem àquele país e, que também se tornou uma grande amiga.

Em seguida, agradeço aos professores doutores da linha de pesquisa Histórica Cultural do Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília: Cléria Botelho da Costa, Eleonora Zicari, Jaime de Almeida e Maria Therezinha Ferraz Negrão de Mello, pelo muito que me ensinaram e pela ótima convivência, seja no ambiente acadêmico ou fora dele. Também agradeço aos funcionários e aos coordenadores daquele programa que sempre atenderam com presteza e boa vontade às minhas solicitações. Devo ressaltar ainda as valiosas contribuições das professoras Teresa Negrão e Cléria Botelho na qualificação desta tese. Além disso, professora Teresa impediu que eu fizesse a escolha errada em relação a este trabalho.

Agradeço à University of the West Indies – Mona Campus por providenciar alojamento para mim, durante minha estadia em Kingston e pela boa acolhida, especialmente pelo Departamento de Geografia, que me acolheu como pesquisador visitante. Devo ainda mencionar o pessoal da Biblioteca Central da UWI, em especial, as funcionárias da Seção “West Indies and Special Collections” (Misses Valrie Ellis,

Carolyn Mitchell, Tanya Francis, Joan Johnson e Nicole Thompson), as quais foram excepcionalmente atenciosas e gentis comigo.

À Universidade Federal de Goiás, agradeço pela concessão e prorrogação de minha licença para a realização deste estudo. Devo reforçar meus agradecimentos às funcionárias Juraci e Fernanda da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação por suas orientações sobre os trâmites legais da universidade. Também agradeço especialmente a todo o quadro funcional e ao corpo docente do CEPAE (Centro de Pesquisa Aplicada à Educação) por sua unânime colaboração nos arranjos de minha viagem, na concessão e na prorrogação de minha licença. Também agradeço ao professor Luís Sérgio Duarte da Silva, do Departamento de História, por sua contribuição no exame de qualificação e à Professora Brígida Manuela Pastor por sua orientação na editoração dos documentos e notas de rodapé.

O ingresso no CECAB (Centro de Estudos do Caribe no Brasil) possibilitou a mim, um crescimento profissional e pessoal que antes, eu jamais poderia imaginar. A todos os pesquisadores que por ali passaram e àqueles que dali ainda fazem parte, meus sinceros agradecimentos, pela convivência profissional e pela camaradagem que me estimulam a acreditar na viabilidade e no sucesso daquele Centro. Agradeço especialmente a Fani, por sua boa vontade, gentileza e simpatia.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) agradeço pela concessão de uma bolsa de estudos fundamental para a conclusão deste estudo. Tal bolsa esteve vinculada ao projeto do PROCAD (Programa de Cooperação Acadêmica), intitulado *Fronteiras: Lugares concretos, espaços imaginados*, o qual foi firmado entre os Programas de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília e da Universidade Federal de Goiás e o CECAB (Centro de Estudos do Caribe no Brasil).

Ao professor Fredy Patino, da University of the West Indies, agradeço por sua gentil acolhida na Jamaica, pelo empréstimo de obras fundamentais para este trabalho e por me colocar em contato com os rastafaris que serviram de informantes.

Na Jamaica, quero agradecer a Ira, que além de bom informante, demonstrou a gentileza e o senso de humor que existe entre os rastamen, bem como a Navy.

Agradeço ainda ao meu professor de inglês, Alfredo Cançado e todo o pessoal do CCBEU-Centro, Goiânia, pelo seu excelente trabalho, amizade e apoio que me ajudaram a vencer no exame TOEFL.

A seguir, quero agradecer aos meus amigos que, sem ter uma contribuição direta para a viabilização deste projeto, contribuíram com o melhor que podem oferecer: calor humano, afeto e amizade. Assim, aos amigos Bill, Ciel, Daniela, Denise, Edinho, Érika, Ivan, Kátia Cirlene, Leon, Lívia, Marcelo, Márcia, Martha, Meiri, Raquel, Roberta, Rodes e Rogério, eu agradeço pela convivência festiva nestes últimos anos.

Dividindo comigo os mesmos dilemas de quem faz doutorado, agradeço a Cristina, Eliesse, Newton, Silvana. Em especial agradeço a Kátia, a qual foi minha maior incentivadora nos momentos mais difíceis, bem como à sua família (Sr. José Orlando, D. Maria, Sheila, Shirley, Roberto, Lara e, principalmente, Jonhatas).

Ao Manuel e Diane, que foram a minha família na Jamaica, agradeço por tudo que vivemos juntos ali e espero que possamos nos reencontrar em breve.

Por ser meu conselheiro, muito agradeço a Paulo, o qual foi muito importante quando estive para jogar tudo para o alto. À minha amiga Leila, agradeço por me acompanhar nas minhas buscas espirituais, partilhando comigo as inseguranças de uma nova estrada. Ao meu amigo Márcio, eu agradeço pelo apoio e confiança de sempre e por me mostrar o caminho.

A minha família: pais, irmãos, cunhada e sobrinhos, obrigado pelo amor desde sempre. Agradeço ainda, pelo incentivo e apoio dos meus pais, em especial, da minha mãe, uma vez que ingressei pela primeira vez numa universidade, exclusivamente por sua insistência. Nada disso seria possível sem seu cuidado.

Igualmente, agradeço aos meus mentores e instrutores espirituais por me mostrar uma nova visão de mundo e, acima de tudo, agradeço a Deus por todas as bênçãos recebidas.

Finalmente, agradeço ao povo jamaicano pela sua acolhida e por me ensinar um pouco de sua cultura e de sua história.

“Eu pensava ter dado um grande salto para frente e percebo que na verdade apenas ensaiei os primeiros tímidos passos de uma longa marcha”.

Jean-Luc Goddard.

“Though the world is cruel and blind, let’s have a good time” (Ainda que o mundo seja cruel e cego, vamos nos divertir).

David, Stephen, Cedella, Sharon & Bob Marley.

Sumário

VOLUME I

LISTA DE ILUSTRAÇÕES.....	XI
LISTA DE SIGLAS.....	XVII
RESUMO.....	XVIII
ABSTRACT.....	XIX
INTRODUÇÃO.....	1
A origem da Pesquisa.....	2
Apresentação e delimitação do objeto.....	3
Marco teórico e conceitual.....	8
Corpus Documental e Metodologia.....	25
CAPÍTULO I: “El Paraíso Feo”: As características gerais da Jamaica.....	32
CAPÍTULO II: “Pofetas de um Novo Tempo”: os movimentos de contestação racial, social e religiosa na Jamaica, 1831-1930.....	105
2.1 Da Guerra Batista (1831-1832) à Emancipação dos Escravos (1838).....	106
2.2 A Revolta de Morant Bay (1865).....	110
2.3 Alexander Bedward e a Free Baptist Church of Jamaica.....	113
2.4 Etiopianismo.....	116
2.5 Marcus Garvey: Nacionalismo Negro e Pan-Africanismo.....	121
2.5.1 A história de Marcus Garvey e da Universal Negro Improvement Association.....	121
2.5.2 Garveyismo: a filosofia e as opiniões de Marcus Garvey.....	144
CAPÍTULO III: “A Parúsia Negra”: uma genealogia do Rastafarismo, 1930-1971.....	179

3.1 A Vida de Haile Selassie I (1892-1975)	180
3.2 O Surgimento do Rastafarismo, 1930-1949	192
3.3 Os confrontos com a sociedade jamaicana e o desejo de repatriação dos rastafaris, 1950-1971	211

VOLUME II

CAPÍTULO IV: “Nos Jardins da Babilônia”: as estratégias de negociação do Rastafarismo na Jamaica, 1972-1981	261
4.1 O contexto sócio-econômico e político jamaicano, 1972-1981	262
4.2 Bob Marley: um místico no auge do pós-colonialismo	281
4.3 A expansão internacional do Reggae e do Rastafarismo	319
4.4 Dance-Hall: a renovação ou a pasteurização do reggae?	329
4.5 As estratégias de negociação do rastafarismo em um contexto recente	333
CAPÍTULO V: “Sob um Novo Pacto”: crenças, rituais e símbolos entre os rastafaris jamaicanos, 1930-1981	340
5.1 As principais crenças dos rastafaris	341
5.1.1 A divindade de Haile Selassie	347
5.1.2 A cristandade branca e a cristandade negra	356
5.1.3 As crenças rastafaris sobre a morte e os mortos	364
5.1.4 A superioridade da raça negra	371
5.2 Os Principais Símbolos Rastafaris	375
5.2.1 O simbolismo da Babilônia	376
5.2.2 O simbolismo do Fogo	380
5.2.3 O simbolismo de Zion ou Sião entre os rastafaris	385
5.2.4 O simbolismo do Leão	388
5.2.5 O simbolismo das cores verde, amarelo e vermelho	394

5.3 Os Principais Rituais Ratafaris.....	397
5.3.1 Grounation e Nyabingi: os serviços religiosos dos rastafaris.....	397
5.3.2 Reasonings: os ritos informais entre os rastafaris.....	408
5.3.3 O uso da ganja entre os rastafaris.....	411
CAPÍTULO VI: “O Novo Sião”: a vida cotidiana entre os rastafaris jamaicanos, 1930-1981.....	429
6.1 A vida comunitária e a composição social dos rastafaris.....	430
6.2 Linguagem.....	437
6.3 Culinária.....	452
6.4 Família, Gênero e Sexualidade.....	458
CONCLUSÃO.....	493
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	501
CRÉDITOS DOS MAPAS E DAS FIGURAS.....	534
ANEXOS.....	539

Lista de Ilustrações

Lista de Mapas

Mapa 1: Jamaica – Estradas e Divisão Administrativa, 1967.....	XXI
Mapa 2: O Caribe.....	33
Mapa 3: Atual Divisão Político-Administrativa da Jamaica.....	37
Mapa 4: República de Gana.....	84
Mapa 5: As Principais Cidades da Jamaica.....	99
Mapa 6: A Grande Kingston, Jamaica.....	100
Mapa 7: Etiópia.....	117
Mapa 8: Libéria.....	149

Lista de Tabelas

Tabela 1: Distribuição Étnica da Jamaica.....	41
Tabela 2: Percentuais dos Principais Cultos Religiosos na Jamaica segundo o Censo de 2001.....	56
Tabela 3: Distribuição da População nas Paróquias Jamaicanas em 2001.....	101
Tabela 4: Atuação das Autoridades Jamaicanas na erradicação do plantio de maconha no decênio 1990-1999.....	102
Tabela 5: Total de Bedwarditas na Jamaica de 1911 a 1960.....	116
Tabela 6: Jamaica: Médias Quinquenais de Importação, Exportação e Balanço do Comércio Visível em £, 1911-1940.....	204
Tabela 7: Jamaica: Migrações para o Reino Unido, 1958-1964.....	214
Tabela 8: Jamaica: Migrações de Trabalhadores Rurais para os EUA, 1958-1964.....	214

Tabela 9: Jamaica: Importação, Exportação e Balanço do Comércio Visível em £, 1962-1972.....	263
Tabela 10: Jamaica: Número de Greves Registradas entre 1961 e 1972.....	264
Tabela 11: Jamaica: Principais Indicadores da Força de Trabalho, 1968-1980.....	276
Tabela 12: Taxas de Desemprego Nacional no Caribe Inglês, 1960-1980 (em porcentagem).....	277

Lista de Quadros

Quadro 1: Variações do Creole Jamaicano em relação ao Inglês Jamaicano Tradicional.....	52
Quadro 2: Alguns Exemplos de Provérbios Jamaicanos.....	55
Quadro 3: Correspondência entre os Filhos de Jacó, os meses do ano, cores, partes do corpo, função tribal e os Apóstolos de Cristo, segundo a doutrina rastafari das Doze Tribos de Israel.....	257
Quadro 4: As Datas Comemorativas dos Rastafaris.....	408
Quadro 5: Efeitos do uso da maconha no organismo e no comportamento humano...	413
Quadro 6: A utilização do Pronome I (Eu) na Linguagem Rasta em Relação ao Inglês Tradicional.....	441
Quadro 7: Palavras com Novos Significados Atribuídos pelos Rastafaris.....	445
Quadro 8: Palavras Rastafaris que apresentam o peso de suas implicações fonológicas com algumas explicações.....	447
Quadro 9: Palavras-I (I-words) utilizadas e criadas pelos Rastafaris.....	449
Quadro 10: O Jogo de Drop Pan na Jamaica: números e significados.....	468
Quadro 11: Normas baseadas no gênero para o cabelo na sociedade jamaicana.....	487
Quadro 12: Normas sociais para o cabelo masculino na sociedade jamaicana a partir dos anos cinquenta.....	488

Lista de Figuras

Figura 0: Ocho Rios, Jamaica, 20 de maio de 2005.....	XX
Figura 1: As Armas Nacionais da Jamaica, 1661-1957.....	42
Figura 2: As Armas Nacionais da Jamaica, 1957-1962.....	43
Figura 3: As Armas Nacionais da Jamaica a partir de 1962.....	44
Figura 4: A bandeira jamaicana.....	48
Figura 5: Louise Bennett ou Miss Lou (1919-).....	53
Figura 6: Um yard da zona rural jamaicana.....	82
Figura 7: D.J. Capleton ou O Profeta.....	95
Figura 8: Sam Sharpe (1801-1832).....	107
Figura 9: George William Gordon (1820-1865).....	111
Figura 10: Paul Bogle (1822-1865).....	111
Figura 11: Marcus M. Garvey (1887-1940).....	123
Figura 12: Dr. J. Robert Love (1839-1914).....	124
Figura 13: Booker T. Washington (1856-1915).....	127
Figura 14: Dr. W. E. B. Du Bois (1868-1963).....	128
Figura 15: Cartão de Filiação à UNIA de Mndindwa Morwanqana (África do Sul)..	130
Figura 16: Página Frontal do jornal <i>The Negro World</i> (detalhe).....	131
Figura 17: Certificado de Ação da Black Star Line, Inc.....	132
Figura 18: Inspeção do SS Yarmouth pelos membros da UNIA em 1920.....	133
Figura 19: Propaganda da Black Star Line, Inc. publicada no <i>The Negro Word</i> de 26/02/1921.....	134
Figura 20: I International Convention of Negroes of the World, Nova York, Agosto de 1920.....	135

Figura 21: I International Convention of Negroes of the World, Nova York, Agosto de 1920.....	135
Figura 22: Amy Ashwood Garvey (1887-1969).....	138
Figura 23: Amy Jacques Garvey (1885-1973).....	138
Figura 24: A Comissão da UNIA enviada à Libéria em 1921.....	139
Figura 25: A transferência de Marcus Garvey para a Prisão de Atlanta em Fevereiro de 1925.....	140
Figura 26: Edward Wilmot Blyden (1832-1912).....	148
Figura 27: A bandeira da República de Gana.....	170
Figura 28: A Bandeira da UNIA.....	170
Figura 29: Ras Tafari Makonnen (1892-1975).....	182
Figura 30: Imperatriz Zauditu (1876-1930).....	183
Figura 31: Imperador Haile Selassie I.....	184
Figura 32: O imperador Haile Selassie empunhando uma metralhadora na guerra contra a Itália, 1935.....	186
Figura 33: Sir Alexander Bustamante (1884-1977).....	206
Figura 34: Norman Washington Manley (1893-1969).....	208
Figura 35: Mortimer Planner ou Mortimo Planno (1920-).....	237
Figura 36: Walter Rodney (1942-1980).....	253
Figura 37: Michael Manley (1924-1997).....	266
Figura 38: Cartaz do Filme <i>The Harder They Come</i> e capa da Trilha Sonora.....	268
Figura 39: Jimmy Cliff (1948-).....	269
Figura 40: Edward Seaga (1930-).....	272
Figura 41: Bob Marley (1945-1981).....	282
Figura 42: The Wailers (ca. 1964): Bunny Wailer, Bob Marley & Peter Tosh.....	288
Figura 43: Rita Marley (1946-).....	289
Figura 44: Lee “Scratch” Perry (1936-), produtor, D.J e cantor.....	293
Figura 45: Chris Blackwell (1937-), produtor e fundador da Island Records.....	295

Figura 46: Chris Blackwell (1937-), produtor e fundador da Island Records.....	295
Figura 47: O Álbum <i>Catch a Fire</i> (1973).....	296
Figura 48: O Álbum <i>Burnin'</i> (1973).....	296
Figura 49: Bob Marley & Cindy Breakspeare.....	301
Figura 50: O Álbum <i>Survival</i> (1979).....	305
Figura 51: O Álbum <i>Uprising</i> (1980).....	307
Figura 52: O Álbum <i>Confrontation</i> (1983).....	312
Figura 53: Vista de um dos lados do estandarte pessoal do Imperador Haile Selassie	312
Figura 54: Cartaz Comemorativo do 60º aniversário de Bob Marley.....	315
Figura 55: Percival James Patterson (1935-).....	330
Figura 56: A Bandeira Oficial da Etiópia até 1974.....	390
Figura 57: Vista de um dos lados do estandarte pessoal do Imperador Haile Selassie	390
Figura 58: Posição rasta das mãos durante as orações.....	405
Figura 59: Haile Selassie I com as mãos em posição de lança.....	406
Figura 60: Cannabis Sativa (Ganja).....	411
Figura 61: Arbustos de Cannabis Sativa (ganja).....	419
Figura 62: Filtro para Chillum.....	421
Figura 63: Cutchie.....	421
Figura 64: Chillum de Bambu.....	421
Figura 65: Chillum.....	422
Figura 66: Mutabaruka ou Alan Hope (1952-).....	427
Figura 67: Imperatriz Menem (1892-1961).....	467
Figura 68: The I-Threes usando o tradicional traje rasta feminino.....	480
Figura 69: Os Bobo Ashanti ou Bobo Rastas e seu tradicional traje.....	482
Figura 70: Um lockman ou dread jamaicano.....	485
Figura 71: Um sadhu indiano.....	485

Figura 72: Bob Marley usando um *Tam*..... 491

Figura 73: Sadhus Indianos usando gorros..... 491

Lista de Siglas

AACC	- Afro Ahtlican Constructive Church
BITU	- Bustamante Industrial Trade Union
CECAB	- Centro de Estudos do Caribe no Brasil
CIA	- Central Intelligence Agency
EUA	- Estados Unidos da América
EWf	- Ethiopian World Federation
FBI	- Federal Bureau of Investigation
HIM	- His Majesty Imperial
JBf	- Jamaican Bauxite Institute
J-FLAG	- Jamaican Forum of Lesbian, All-sexes and Gays
JLP	- Jamaica Labour Party
KKK	- Ku Klux Klan
NAACP	- National Association for the Advancement of Colored People
NWU	- National Workers Union of Jamaica
PNP	- People's National Party
RMA	- Rastafari Movement Association
SIJ	- Statistical Institute of Jamaica
THC	- Trans-tetrahydrocannabinol
UNIA	- Universal Negro Improvement Association
USA	- United States of America
UCWI	- University College of the Wes Indies
UNO	- United Nations Organization
UWI	- University of the West Indies
UWI-Mona	- University of the West Indies – Mona Campus, Kingston 7, Jamaica

Resumo

Na Jamaica, o passado colonial baseado na *plantation* escravista, produziu uma sociedade estratificada na qual a cor mais clara da pele era considerada um meio de distinção social inclusive entre os afro-descendentes, mesmo após o fim da escravidão em 1838.

Contra essa marginalização dos afro-jamaicanos, surgiu na década de 1930, um movimento religioso chamado Ras Tafari, cujas principais doutrinas a princípio era a divindade do imperador Haile Selassie I da Etiópia, o desejo de repatriação para a África e a rejeição da sociedade jamaicana e, por extensão das sociedades e do imperialismo ocidentais.

Nesse sentido, o movimento era considerado milenarista, messiânico e escapista por seus primeiros pesquisadores e era fortemente estigmatizado pela sociedade envolvente. As tensões entre ambos atingiram seu ápice nos anos cinquenta e sessenta, quando então começou um processo de negociação ambivalente que ainda se encontra em curso.

Contudo, o movimento rastafari não constitui um movimento unificado e centralizado, produzindo uma enormidade de doutrinas, crenças e rituais, os quais são resultados dos processos de hibridação e/ou creolização características das culturas caribenhas.

Palavras-Chave: Rastafarismo – Religiosidade – Hibridismo Cultural – Creolização – Jamaica.

Abstract

In Jamaica, the colonial past based on the slavery and the plantation, had produced a stratified society in which the clear skin colour was considered a sign of social distinction, inclusive among the African descendents, even though after the Emancipation in 1838.

Against this marginalization of the African Jamaicans, a religious movement called Ras Tafari raised up in the 1930's. The principal doctrines of this movement were the divinity of Haile Selassie I, Emperor of Ethiopia; the desire for repatriation to Africa and the total rejection of the Jamaican society and, by extension, of the Occidental Imperialism and societies.

Thus, the Rastafarian movement was considered millenarian, messianic and escapist by the first academic researchers interested in it and was strongly stigmatized by the Jamaican society. The tensions between them had reached their top in the fifties and sixties, when a process of ambivalent negotiation had begun and is still on course.

However, the Rastafari movement is not a unified and centralized movement, and has produced several doctrines, beliefs and rituals that are the results of the characteristic processes of hybridization and/or creolization of the Caribbean cultures.

Key-words: Rastafarism – Religiosity – Cultural Hybridism – Creolization – Jamaica.



Introdução

A origem da pesquisa

Desde a sua fundação, em 1999, pela historiadora e educadora, Olga Cabrera, que o Centro de Estudos do Caribe no Brasil (CECAB) vem preenchendo uma lacuna no meio acadêmico brasileiro nos estudos sobre as diversas culturas caribenhas. O CECAB foi o primeiro centro brasileiro dedicado aos estudos dessas culturas.

Assim, nos últimos anos várias dissertações de mestrado e teses de doutorado vêm sendo defendidas com êxito junto aos programas de pós-graduação em História da Universidade de Brasília (UnB) e da Universidade Federal de Goiás (UFG), ao mesmo tempo em que se estabeleceram vários projetos de pesquisa e cooperação internacional entre o CECAB e diversos centros de pesquisa e universidades nacionais e estrangeiros.

O passado colonial baseado na *plantation* e a utilização do trabalho escravo da mão-de-obra africana das culturas caribenhas fazem com que haja semelhanças entre a história desses povos e a história brasileira. O estudo dessas culturas caribenhas, sem dúvida, se torna um poderoso auxílio para a compreensão da história e das identidades culturais brasileiras. Nesse sentido, o CECAB tem contribuído para a inserção de pesquisadores brasileiros no cenário acadêmico internacional interessado no estudo das culturas caribenhas.

As primeiras pesquisas desse centro se concentravam na História de Cuba, e aos poucos, foram se estendendo para os demais países caribenhos. Após um breve período de seis meses pesquisando sobre o cotidiano de Havana no século XIX, foi sugerida uma pesquisa sobre a Jamaica, a qual foi aceita de bom grado pelo autor dessa tese.

A escolha inicial do objeto recaiu sobre o impacto do discurso musical do reggae sobre a cultura jamaicana, talvez mais pelo estereótipo estabelecido sobre a Jamaica que pelo interesse particular do pesquisador em relação à música, mais especificamente ao discurso poético das canções populares. Há uma identificação imediata entre o reggae e a Jamaica, assim como existe outra semelhante entre o samba e o Brasil. Porém, da mesma forma que a cultura brasileira é muito mais rica e complexa para ser reduzida apenas ao samba, a cultura jamaicana não pode ser restringida ao reggae. Assim, a relação íntima entre o reggae dos anos

1970 e o rastafarismo levou ao deslocamento do objeto para a cultura rastafari e suas relações com a sociedade envolvente, sem deixar de abordar o papel do reggae nessa cultura.

Apresentação e delimitação do objeto

A cultura jamaicana é o resultado híbrido do contato de diversas culturas desde a chegada dos espanhóis, em 1493. Durante o século XVI, a população autóctone foi dizimada pelos conquistadores europeus e as doenças trazidas por eles. No século XVII, os ingleses conquistaram a Jamaica e controlaram politicamente a ilha até a sua independência em 1962. Os escravos trazidos da África Ocidental para trabalhar nas *plantations* constituíam a base da pirâmide social e a maioria da população. A emancipação dos escravos em 1838 não eliminou as barreiras raciais e sociais da sociedade e, desse modo, os afro-descendentes continuaram marginalizados. A partir da metade do século XIX trabalhadores indianos e chineses foram introduzidos como *indentured labourers*, diversificando ainda mais a cultura jamaicana. Contudo, pode-se afirmar que as maiores heranças culturais são, efetivamente, inglesa e africana.

Desde a época da escravidão que os afro-descendentes se rebelavam contra a exploração e a marginalização que sofriam. Inicialmente, essa resistência se fazia pelos *maroons* (espécie de quilombos) muitas vezes chefiados por xamãs (*obeah-myah men*), os quais eram temidos pela população branca. Os colonos ingleses não lograram conquistar os maroons e estabeleceram um acordo de paz, no início do século XVIII, porém as práticas de *obeah* foram proibidas por lei e continuam assim até os dias de hoje.

Ainda no século XVIII, a introdução da ideologia do Etiopianismo consistiu em uma valorização da identidade africana entre os escravos. Essa ideologia surgida entre os escravos norte-americanos se baseava nas Escrituras hebraicas para valorizar um passado africano e glorioso para se contrapor ao discurso desqualificador da barbárie atribuído pelos senhores brancos aos escravos. No século XIX, o movimento Batista introduzido por missionários afro-descendentes dos EUA também se transformou em um foco de resistência à exploração da

população afro-jamaicana. A Revolta Batista de 1831 e a Revolta de Morant Bay, em 1865, são dois exemplos dessa resistência, uma vez que seus líderes eram ministros ou párocos batistas.

A repressão à Revolta de Morant Bay e a rejeição dos costumes populares de alguns ministros batistas levaram ao surgimento dos movimentos religiosos revivalistas. Alguns desses movimentos eram bastante sincréticos ao combinar tradições e ritos cristãos e africanos. No final do século XIX, o Movimento Bedwardita organizado à maneira revivalista passou a agregar milhares de fiéis, em torno da figura messiânica de Alexander Bedward, o qual não confrontava diretamente as autoridades administrativas e as Igrejas ortodoxas. Porém, o Bedwardismo anunciava o fim do mundo, o castigo dos infiéis e a redenção de seus seguidores após a ascensão aos céus de seu líder que resultou em um completo fiasco.

Todos esses movimentos sociais e políticos de profunda natureza religiosa levaram à crença de que os movimentos sociais jamaicanos estão sempre vinculados a algum movimento religioso. Na verdade, nem todos os movimentos sociais jamaicanos relacionados à maioria da população afro-descendente possuíam esse caráter. O movimento de repatriação de J. Albert Thorne, o trabalho assistencialista do Dr. Robert Love, o movimento Garveyita e as Revoltas de 1938 foram movimentos sociais que não possuíam nenhum caráter religioso. Embora no movimento Garveyita houvesse uma tentativa de reforma religiosa, esse movimento enfatizava seu caráter laico.

Por sua vez, o movimento Rastafari surgiu em 1933 como um movimento religioso e de contestação econômica, política e social contra o imperialismo britânico e a marginalização da população afro-jamaicana. Os rastafaris acreditam que o imperador da Etiópia, Haile Selassie I, é a reencarnação de Jesus Cristo ou Deus Pai em pessoa, que veio para cumprir as profecias bíblicas de destruição da iniquidade do mundo e de redenção dos fiéis. As matrizes discursivas e imagéticas desse movimento remontam a diversas tradições: a Bíblia, o Etíopianismo, o Pan-Africanismo, o Garveyismo, bem como algumas influências revivalistas e hindus.

As discussões acadêmicas sobre as doutrinas rastafaris discordam quanto à sua genealogia e quanto à própria natureza do movimento, isto é, se ele é um movimento

milenarista, nativista, visionário ou revivalista ou até mesmo se ele é uma religião, um movimento político ou um movimento cultural.

As primeiras incursões acadêmicas tendiam a inscrever o movimento rastafari na categoria dos movimentos milenaristas, dentre esses pesquisadores se encontram George E. Simpson (1955, 1956 e 1966), Leonard Barrett (1986, 1997) e Klaus de Albuquerque (1986). Contudo existem diferenças entre Simpson, Barrett e Albuquerque. Até 1956, Simpson, considerava o rastafarianismo como uma variante dos cultos revivalistas e depois como um movimento milenarista. Segundo Albuquerque, o movimento rastafari pode ser visto como milenarista, entretanto, de origem urbana ao contrário da maioria desses movimentos. Por fim, Barrett considera o movimento como milenarista com raízes na ideologia do Etíopianismo surgida entre os escravos.

Um movimento milenarista é um movimento religioso que espera salvação coletiva, terrestre, iminente, total, final e miraculosa (Cohn, 1970). A mera luta de um grupo por um “nirvana” terrestre, por uma regeneração moral e uma redenção tem conseqüências políticas radicais: uma luta entre duas correntes opostas na sociedade – aqueles que correm contra sua condição de opressão e aqueles que procuram afirmar a necessidade de opressão –, isto não implica somente uma luta por libertação de certas condições objetivas, mas também uma batalha pelas mentes dos homens (Albuquerque, 1986).

Por sua vez, Rex Nettleford (1970/2001) percebeu seu caráter milenarista, porém considerou como característica principal do rastafarianismo a defesa da Identidade Negra da maioria da população jamaicana que a classe média evitava reconhecer. Seguindo outra linha, acentuadamente marxista, Horace Campbell (1987) salienta o papel do movimento como uma cultura de resistência e questiona a ênfase no caráter milenarista de seus antecessores. Por outro lado, Ernest Cashmore (1984) como Klaus de Albuquerque discorda do potencial do movimento como força revolucionária, mas reconhece sua importância a criar uma cultura.

Embora tenha realizado uma excelente pesquisa sobre o rastafarianismo, Tracy Nicholas rejeita todas as definições acima considerando que

Ao se tentar conhecer o Rastafarismo, a primeira coisa a ser reconhecida é que ele não é um culto, uma religião, uma ideologia, um revival cultural, ou um movimento político revolucionário. Rastafari não pode ser definido nestes termos porque ele flui além, contradizendo cada um deles e todos eles. Religiosamente, ele começa com as crenças antigas e fundamentais da teocracia hebraica. Culturalmente, ele tem múltiplas facetas, se estendendo da África à Jamaica com algum sotaque anglo-hispânico. Socialmente, ele é circunscrito em algum grau pelo tecido da vida jamaicana. Politicamente, ele tem se inter-relacionado com forças do movimento de libertação negra na rebelião contra a realidade neocolonial da Jamaica. Economicamente, ele se encontra em depressão, como se encontra a maioria da população jamaicana – e se esforça para apagar as cicatrizes daquela depressão¹ (1979, p. 4) (Tradução do autor)².

A definição de Tracy Nicholas parte da afirmação daquilo que o Rastafarismo não é, porém ela revela a abertura do pensamento-arquipélago de Glissant e de meta-arquipélago de Benítez-Rojo, no qual as categorias não são fixas, porém intensamente móveis, isto é, o rastafarismo “flui além delas”. Por outro lado, Nicholas separa rigidamente as categorias culturais, sociais e econômicas, impedindo uma definição do rastafarismo. Se a noção de cultura fosse tomada como a rede de códigos simbólicos e práticas sociais, a definição do movimento rastafari escaparia a qualquer rigidez que lhe pudesse ser imposta.

A posição de Barry Chevannes (1998) é de que o movimento constitui uma visão de mundo, isto é, uma cultura de resistência. E, portanto, o rastafarianismo é mais um movimento cultural construindo uma nova realidade que um movimento político e milenarista. Chevannes ainda considera que o movimento rastafari constitui, ao mesmo tempo, uma ruptura e uma continuidade com as tradicionais religiões afro-jamaicanas do Myalismo e Revivalismo. Desse modo, seu pensamento contraria as afirmações de Alleyne (1988) que considera o rastafarianismo um movimento com uma forte ideologia africana, mas sem continuidade africana em suas crenças e comportamentos religiosos. Contudo, se os

¹ Texto original: In coming to know Rastafari, the first thing to be recognized is that it is not a cult, a religion, a ideology, a cultural revival, or a revolutionary political movement. Rastafari cannot be defined in these terms because it flows beyond, contradicting each of them and all of them. Religiously, it begins with the ancient and fundamental beliefs of Hebrew theocracy. Culturally, it has multiple facets, ranging from Africa to Jamaica with some Anglo-Hispanic accents. Socially, it is bound to some degree by the fabric of Jamaican life. Politically, it has interplayed with forces of the black freedom movement in rebellion against Jamaica's neocolonial reality. Economically, it is depressed, as is a majority of the Jamaican populace – and striving to clear the scars of that depression (Nicholas, 1979, p. 4).

² Todas as traduções foram feitas pelo autor desta tese e doravante, isto não será mencionado, exceto quando a tradução foi realizada por outrem.

rastafaris tendem a rejeitar as crenças myalistas e revivalistas, as influências desses cultos possam ser observadas em seus rituais, corroborando o ponto de vista de Chevannes.

A tese deste trabalho se aproxima da visão de Chevannes, pois, mais que um movimento religioso, o rastafarianismo constitui um movimento cultural. A noção de movimento cultural engloba todos os aspectos discutidos pelas pesquisas anteriores, isto é, o movimento possui um caráter religioso, político, milenarista, revolucionário e constitui uma nova visão de mundo. Porém suas crenças, rituais e atitudes são produtos dos processos de creolização ou hibridação a partir do encontro de diversas culturas ocorrido no Caribe. A ênfase das pesquisas quase sempre recai no aspecto contestador do movimento, o qual é impossível de não ser reconhecido. Porém, interessa aqui buscar as múltiplas matrizes culturais para a formação do movimento, bem como entender as estratégias de negociação com a sociedade envolvente ainda em curso nos dias atuais.

O marco cronológico deste estudo se inicia com a coroação do imperador etíope Haile Selassie I, no dia 2 de novembro de 1930. A escolha desta data se justifica menos como um ato fundador que por seu simbolismo para o grupo ora estudado. Não se pode falar em Rastafarismo antes daquela data e, com maior acuidade, antes de 1933, quando começaram as primeiras pregações em torno da divindade do referido imperador. O período analisado se estende até o ano de 1981. Naquele ano, a morte de Bob Marley marcava a assimilação do cantor pela sociedade envolvente como um herói nacional que recebeu a comenda da Ordem do Mérito pelo governo jamaicano, coroando as tentativas de cooperação ambivalente e de negociação do movimento rastafari que já haviam sido iniciadas no final dos anos sessenta e que ainda se encontram em curso. Além disso, a partir dos anos oitenta, ritmo do dance-hall conquistou sua hegemonia na preferência da juventude jamaicana. Não se está aqui se referindo a uma suposta decadência do “reggae de raiz” (roots reggae) produzido por músicos rastas, pois o reggae de raiz se encontra cada vez mais mesclado pelos elementos e maneirismos do dance-hall, haja vista a obra de Ziggy Marley & The Melody Makers, grupo musical composto por alguns dos vários filhos de Bob Marley.

Marco teórico e conceitual

Esta tese se insere nas pesquisas da História Cultural, de acordo com a proposta de Roger Chartier: “a história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (1988, p. 16-17). Nesse sentido, foi adotado o conceito de cultura proposto por Clifford Geertz: “acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (1989, p. 4).

A rejeição da sociedade jamaicana e da civilização capitalista ocidental pelos rastafaris contribuiu para a formação de uma identidade e de uma política de liberação de um grupo social contra a opressão que o imperialismo havia lhe imposto. Edward Said afirmou que “nunca se deu o caso de que um ativo agente ocidental tropeçasse com um nativo não-ocidental débil ou de todo inerte: existiu sempre algum tipo de resistência ativa, e, na maioria dos casos, a resistência finalmente triunfou”³ (s/d, p. 12). A resistência, obviamente, não se fazia apenas pelas armas, mas também pela cultura. Assim, a resistência cultural no antigo mundo colonizado tem produzido variedades de fundamentalismo religioso e nacionalista (Said, s/d, p. 14) e um delírio maniqueísta (Fanon, 1983; Bhabha, 2001, p. 75). Tais excessos têm sua genealogia nos discursos e representações das culturas como monolíticas ou compartimentadas de maneira reduzida, como separadas ou distintas, apesar das inquietantes erupções de discursos separatistas, chauvinistas e etnocêntricos do mundo atual (Said, s/d, p. 24).

Contudo, a representação da diferença cultural não deve ser lida apressadamente como reflexo de traços culturais ou étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição (Bhabha, 2000, p. 20). A experiência do imperialismo deve ser estudada como algo comum como ao colonizador e ao colonizado (Said, s/d, p. 25), levando-se em conta os hibridismos

culturais resultantes das negociações, traduções e interstícios promovidos pelas diferenças culturais (Bhabha, 2000). Deste modo, os traços europeus reinterpretados podem ser vistos na leitura que os rastafaris fazem da Bíblia, com sua interpretação alegórica comumente usada em seitas como as Testemunhas de Jeová, os Pentecostais e o próprio Revivalismo jamaicano, bem como no uso que os rastas fazem de certos hinos religiosos das igrejas ortodoxas (Barrett, 1986, p. 297). Além disso, o ritmo jamaicano do reggae, base para a divulgação dos ensinamentos rastas, foi o resultado *híbrido* da mistura do calipso, ska e rock steady jamaicanos com o rhythm'n'blues e o soul norte-americanos.

A interpretação que os rastafaris dão às Escrituras bíblicas e os novos significados atribuídos às palavras também nos fazem lembrar do moleiro estudado por Carlo Ginzburg na obra *O Queijo e os Vermes* (1987),⁴ na qual a cultura erudita era subvertida e/ou reinterpretada a partir de representações e experiências vividas pelos membros das camadas populares, resultando numa circularidade cultural, isto é, em culturas que se influenciam mutuamente, resultando no hibridismo cultural acima mencionado e cujo conceito foi primeiramente formulado por Bakhtin (1987).

Segundo Néstor Canclini, o conceito de hibridismo é preferível aos conceitos de mestiçagem e sincretismo, “porque abrange diversas mesclas interculturais – não apenas as raciais, às quais costuma limitar-se o termo ‘mestiçagem’ – e porque permite incluir as formas modernas de hibridação melhor do que ‘sincretismo’, fórmula que se refere quase sempre a fusões religiosas ou de movimentos simbólicos tradicionais” (2000, p. 19).

Deste modo, na Jamaica como no restante do Caribe não se poderia falar em identidades monolíticas e fixas que diferenciam negros, brancos e mulatos, seja por meio de caracteres somáticos ou por certos traços culturais enraizados pela tradição. No pós-guerra,

³ Texto original: Nunca se dio el caso de que un activo agente occidental tropezase con un nativo no occidental débil o del todo inerte: existió *siempre* algún tipo de resistencia activa, y, en la abrumadora mayoría de los casos, la resistencia finalmente triunfó (Said, s/d, p. 12).

⁴ Cf. também Carlo Ginzburg, *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História* (trad. Frederico Carotti). . 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; Ronald Raminelli “Compor e decompor: ensaio sobre a história em Ginzburg”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 15, nº 29, 1995, p. 81-96; Carlos Antonio Aguirre Rojas, “*El Queso y los Gusanos: un modelo de Historia crítica para el analisis de las culturas subalternas*”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 23, nº 45, 2003, p. 71-101.

pensadores como Wilson Harris, Édouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Antonio Benítez-Rojo, Stuart Hall, Edward Kamau Brathwaite etc. introduziram novos conceitos teórico-metodológicos para compreender as culturas e identidades caribenhas.

Uma característica comum a esses pensadores é que a maioria deles não é composta de cientistas sociais, mas ensaístas, escritores e poetas. Isso não significa que não haja um rigor teórico-metodológico em suas análises sobre as sociedades caribenhas. Além disso, suas idéias se relacionam com a tradição dos movimentos Pan-Africanista e da Negritude surgidos no início do século XX. Porém, eles avançam ao não se restringirem a uma identidade racial, étnica e cultural monolítica.

As idéias racistas do Conde de Gobineau, entre outros, sobre a inferioridade dos povos africanos serviam como suporte ideológico para a partilha do continente africano pelas potências européias após a Conferência de Berlim (1884-1885). Nesse contexto, apesar dos avanços dos estudos da Antropologia Social, o relativismo cultural não era um discurso dominante entre as autoridades coloniais. Assim, em 1900, foi organizado em Londres o primeiro congresso Pan-Africano pelo trinitino Henry Sylvester Williams. A paternidade do Pan-Africanismo é dividida entre Sylvester Williams e Edward Blyden. O segundo era um ministro batista caribenho que migrou para a África onde se tornou diplomata e professor universitário.

O termo Pan-Africanismo se referia à unidade de todas as culturas e países africanos explorados pelas nações européias e se estendeu, posteriormente, aos demais países onde havia afro-descendentes, especialmente os países americanos. O objetivo comum era a eliminação do colonialismo e a supremacia branca no continente africano por meio da unidade dos povos africanos contra os interesses e particularismos regionais, bem como a valorização das etnias e culturas africanas.

Os demais congressos da primeira metade do século XX foram organizados pelo ativista afro-americano W. E. B. DuBois: Paris (1919), Londres e Bruxelas (1921), Londres e Lisboa (1923), Nova York (1927). Nesses congressos procurava-se uma independência gradual das nações africanas, com a instituição de governos próprios. Nesse período, o movimento Garveyita, organizado por Marcus Garvey era a facção pan-africanista que maior

número de associados possuía, e cujas idéias de repatriação africana baseadas no pensamento de J. Albert Thorne, se chocavam com a moderação de DuBois.

A visibilidade do Pan-Africanismo foi eclipsada pela Depressão após a Crise de 1929, a decadência do Garveyismo e a Segunda Guerra Mundial. Todavia, em 1944, foi formada em Londres, a Federação Pan-Africana (Pan-African Federation) que pela primeira vez exigia a independência e autonomia africana. A partir de então, novos líderes africanos despontaram nesse e nos congressos pan-africanos seguintes. Destacando-se entre eles estavam: Jomo Kenyatta, Kwame Nkrumah, S. L. Akintola, Wallace Jonhson, Ralph Amattoe, Cheik Anta Diop etc.

Durante o auge da descolonização africana, na Conferência de Adis Abeba, em maio de 1963, foi criada a Organização da Unidade Africana (Organization of African Unity) por trinta e sete nações africanas independentes para promover a unidade e o desenvolvimento; defender a soberania e a integridade territorial dos seus membros; erradicar todas as formas de colonialismo, promover a cooperação internacional; e coordenar as políticas diplomáticas, educacionais, de saúde, bem-estar, científicas e de defesa de seus membros. Nesse congresso, Kwame Nkrumah se pronunciou assim sobre a necessidade de uma África unificada contra o colonialismo europeu:

A Unidade africana é um reino político que somente pode ser ganho por meios políticos. Como, exceto por nossos esforços unidos, as mais ricas e ainda escravizadas partes de nosso continente serão libertadas da ocupação colonial e se tornarão disponíveis para nós, para o total desenvolvimento de nosso continente, para criar nosso próprio progresso e fazer nossa valorosa contribuição à paz mundial?

O ouro, os diamantes, o urânio, a platina, o cobre e o ferro fluem em torrentes para irrigar todo o sistema da economia ocidental. Foi o nosso Continente que ajudou o mundo ocidental a construir sua riqueza acumulada.

Não podemos nos permitir sermos tão desorganizados e divididos. Para nós, a África é apenas uma única África, una e indivisível. Nós precisamos unificar nossos esforços, nossos recursos, nossas habilidades e intenções. A unidade e a força unida dos Estados Unidos da América e das Repúblicas Soviéticas devem ser nossos exemplos.

Primeiramente, nós devemos ter uma economia unificada, planejada em uma base continental. Em segundo lugar, nós devemos nos esforçar para o estabelecimento de uma força militar e uma estratégia de defesa unificada. Em

terceiro lugar, devemos adotar uma política externa unificada para dar direção aos nossos esforços unidos para a proteção e desenvolvimento do Continente. Sob uma maior união política da África, emergirá uma grande e poderosa nação, na qual as fronteiras territoriais que são os vestígios do colonialismo se tornarão obsoletas e supérfluas. As forças que nos unem são maiores que aquelas que nos dividem, e nossos objetivos devem ser a dignidade, o progresso e a prosperidade da África. Se pudermos alcançar esse exemplo de um continente unido na política e em propósitos comuns, nós teremos feito a melhor contribuição possível à paz mundial.

A Etiópia estenderá suas mãos cheias para Deus.

África Unida⁵ (apud. Lee, 1981, p. 72).

Embora, Nkrumah conclamasse a unidade africana, fracassaram os esforços de unificação empreendidos entre 1959 e 1962, nos quais novos Estados eram reagrupados politicamente. Os particularismos tribais, as diversidades étnicas e lingüísticas, as diferenças ideológicas, a luta pela liderança e as pressões das potências mundiais contribuíram para esse fracasso de unificação da Guiné e Gana, da Federação da África Central (Zâmbia e Malavi) e da Federação Mali (Senegal, Daomé, Sudão e Alto Volta) e da união de Guiné, Gana e Mali.

O movimento do Pan-Africanismo, todavia, não se constitui como um movimento unificado, tendo se desdobrando em diversos movimentos como o Garveyismo, o Rastafarismo, o Afrocentrismo de Cheik Anta Diop e o Nacionalismo Negro. Outros famosos líderes pan-africanistas foram Edward W. Blyden, Fela Kuti, Malcolm X, Steve Biko, Patrice Lumumba, Julius Nyerere, Bob Marley, C.L.R. James, Abdias do Nascimento etc.

Por outro lado, a Negritude era um movimento literário e político criado em Paris, nos anos 1930, pelo senegalês Léopold Sedar Senghor, pelo martinicano Aimé Cesáire e Léon

⁵ Texto Original: African Unity is a political Kingdom which can only be gained by political means. How, except by our united efforts, will be the richest and still enslaved parts of our continent be freed from colonial occupation and become available to us for the total development of our continent, to create our own progress and make our valuable contribution to world peace?//Africa's gold, diamonds, uranium, platinum, copper and iron flow out in streams to irrigate the whole system of Western economy. It was our Continent that helped the Western World to build up its accumulated wealth.//We cannot allow ourselves to be so disorganized and divided. To us, Africa is just one. Africa, one and indivisible. We need to unify our efforts, our resources, our skills and intentions. The unity and strength of the union of American States and of Soviet Republics should be our examples.//Firstly, we should have an overall economic planning on a Continental basis. Secondly, we should aim at the establishment of a unified military and defense strategy. Thirdly, we must adopt a unified foreign policy to give direction to our joint efforts for the protection and development of the Continent.//Under a major political union of Africa, there would emerge a great and powerful nation in which territorial boundaries which are the relics of colonialism will become obsolete and superfluous. The forces that unite us are greater than those that divide us, and our goal must be Africa's dignity and prosperity. If we can achieve this example of

Damas. A negritude poderia ser entendida como “o conjunto de valores da civilização – culturais, econômicos, sociais, políticos – que caracterizam os povos negros” (Pereira, 1973: 13). Alguns autores a classificam como “a expressão literária do Pan-Africanismo”, embora o movimento fosse mais influenciado pelo movimento literário nova-iorquino da Harlem Renaissance (Renascença do Harlem) cujos temas se voltavam para as questões raciais. O termo “blackness” (negritude) já fora usado no início do século XIX, nos EUA, por Benjamin Rush para descrever uma doença hereditária que hipoteticamente seria a causa da “negritude”.

Em 1935, Aimé Césaire utilizou o termo “négritude” pela primeira vez na terceira edição da revista *L'Étudiant Noir*, onde ele rejeitava a assimilação como uma estratégia válida de resistência e atribuía uma positividade ao termo “nègre”, o qual tinha obviamente um sentido pejorativo. Contra a dominação colonial francesa sobre o Caribe e a África, Césaire escreveu no seu poema *Cahier d'un retour au pays natal* (Caderno de um retorno ao país natal):

[...]
 Je declare mes crimes et qu'il n'y a rien à dire pour
 ma défense.
 Danses. Idoles. Relaps. Moi aussi

J'ai assassiné Dieu de ma paresse de mes paroles de
 mes gestes de mes chansons obscènes

J'ai porté des plumes de perroquet des dépouilles de
 chat musqué
 J'ai lassé la patience des missionnaires
 insulté les bienfaiteurs de l'humanité.
 Défié Tyr. Défié Sidon.
 Adoré le Zambéze.
 L'étendue de ma perversité me confond! [...]⁶
 (1983, p. 29)

a continent knit together in common policy and purpose, we shall have made the finest possible contribution to the world peace.//Ethiopia shall stretch forth her hands unto God. Africa Unite (apud. Lee, 1981, p. 72).

⁶ Tradução: [...] Eu confesso meus crimes e que nada se possa dizer em/minha defesa./Danças. Ídolos. Relapsos. Eu mesmo./Eu assassinei Deus minha preguiça minhas palavras/meus gestos minhas canções obscenas//Eu usei plumas de papagaio pele de/gato almiscarado/Eu aborreci a paciência dos missionários/insultei os benfeitores da humanidade./Desafiei Tiro. Desafiei Sidon./Adorei o Zambeze/O alcance da minha perversidade me confunde! [...] (Césaire, 1983, p. 29).

No trecho acima, Aimé Cesáire ironiza a ideologia racista da barbárie atribuída aos povos de descendência africana que justificava a dominação e a exploração colonialista europeia⁷. Ao retornar à Martinica, Aimé Cesáire se tornaria professor universitário e teria grande influência sobre o pensamento de dois alunos: Frantz Fanon e Édouard Glissant.

Em 1948, Jean-Paul Sartre escreveu um artigo intitulado *L'Orphée Noir* (O Orfeu Negro), que prefaciava a *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (Antologia da Nova Poesia Negra e Malgaxe), organizada por Léopold Senghor. Nesse prefácio Sartre analisa a Negritude como o pólo oposto do racismo colonial em uma dialética hegeliana:

De fato a Negritude apareceu como o tempo débil de uma progressão dialética: a afirmação teórica e prática da supremacia do branco é a tese; a posição da Negritude como valor antitético é o momento da negatividade. Mas esse momento negativo não tem suficiência por si mesmo e os negros que o empregam sabem muito bem; eles sabem que ele visa preparar a síntese ou realização do humano numa sociedade sem raças⁸ (1949, p. 247-248).

Para Sartre, a Negritude era um “racismo anti-racista” necessário ao objetivo final da unidade racial e viria a influenciar o pensamento radical do médico e psiquiatra martinicano Frantz Fanon. Por sua vez, Fanon analisava a violência do racismo e da exploração colonial sobre os povos africanos e afro-caribenhos a partir de conceitos psiquiátricos e marxistas. Em seu livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon escreveu sobre as relações entre os brancos e afro-descendentes nos seguintes termos:

⁷ Para maiores informações acerca do discurso europeu marginalizador sobre barbárie dos povos caribenhos e latino-americanos cf. Henry Paget, *Caliban's Reason: introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York/London: Routledge, 2000 e Leopoldo Zea, *Discurso desde la imaginación y la barbárie*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

⁸ Texto original: En fait la Negritude apparait comme le temps faible d'une progression dialectique: l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du blanc est la thèse; la position de la Negritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité. Mais ce moment négatif n'as pas de suffisance par lui-même et les noirs qui en usent le savent fort bien; ils savent qu'il vise à préparer la synthèse ou réalisation de l'humain dans une société sans races (Sartre, 1949, p. 247-248).

Não teremos nenhuma condescendência pelos antigos governantes, pelos antigos missionários. Para nós aquele que adora os negros é tão “doente” quanto aqueles que os execra.

Por outro lado, o Negro que quer embranquecer sua raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao Branco.

Na realidade, o Negro não é mais afável que o Tcheco. O essencial é deixar o homem livre [...]

O Negro quer ser Branco. O Branco obstina-se a obter a sua condição de homem [...]

O Branco é escravo é escravo da sua brancura.

O Negro da sua negrura.

(1983, p. 10-11).

O pensamento radical de Fanon, entretanto, não pode ser reduzido somente à apologia da violência como meio de libertação na luta contra o colonialismo, como fizeram seus inúmeros críticos na década de 1960. Atualmente, a obra de Fanon vem sendo reavaliada por pensadores como Bhabha, ressaltando suas noções de “violência atmosférica”, “sociedades subjugadas”, “despersonalização”, “humilhação”, “alienação”, “contraviolência”, “dignidade” e “libertação” (Cabaço e Chaves, 2004, p. 85).

As idéias racialistas da negritude embora tenham nascidas da situação de dominação colonial africana e caribenha, acabaram por se tornarem essencialistas e fixas na rigidez de uma herança ou tradição africana. A situação de contato entre diferentes culturas no espaço geográfico caribenho resultou em culturas que não são completamente européias ou africanas. A esse respeito, a obra de Fernando Ortiz, produzida na primeira metade do século XX, se tornou uma grande influência sobre os estudiosos da criouldade e do hibridismo cultural das sociedades caribenhas. O seu conceito de “transculturação” abarca essa idéia de hibridação:

Entendemos que o vocábulo *transculturação* expressa melhor as diferentes fases do processo transitivo de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma distinta cultura, que é o que em rigor indica a voz anglo-americana da *aculturação*, senão que o processo implica também necessariamente a perda o abandono de uma cultura precedente, o que se poderia dizer uma parcial desculturação e, ademais, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam denominar-se *neoculturação*. Ao fim, como bem sustenta a escola de Malinowski, em todo abraço de culturas sucede o mesmo que na cópula genética dos indivíduos: a criatura sempre tem algo de ambos os progenitores, mas também sempre é

distinta de cada um dos dois. Em conjunto, o processo é uma *transculturación*, e este vocábulo compreende em todas as fases sua parábola⁹ (Ortiz apud Guanche Pérez, 1996, p. 121-122).

Dentre os pensadores caribenhos que trabalham com a noção de hibridismo e creolidade, se destaca o martinicano Édouard Glissant, o qual dialoga com a maioria desses pensadores. Com Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphael Confiant, ele discute o conceito de “criolidade”; com Wilson Harris, o conceito de “cross-cultural”; e com Antonio Benítez-Rojo, o conceito de “mundo-caos”; sem deixar, contudo, de elaborar seus próprios conceitos como “antilhinidade” e “poética das relações”.

Inicialmente, em 1980, Glissant desenvolveu o conceito de “antilhinidade” (Antillanité ou Caribbeaness) que consiste na forma de um pensamento arquipélago (pensé archipelique) característico do Caribe, sugerindo mobilidade e abertura em contraposição ao pensamento europeu que sugere imobilidade e tende ao absoluto:

Nesse contexto, a insularidade toma outro significado. Ordinariamente, a insularidade é tratada como uma forma de isolamento, uma reação neurótica ao lugar. Entretanto, no Caribe cada ilha incorpora a abertura. A dialética entre dentro e fora é refletida na relação da terra e o mar. Somente aqueles que estão atados ao continente europeu são os que vêem a insularidade como confinadora. Uma imaginação caribenha nos liberta de sermos sufocados¹⁰ (Glissant, 1999, p. 139).

⁹ Texto original: Entedemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*. Al fin, como bien sostiene la escuela de Malinowski, en todo abrazo de culturas sucede lo mismo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases su parábola (Ortiz apud Guante Pérez, 1996, p. 121-122).

¹⁰ Texto original: In the context, insularity takes on another meaning. Ordinarily, insularity is treated as a form of isolation, a neurotic reaction to place. However, in the Caribbean each island embodies openness. The dialectic between inside and outside is reflected in the relationship of land and sea. It is only those who are tied to the European continent who see insularity as confining. A Caribbean imagination liberates us from being smothered (Glissant, 1999, p. 139).

Nessa insularidade que não sugere isolamento, mas relações, Glissant introduz a “Poética das Relações”, a partir do conceito de “rizoma” que tomou emprestado de Deleuze e Guattari (1976). Esse conceito de *rizoma* parece melhor descrever esses traços culturais que a noção de *raiz*. A noção de raiz, sugere uma linhagem única que toma tudo para si e elimina o restante ao seu redor, enquanto que o rizoma é um sistema ou rede envolvente de raízes que se espalham tanto no solo como no ar sem nenhuma raiz predominando permanentemente (Glissant, 2000, p. 11). Para Glissant, as identidades são formadas pela relação entre indivíduos, grupos sociais e étnicos e entre discursos e representações. Tratar-se-ia do que ele chamou de Poética das Relações. Em outras palavras, as identidades são formadas performativamente, na relação ou no confronto do eu (*self*) com a alteridade.

Em 1989, o trio de escritores martinicanos Patrick Chamoiseau, Jean Bernabé e Raphael Confiant lançou o manifesto intitulado *Éloge de la Creolité* (Elogio da Crioulidade). Nesse manifesto baseado nas idéias de Glissant, Chamoiseau, Bernabé e Confiant também relativizam a questão das identidades, afastando-se ao mesmo tempo do enraizamento – que nega o outro ao afirmar-se – e da alienação, que acarretaria a perda total da memória coletiva (Bernd, 2004, p. 101).

Para Chamoiseau, Bernabé e Confiant os processos de crioulização constituem “a adaptação de europeus, africanos e asiáticos ao Novo Mundo; e o confronto cultural desses povos no mesmo espaço, resultando uma cultura mista chamada *Creole*” (Bernabé et al., 1989, p. 22). O conceito de crioulidade foi estendido por Chamoiseau et al. a um processo contínuo de identificação com a “americanidade”: “Não há obviamente nenhuma fronteira estrita separando as zonas de Crioulidade das zonas de Americanidade. Nós podemos encontrá-las justapostas e interpenetradas no mesmo país: assim nos EUA, Louisiana e Mississippi são predominantemente Creole... pode-se certamente pensar que as condições estão prontas para um processo de crioulização a começar atualmente na Nova Inglaterra”¹¹ (Bernabé et al., 1993, p. 93).

¹¹ Texto original: There are obviously no strict frontiers separating zones of Creoleness from zones of Americaness. We might find them juxtaposed and interpenetrated within the same country: thus in the U.S.A., Louisiana and Mississippi are predominantly Creole...one might rightly think that the conditions are ripe for a process of creolization to start presently in New England (Bernabé et al., 1993, p. 93).

Porém, Chamoiseau e Confiant se aprofundaram no conceito e passaram a falar de uma “crioulização da criouldade” que constitui uma identidade estática e, por isso, o conceito foi rejeitado a princípio por Glissant, que depois veio a adotá-lo, mas enfatizando a idéia de identidade continuamente moldada, com resultados imprevisíveis.

Nesse sentido, Glissant se aproxima das noções de identidade proposta por Stuart Hall. Opondo a uma identidade essencialista sugerida pelo Iluminismo, Hall afirma que a identidade nas sociedades pós-modernas se tornou “uma ‘festa móvel’: formada e transformada continuamente em relação às maneiras pelas quais somos representados ou tratados nos sistemas culturais que nos circundam” (1997, p. 10)¹², ou seja, as identidades são formadas nos diversos papéis sociais que os indivíduos são chamados a exercer no convívio social e pelas relações de poder e de subalternidade que se estabelecem nesse contexto.

Por outro lado, tanto Glissant quanto os creolistas afirmam que “o mundo se creoliza” diante do atual processo de globalização. Entretanto, a posição de Glissant quanto a esse processo se revela ambivalente, pois esse processo tanto pode se referir a uma imposição cultural do “mesmo”, isto é, do pensamento europeu sobre o “diverso” quanto pode se referir à extensão do conceito de crioulização a todo o mundo pelo contato das novas tecnologias e das migrações (Gyssels, 2001).

Por sua vez, Wilson Harris não utiliza o termo criouldade e nem o rejeita, mas prefere o termo “cross-cultural” por se tratar de um termo menos marcado geograficamente e, da mesma forma que Glissant propõe um diálogo intercultural: “O paradoxo da heterogeneidade cultural, ou capacidade cross-cultural, reside no impulso evolucionário que restaura para a imaginação, o diálogo infindável que ela insere entre convenções bem cuidadas e alteridades eclipsadas ou semi-eclipsadas, dentro de um *self* intuitivo que se move incessantemente em padrões flexíveis, arcos ou pontes de comunidade”¹³ (Harris, 1983, p. XVIII)¹⁴. Por outro

¹² Cf. também Stuart Hall, *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. (org. Liv Sovik, trad. Adelaine La Guardia Resende et al.). Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

¹³ Texto Original: The paradox of cultural heterogeneity, or cross-cultural capacity, lies in the evolutionary thrust it restores to orders of the imagination, the ceaseless dialogue it inserts between gardened conventions and eclipsed or half-eclipsed otherness, within an intuitive self that moves endlessly into flexible patterns, arcs or bridges of community (Harris, 1983, p. XVIII).

¹⁴ Cf. também Wilson Harris, *Selected Essays of Wilson Harris: The Unfinished Genesis of the Imagination*. (ed. A J. M. Bundy). London/New York: Routledge, 1999.

lado, Glissant algumas vezes utilizou o termo cross-cultural, mas alerta sobre o sentido que o termo pode assumir sob uma propaganda assimiladora das culturas sob a hegemonia da tradição européia.

A esse respeito Zilá Bernd chama a atenção para que o conceito de hibridação não seja apenas uma forma pós-moderna de imperialismo cultural prestes a apropriar-se de elementos de culturas marginalizadas para reutilizá-las a partir dos paradigmas de aceitabilidade das culturas hegemônicas, tal como aconteceu como o conceito de mestiçagem (2004, p.100).

Quanto à noção de caos, tanto Antonio Benítez-Rojo quanto Glissant afirmam que as sociedades caribenhas nasceram e ainda vivem no caos. Benítez-Rojo explica assim a sua noção de caos:

Eu não estou me referindo ao caos como convencionalmente definido, porém como a nova perspectiva científica [...] que é, Caos para significar que dentro da (des)ordem que se aglomera em torno daquilo que já conhecemos como Natureza, é possível observar estados dinâmicos ou regularidades que se repetem globalmente [...] Assim o Caos provê um espaço no qual as ciências puras se conectam com as ciências sociais, e ambas se conectam com a arte e tradição cultural. [...] Eu tentei analisar certos aspectos do Caribe sob a influência dessa atitude, cujo fim não é encontrar resultados, mas processos, dinâmicas, e ritmos que se mostram na marginal, na regional, na incoerente, na heterogênea, ou, como preferir, no imprevisível que coexiste conosco em nosso mundo cotidiano¹⁵ (1996, p. 2-3).

A noção desse caos característico do Caribe adotada por Benítez-Rojo se aproxima do conceito de Antilhanidade de Glissant. Para Benítez-Rojo o Caribe “não é um arquipélago comum, porém um meta-arquipélago [...] e como um meta-arquipélago tem a virtude de não possuir nem uma fronteira nem um centro. Assim, o Caribe ultrapassa os limites de seu

¹⁵ Texto original: I'm not referring to chaos as conventionally defined, but rather to the new scientific perspective [...], that is, Chaos to mean that, within the (dis)order that swarms around what we already know of as Nature, it is possible to observe dynamic states or regularities that repeat themselves globally [...] Thus Chaos provides a space in which the pure sciences connect with the social sciences, and both of them connect with art and the cultural tradition [...] I have tried to analyze certain aspects of the Caribbean while under the influence of this attitude, that show themselves within the marginal, the regional, the incoherent, the heterogeneous, or, if you like, the unpredictable that coexists with us in our everyday world (Benítez-Rojo, 1996, p. 2-3).

próprio mar”¹⁶ (1996, p. 4). As relações de abertura que se estabelecem entre as ilhas que não possuem centro ou fronteira e ultrapassam os limites de seu espaço geográfico expande o caos para o mundo todo. Nesse sentido, Glissant define assim o mundo-caos: “Eu chamo de *mundo-caos* ao choque atual de tantas culturas que se entrelaçam, se repelem desaparecem, subsistem, adormecem ou se transformam, lentamente ou a uma velocidade fulminante: fragmentos estilhaçados dos quais ainda não compreendemos o princípio nem a economia e dos quais não podemos ainda prever os desdobramentos”¹⁷ (Glissant, 1997, p. 22).

A perspectiva teórica desta tese para análise do movimento rastafari, portanto, também se encontra baseada nesses conceitos de hibridação e criolização de Glissant, nos quais as culturas caribenhas são caracterizadas pela mistura de diferentes tradições culturais de povos que migraram espontaneamente ou forçosamente para aquele arquipélago a partir do século XVI. Por outro lado, não se está deixando de se considerar as contribuições dos demais autores caribenhos, especialmente, quando eles estabelecem um diálogo teórico com Édouard Glissant.

Para muitos brasileiros o termo rastafari designa um penteado afro de tranças naturais ou apliques artificiais de cabelos ou fibras. A afirmação de que se trata antes de tudo de um fenômeno cultural e religioso causa estranhamento, porém desperta a curiosidade. A presente tese, conforme se afirmou acima, considera o rastafarismo um movimento cultural e enfatiza seu caráter religioso. A definição de religião adotada segue aquela proposta por Geertz: “religião é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (1989, p. 67).

Segundo Émile Durkheim, os fenômenos religiosos ordenam-se em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos, em que “as primeiras são estados de opinião, consistem

¹⁶ Texto original: the Caribbean is not a common archipelago, but a meta-archipelago [...] and as a meta-archipelago it has the virtue of having neither a boundary nor a center. Thus the Caribbean flows outward past the limits of its own sea (Benítez-Rojo, 1996, p. 4).

¹⁷ Texto original: J'appelle *Chaos-monde* le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement o à vitesse foudroyante: ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons prévoir l'emportement (Glissant, 1997, p. 22).

em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre essas duas classes de fatos há toda a diferença que separa o pensamento do movimento” (1989, p. 67). Para Durkheim os ritos só podem ser definidos a partir da natureza especial de seu objeto, isto é, na crença e, portanto, só se pode definir o rito após ter definido a crença. Além disso, para esse sociólogo, todas as crenças religiosas classificam as coisas em dois termos distintos traduzidos, relativamente bem, pelas palavras *profano* e *sagrado* (ibidem, p. 68).

As relações, definições e diferenciações entre o sagrado e o profano, segundo Durkheim são de natureza hierárquica e heterogênea. No aspecto hierárquico, o sagrado geralmente goza de primazia sobre o profano na mente dos homens, embora se reconheça que o homem não está sempre em estado de inferioridade em relação à divindade, pois a dependência é recíproca. No aspecto heterogêneo, as relações são de verdadeiro antagonismo, isto é, dois mundos separados, hostis e ciosamente rivais um do outro (ibidem, p. 69-71). Do mesmo modo, Mircea Eliade considera que há um precipício entre o sagrado e o profano (1996, p. 19). De fato, se há uma separação nos modos de se dividir o tempo e o espaço, em modalidades sagradas e profanas, existe uma interdependência na qual o sagrado e o profano se constituem um em relação ao outro. Segundo, Perter Berger, a interação dialética entre a atividade religiosa (rituais) e a ideação religiosa (crenças) aponta outro fato importante – o enraizamento da religião nos interesses práticos de cada dia (1985, p. 54)¹⁸.

Como um sistema de símbolos, a religião se inscreve na ordem simbólica que compõe o imaginário das sociedades. A noção de imaginário, segundo Gilbert Durand, comporta “o conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do homo sapiens – aparece-nos como o grande denominador fundamental aonde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (2002, p. 18). O imaginário faz parte de um campo de representação e, como expressão do pensamento se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade (Pesavento, 1995, p.15).

As representações sociais, segundo Cuvillier, são as idéias, crenças e recordações comuns, certos modos de se representar o universo e especialmente o mundo humano, que se interpõem como um prisma entre o homem e sua visão das coisas e dos seres (apud Gusmão,

1970, p. 210). As representações do mundo social, assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam (Chartier, 1988, p. 17; Bordieu, 1982, p. 135).

Os símbolos, por sua vez, são signos (substitutos conscientes ou presenças intencionalmente introduzidas e invocadas para indicar ausência) que não exprimem senão parcialmente os conteúdos, significados e que servem de mediadores entre os conteúdos de um lado, e os agentes coletivos e individuais que os formularam e para os quais estão dirigidos, de outro, consistindo a mediação em favorecer a participação mútua dos agentes nos conteúdos e dos conteúdos nos agentes (Gurvitch apud Gusmão, 1970, p. 213). Os símbolos também se caracterizam pela ambivalência de seus significados, ora se apresentando como positividade ou como negatividade, dependendo tanto da posição do sujeito que o utiliza, quanto da diferenciação dos elementos constitutivos do próprio símbolo, como por exemplo, os diferentes significados simbólicos entre a água calma e a água violenta.

O símbolo também é uma unidade cindida em duas formas: a simbolizante e a simbolizada. A primeira, de acordo com Eugênio Trias, é o aspecto manifesto e manifestativo do simbólico (dada a visão, a percepção e a audição) e, a outra, aquilo que é simbolizado no símbolo e que constitui seu horizonte de sentido (2000, p. 118). Uma vez determinadas as condições simbolizantes (matéria, cosmo, presença, logos) e as condições relativas ao simbolizado (chaves de sentido, substrato místico), foram fixados todos os requisitos indispensáveis para que se possa produzir o acontecimento simbólico. Resta apenas determinar as condições da unificação ulterior das partes do símbolo. Surge, portanto, a última e decisiva categoria, a conjunção das partes do símbolo, a qual estabelece a necessidade desse restabelecimento do distante e do separado (ibidem, p. 124).

Segundo, Cornelius Castoriadis é impossível pensar a sociedade e suas instituições a não ser dentro de uma rede simbólica. Embora as instituições não se reduzam ao simbólico, elas só podem existir nele. Uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Eles consistem em ligar a símbolos (significantes) significados (representações e

¹⁸ Cf. também Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, *As Ciências da Religião*. (trad. José Maria de Almeida) São

significações) (1982, p. 142). O simbólico e o imaginário não são, portanto, o reflexo fiel do real, mas sua parte representacional. Assim, o real é ao mesmo tempo concretude e representação.

As relações que se estabelecem entre o simbólico e o imaginário, para Castoriadis, são de reciprocidade, pois um não pode existir sem outro. Assim como o imaginário utiliza o simbólico para se exprimir e para existir, o simbolismo também pressupõe a capacidade imaginária, isto é, de ver em uma coisa aquilo que ela não é (1982, p. 154). Nesse sentido, o imaginário sempre se refere a algo ausente, um outro sentido além daquele enunciado ou representado, a partir das estratégias de interesse e manipulação.

Por seu comportamento, crenças e rituais específicos, os rastafaris têm sua identidade social estigmatizada pela sociedade envolvente. O estigma pode ser definido como “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena” (Goffman, 1988, p. 7) e se refere tanto a um atributo profundamente depreciativo quanto a uma linguagem de relações entre aqueles considerados “normais” e as alteridades “desviantes” (ibidem, p. 13 e 137-140). Erving Goffman reconhece que há três tipos de estigma: as abominações do corpo ou deformidades físicas; as culpas de caráter individual percebidas como vontade fraca, paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas etc.; e os estigmas tribais de raça, nação e religião, que podem ser transmitidos por linhagem e contaminar por igual todos os membros de uma família (1988, p. 14). O rastafarismo por seu caráter religioso pode ser inscrito na última categoria, e seus membros também por seu comportamento social e origem étnica, em geral, podem também ser incluídos na segunda categoria.

Uma característica sociológica de todas as categorias de estigma acima descritas é que um indivíduo que poderia ter sido facilmente recebido na relação social cotidiana possui um traço que pode se impor à atenção e afastar aqueles que ele encontra, destruindo a possibilidade de atenção para outros atributos seus (ibidem, p. 14). Em outras palavras, a imagem estigmatizadora tende a recobrir toda a identidade social do indivíduo ou grupo estigmatizado, colocando-o em permanente posição subalterna e lhe atribuindo uma identidade deteriorada.

Além disso, conforme se afirmou acima, as identidades são formadas na relação do *self* com o outro e, assim, o que um indivíduo é ou deveria ser, deriva do lugar que os seus iguais ocupam na estrutura social, isto é, um grupo ou agregado de pessoas que estão em uma posição semelhante, originando um alinhamento intragrupal.

Esse alinhamento intragrupal tende a declarar que os indivíduos que compartilham os mesmos sofrimentos pertencem *naturalmente* àquele agrupamento e os demais grupos aos quais os indivíduos também pertencem são implicitamente considerados como não verdadeiros. Se o indivíduo volta-se para seu grupo, é considerado leal e autêntico; se ele se afasta desse grupo é considerado covarde e insensato. Em outras palavras, a natureza de uma pessoa tal como ela mesma e os outros lhe imputam, é gerada pela natureza de suas filiações grupais (Goffman, 1988, p. 123-124).

Para Goffman o alinhamento intragrupal conduz muitas vezes à militância contra a situação discriminatória que seus membros enfrentam na vida cotidiana e terminam gerando as seguintes situações:

Os problemas associados com a militância são bem conhecidos. Quando o objetivo político último é retirar o estigma do atributo diferencial, o indivíduo pode descobrir que os seus esforços podem politizar toda a sua vida, tornando-a ainda mais diferente da vida normal que lhe foi inicialmente negada – mesmo que a próxima geração de companheiros tire um bom proveito desses esforços, obtendo maior aceitação. Mais do que isso, ao chamar a atenção para a situação de seus iguais ele está, de certa forma, consolidando uma imagem pública de sua diferença como uma coisa real e de seus companheiros estigmatizados como constituindo um grupo real. Por outro lado, se ele procura algum de tipo de separação e não de assimilação, pode descobrir que está necessariamente apresentando os seus esforços militantes na linguagem e no estilo de seus inimigos. Além disso, os argumentos que apresenta, a situação que examina, as estratégias que defende são parte de um idioma de expressão e sentimento que pertence a toda a sociedade. Seu desdém por uma sociedade que o rejeita só pode ser entendido em termos da concepção que aquela sociedade tem de orgulho, dignidade e independência. Em resumo, a não ser que exista alguma cultura de natureza diferente na qual ele possa refugiar-se, quanto mais ele, estruturalmente se separa dos normais, mais parecido com eles se tornará nos aspectos culturais (Goffman, 1988, p. 125-126).

De fato, os rastafaris ao rejeitarem a sociedade jamaicana, utilizaram dentre outros discursos, os textos bíblicos carregados de uma linguagem violenta que separava os eleitos e os infieis, ao mesmo tempo em que eles eram considerados inicialmente uma seita herege e de lunáticos pela sociedade envolvente. Do mesmo modo, as estratégias de negociação iniciadas nos anos sessenta também foi fruto da militância radical dos primeiros membros do rastafarismo.

Corpus Documental e Metodologia

O *corpus* documental desta tese compreende um conjunto variado de dados em termos de representatividade quantitativa e qualitativa. Para tanto foram utilizadas fontes orais, iconográficas, e escritas. Essas últimas se constituem de fontes estatísticas, jurídicas, literárias, religiosas etc. Tal variedade resulta da concepção de que “é o *corpus* que de fato define o objeto de pesquisa, pois ele não lhe preexiste. Mais precisamente, é o ponto de vista que constrói um corpus, que não é um conjunto pronto para ser transcrito” (Charaudeau e Maingueneu, 2004, p. 138).

O acesso a esse corpus se tornou possível pelo uso da internet e por uma viagem durante o mês de maio de 2005 à Jamaica. A utilização da internet permitiu o acesso a arquivos *on line*, de importantes centros documentais como a Congress Libary de Washington, D.C. e de ONG's como a J-FLAG, a UNIA etc. Por outro lado, a estadia na Jamaica, na qual a maior parte do tempo foi passado em Kingston, permitiu o necessário conhecimento mais sistemático, ainda que superficial daquela sociedade e sua cultura, tal como assinalou a poetisa, cantora e pintora canadense Joni Mitchell:

People will tell you where they've gone
They'll tell you where to go
But 'till you get there yourself you never really know
Where some have found their paradise
Others just come to harm

Amelia, it was just a false alarm”¹⁹.

A documentação recolhida em Kingston basicamente se encontra no Statistical Institute of Jamaica (S.I.J.); na National Library of Jamaica; e na University of the West Indies, Mona Campus, Main Library, West Indies Collection. A última coleção citada pertencente à universidade, onde a maior parte desta pesquisa documental foi realizada, constitui um rico acervo de livros, documentos administrativos, teses e dissertações, panfletos, etc. sobre a Jamaica e as Índias Ocidentais. À época da pesquisa parte desse acervo se encontrava sob restauração por causa dos danos materiais causados pelo furacão Ivan que atravessou a ilha em outubro de 2004.

O tempo previsto para a estadia na Jamaica era de dois meses como pesquisador visitante do Departamento de Geografia da UWI-Mona, sob orientação da Dr^a Susan Pamela Mains. Os planos de trabalho incluíam o recolhimento de fontes escritas no primeiro mês e pesquisa participante em um camp rastafari localizado no interior da Universidade e visita a um serviço religioso rasta, acompanhado por um dos membros do camp rasta, chamado Ira, o qual é nativo da ilha de St. Kitts. Entretanto, como os funcionários do Consulado Britânico do Rio de Janeiro, forneceram a informação de que não era necessário visto para permanência de dois meses na Jamaica, isso criou um impasse, fazendo com que a estadia tivesse que ser reduzida para apenas um mês.

Assim, as informações orais foram anotadas no diário de campo do pesquisador e não constituem, portanto, a fala fidedigna dos entrevistados, mas o discurso filtrado pela percepção do pesquisador. Por diversas vezes, foram feitos arranjos para as entrevistas entre os membros do camp rasta da UWI, bem como com um professor rasta da educação básica, porém esses esforços foram todos em vão, por causa da incompatibilidade de horários entre ambas as partes.

O tratamento desse corpus se insere na Análise de Discurso de tradição francesa, se baseando, sobretudo, nos estudos sobre os discursos de Michel Foucault. A concepção de

¹⁹ Tradução: As pessoas te contarão onde elas foram/Elas te dirão aonde ir/Mas até que você chegue até lá, você nunca realmente conhecerá/Onde alguns encontraram seu paraíso/Outros só aparecem para perturbar/Amélia, era

discursos de Foucault (1971) os considera uma dispersão, na qual seus elementos não estão ligados por nenhum princípio de unidade. As regularidades capazes de reger sua formação devem ser estabelecidas pela análise do discurso como um sistema de relações entre objetos, tipos enunciativos, conceitos e estratégias. Além disso, os discursos são considerados como práticas formadoras de saberes que se articulam às práticas sociais não-discursivas.

Para Foucault a relação que se estabelece entre o sujeito e o discurso elimina a noção ideal de um sujeito fundador: “Descrever uma formulação como enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele diz (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser sujeito” (1971, p. 119-120). Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (Foucault, 1996, p. 26-28; Chartier, 1988, p. 17).

Disso resulta que o enunciado, como a unidade lingüística básica, encontra-se integrado a um conjunto de enunciados que supõe uma ação ou estratégia de luta e de poder: “Todo enunciado se encontra assim especificado: não existe enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas, sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, apoiando-se neles e se distinguindo deles: ele se integra sempre em jogo enunciativo” (Foucault, 1971, p. 124). Os discursos como representações sociais são, portanto, determinados pelos interesses de grupo que os forjam (Chartier, 1988, p. 17, Pêcheux, 1988, p. 144)²⁰.

Para se estabelecer o sentido do discurso e a posição do sujeito em relação a esse discurso deve-se também proceder a um estudo do contexto em relação ao enunciado. Nesse sentido, os ingredientes do contexto intervêm nessa comunicação na forma de saberes e representações, isto é, o contexto identifica-se ao conjunto das representações que os interlocutores têm do contexto, representações que podem ou não ser participantes do processo comunicativo. (Charaudeau e Maingueneau, 2004, p. 127-128). Além disso, a relação

apenas um alarme falso.

²⁰ Cf. também Michel Pêcheux e Catherine Fuchs “A propósito da Análise Automática do Discurso: Atualização e Perspectivas” in: Françoise Gadet e Tony Hak (orgs). *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. (trad. Bethânia S. Mariani et at.) Campinas: Unicamp, 1990, p. 163-252; e Helena H. Nagamine Brandão, *Introdução à Análise do Discurso*. 4ª ed. Campinas: Unicamp, 1995.

entre contexto e discurso é dialética: o discurso é tanto uma atividade condicionada pelo contexto quanto transformadora desse mesmo contexto.

O contexto desempenha um papel fundamental no funcionamento dos enunciados, tanto no que diz respeito às condições de produção quanto no que concerne às condições de interpretação hermenêutica. Para isso, é necessário que o corpus não seja fechado, porém aberto em relação ao contexto e ao interdiscurso, o qual constitui o conjunto de unidades discursivas que pertencem a discursos anteriores do mesmo gênero, a discursos contemporâneos de outros gêneros etc. com os quais um determinado discurso mantém relação implícita ou explícita.

A maioria das fontes documentais escritas ou orais utilizadas neste trabalho estão registradas em outros idiomas: inglês, francês e espanhol. A tradução desse corpus foi realizada pelo autor da presente tese, exceto quando for indicado. Além disso, a inclusão dessas fontes para corroborar a argumentação seguiu o seguinte esquema para melhorar o fluxo da leitura: as citações bibliográficas de pesquisadores, as notícias de jornais, as fontes orais etc. aparecerão traduzidas para o português no corpo do texto com o texto original correspondente transcrito em nota de rodapé.

Por outro lado, os discursos literários e poéticos das canções populares serão transcritos no idioma original no corpo do texto com a tradução correspondente em nota de rodapé. Essa opção se justifica porque a tradução livre elimina ou altera o ritmo, a rima, enfim, o aspecto estético da obra citada.

No discurso interpretativo desta tese evitou-se o uso da palavra “negro” para se referir às populações de ascendência ou descendência africana, preferindo-se o uso das locuções adjetivas “afro-descendentes”, “afro-jamaicanos”, “afro-americanos” etc. Tal expediente inclui esse discurso no rol da tendência norte-americana do “politicamente correto”²¹. Desse modo, o termo “negro” como adjetivo ou substantivo foi utilizado para designar etnicamente indivíduos ou grupos, quando se tratar de uma citação bibliográfica ou documental. Esse

²¹ Para maiores informações sobre a tendência do discurso “Politicamente Correto”, cf. a discussão de Claudine Harouche e Ana Montoia, “‘Political Correctness’, ou de como Garantir o Respeito e Alcançar a Felicidade”. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 15, nº 30, 1995, p. 23-44.

discurso “politicamente correto” tem em vista que alguns grupos militantes de afirmação étnica não aprovam o termo “negro” para identificá-los, embora se reconheça que não se pode agradar a todos.

Quanto às fontes iconográficas, elas foram tratadas em seus níveis diferentes de significações. Um primeiro nível, superficial a respeito das formas e de seus componentes que revelam sentidos factuais ou expressivos definidos como “sentido primário ou natural,” cujos conceitos demonstrativos apenas descrevem as propriedades sensíveis da obra ou a experiência emocional que essas propriedades suscitam no espectador (Panofsky apud Bourdieu, 2004, p.339).

O segundo nível ou camada secundária dos sentidos constitui uma verdadeira interpretação da obra a partir de conceitos propriamente caracterizantes. De um lado, os temas ou conceitos que se manifestam em imagens, cuja decifração compete à iconografia, e de outro lado, “o sentido ou conteúdo intrínseco” que só se pode apreender numa interpretação iconológica, se as significações iconográficas forem tratadas como “símbolos culturais”, como expressões da cultura de uma nação, de uma época ou de uma classe (ibidem, p. 340). Em outras palavras,

Considerando a imagem como uma mensagem visual compreendida entre expressão e comunicação, a conduta analítica deve, de fato, levar em conta a função dessa mensagem, seu horizonte de expectativa e seus diversos tipos de contexto. Desse modo, terá definido o contexto no qual irá relativizar suas ferramentas intrínsecas e irá se apegar a distingui-las entre si. Como a imagem, a análise assumirá seu lugar entre expressão e comunicação (Joly, 1996, p. 68).

As dificuldades no tratamento desse corpus variado se encontravam, principalmente, na dificuldade da tradução para o português. O tradutor ao tentar exprimir o discurso tem que levar em conta o contexto original e tentar adaptá-lo à sua própria cultura, ao seu próprio idioma, incorrendo no velho adágio italiano “traduttore, traditore” (tradutor, traidor). Contudo, buscou-se a maior fidelidade possível ao significado original, explicando-se os jogos de palavras e sentidos quando necessário. Além disso, a análise de imagens, conforme

se afirmou acima não pode se restringir quanto aos aspectos formais de sua composição, mas deve-se considerar também o contexto e os significados simbólicos que esses elementos expressam e sua interdiscursividade com outros tipos de fontes.

A estrutura da tese se encontra dividida em seis capítulos. Os dois primeiros capítulos não tratam diretamente do objeto desta tese. Apesar de serem longos, eles servem como uma contextualização histórica que tenta apresentar o meio social e histórico no qual surgiu o movimento rastafari. Além disso, será feita menção a eles nos capítulos posteriores ao se relacionar a sociedade envolvente jamaicana com o movimento rastafari na suas lutas políticas, nos seus mitos, crenças, rituais e na sua vida cotidiana.

O primeiro capítulo intitulado “El Paraíso Feo: as características gerais da Jamaica” apresenta uma descrição densa da sociedade e cultura jamaicana. Neste capítulo quase não se fará menção alguma ao objeto de pesquisa, pois se trata de apresentar o contexto cultural ou o “cenário” de onde surgiu o movimento rastafari. As características estudadas neste capítulo serão relacionadas a todos os capítulos posteriores. A antítese do título não se refere a uma ironia, mas a uma apreensão ou representação de um imigrante temporário na Jamaica, isto é, trata-se de um lugar em que a Natureza privilegiada se apresenta como um paraíso tropical, mas que a sociedade estratificada em diferenças de classe e de etnia, em profundas injustiças sociais torna esse lugar feio.

O segundo capítulo, intitulado “Profetas de um Novo Tempo: os movimentos de contestação racial, social e religiosa na Jamaica, 1831-1930”, apresenta os movimentos de contestação dos afro-jamaicanos preexistentes ao movimento rastafari. Os movimentos analisados são respectivamente: a Revolta Batista de 1831; a Revolta de Morant Bay 1865 e o movimento Batista; a ideologia do Etiopianismo; o movimento Bedwardita e o Garveyismo. Esse último será estudado com mais detalhe não somente pela maior quantidade de fontes e estudos sobre ele, mas também por sua influência sobre o movimento rastafari.

Sob o título “A Parúsia Negra: uma genealogia do Rastafarismo, 1930-1971”, o terceiro capítulo discorre sobre o surgimento do movimento rastafari até o início da sua acomodação ambivalente na sociedade jamaicana. A ênfase deste capítulo recai sobre o aspecto político-social de contestação do movimento, sua gênese e desenvolvimento até o

final da década de 1960. Também será abordada a figura chave do imperador Hailé Selassié I da Etiópia considerado como o Messias que retornou em uma Parusia Negra para redimir aqueles que se tornarem seus seguidores fiéis, bem como a luta dos rastafaris jamaicanos para a repatriação africana e as tensões entre esses grupos e a sociedade envolvente.

O quarto capítulo, “Nos Jardins da Babilônia: as estratégias de negociação do Rastafarismo na Jamaica, 1972-1981”, também enfoca o aspecto sócio-político do movimento rastafari nos anos 1970. Nessa década o movimento se tornou internacional devido à imigração e, principalmente por causa do sucesso mundial do reggae, em especial do grupo Bob Marley & The Wailers. O reconhecimento internacional do reggae fez com que os músicos rastas fossem tratados como heróis na ilha pelas camadas baixas da população. Os partidos políticos passaram a tentar cooptar esses músicos para manipular o virtual eleitorado rastafari para suas fileiras, refletindo as estratégias de negociação iniciadas na década anterior.

O título “Sob um Novo Pacto: Crenças, Rituais e Símbolos entre os Rastafaris Jamaicanos, 1930-1981” do quinto capítulo se justifica pela análise do movimento rastafari como um fenômeno religioso. Nesse capítulo serão abordados as crenças, os rituais e os símbolos quanto aos seus significados e suas matrizes genealógicas híbridas em contraposição ao caráter contestador do referido movimento.

O sexto e último capítulo, “O Novo Sião: A Vida Cotidiana entre os Rastafaris Jamaicanos, 1930-1981” aborda a vida cotidiana dos rastafaris em seus aspectos profanos, porém intimamente relacionados com os aspectos sagrados de sua doutrina. Nesse capítulo serão estudadas as transformações introduzidas pelos rastafaris na linguagem cotidiana a partir de um socioleto introduzido por eles, as relações familiares, de gênero, a sexualidade, o vestuário, a culinária etc.

Ao se enfatizar as estratégias de negociação e o hibridismo cultural que caracterizam o movimento rastafari na Jamaica, buscou-se nesta tese não refutar ou desconsiderar as valiosas contribuições das pesquisas anteriores que ainda são imprescindíveis para o estudo desse objeto, mas sim, contribuir com uma outra perspectiva para o debate acadêmico.

Capítulo I

“El Paraíso Feo”: as características gerais da Jamaica

Mapa 2
O Caribe



A Jamaica é a terceira maior de uma cadeia de quatro ilhas chamadas de Grandes Antilhas que, por sua vez, limitam ao norte o Mar do Caribe, conforme se pode observar no mapa acima. A localização da ilha se situa entre $18^{\circ}15'$ N. e $77^{\circ}33'$ W. Em sua extensão de leste a oeste, ela mede 235 km (146 milhas), enquanto que sua largura varia de 35 a 82 km (22 a 51 milhas) e sua área total abrange 11,244 km² (4,411 sq. miles). Primariamente uma ilha de origem vulcânica, ela apresenta uma cadeia montanhosa cujo pico culminante em Blue

Mountain atinge 2.225 m de altura. Ao seu redor existem praias de areia branca e mares de águas claras.

O clima no inverno apresenta a temperatura média de 60° F (16° C); no verão em torno de 90° F (31° C). As temperaturas na região montanhosa são mais frias de 5 a 10 graus durante todo o ano. Tipicamente uma ilha tropical, a Jamaica possui meses chuvosos em Maio, Junho, Setembro e Outubro. Furacões formados no Oceano Atlântico e movendo-se dentro do Caribe ou do Golfo do México ou permanecendo no seu curso no Atlântico ameaçam a Jamaica nas três direções. Somente um pequeno número atinge a ilha (o “olho” do furacão), mas as chuvas e os ventos de um furacão próximo podem causar muitos estragos e prejudicar a economia nacional. Quinze furacões atingiram diretamente a Jamaica no último século (Mordecai e Mordecai, 2001, p. 3).

Os índices pluviométricos atingem 5.080 mm nas montanhas do nordeste e 813 mm nas vizinhanças de Kingston. As terras aráveis representam 14% do território, com 6% da área destinada ao plantio permanente. Por sua vez, 24% das terras destinam-se ao pastoreio, enquanto 17% são cobertas por florestas e bosques. Suas principais plantas nativas são: o cedro, o mahogany, o palmito, o coqueiro e a pimenta (allspice). Durante o ano, as espécies tropicais e subtropicais como a poinciana vermelho vivo, o poui amarelo e a *Blue lignum vitae* (que é a flor símbolo da nação) produzem um espetáculo de cores nas florestas. A manga, a fruta-pão, a banana e a plantain²² foram introduzidas na ilha durante a colonização. A fauna natural é composta principalmente de pássaros como papagaios, cucos e beija-flores (alguns são chamados de *Doctor Bird* pelos jamaicanos e são considerados como a ave nacional). Sapos, crocodilos e lagartos são encontrados por toda a ilha. Tartarugas, arraias e peixes são encontrados nas águas claras do oceano perto da praia. Não existem grandes quadrúpedes e cobras venenosas na Jamaica.

A hidrografia da ilha possui aproximadamente cento e vinte rios, cujas nascentes encontram-se nas regiões montanhosas que cortam a ilha de leste a oeste. Por conseguinte, os rios correm para o norte ou para o sul. Devido ao relevo acidentado, formando muitas quedas

²² Uma fruta parecida com uma grande banana, mas menos doce e que é cozida e comida como uma verdura.

d'água, a maioria dos rios jamaicanos não é navegável, exceto o Black River que é o maior rio jamaicano, com 73 km de extensão, sendo 28 km navegáveis.

As principais questões sobre o meio ambiente giram em torno do desmatamento, da poluição das águas costeiras por dejetos industriais, esgoto e derramamento de óleo; dos danos aos recifes de corais e da poluição atmosférica em Kingston, resultante das emissões dos veículos automotores.

Os primeiros registros de ocupação da ilha remontam aos séculos VII e VIII d.C., quando tribos Arawak (comedores de carne) ou Taino (como eles se autodenominavam) ocuparam a ilha vindos da Guiana, na América do Sul. Eles eram agricultores de baixa estatura que cultivavam mandioca ou cassava (como ela é conhecida na Jamaica), milho e batata doce. Os Taino também pescavam e caçavam. O nome “Jamaica” deriva da palavra Xamaica, no idioma Arawak, que provavelmente significa “terra de muitas fontes”.

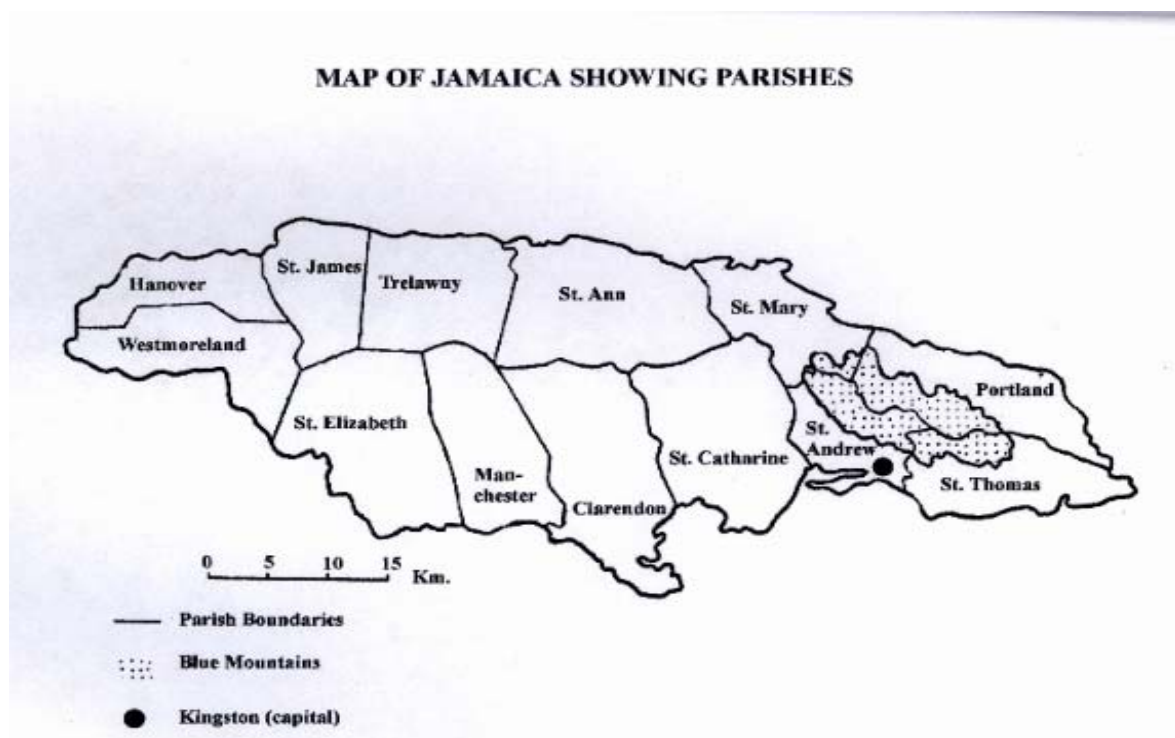
A chegada dos europeus se deu na segunda viagem de Cristóvão Colombo, em 4 de maio de 1494, na Baía de Saint Ann. A primeira reação dos Taino aos europeus era de hostilidade. Contudo, em 1510, os espanhóis fundaram a cidade de Nueva Sevilla, no norte da ilha. A partir de então, a Jamaica servia para suprir as necessidades de Cuba e Hispaniola (atuais República Dominicana e Haiti) ou para regiões mais importantes das Américas Central e do Sul. As doenças trazidas pelos espanhóis, o tratamento cruel e a exploração desenfreada dizimaram, em pouco tempo, os Arawak.

Quando os ingleses chegaram, em 1655, os Arawak já estavam praticamente extintos e trabalhadores africanos trabalhavam na ilha como escravos. A dominação colonial britânica durou até 1962. Os ingleses introduziram a *plantation* açucareira baseada no trabalho escravo. Em 1º de agosto de 1838, aboliu-se a escravidão, mas os afro-descendentes livres continuaram sem direitos políticos, muitos deles se tornaram camponeses ou pequenos fazendeiros. A decadência da *plantation* e o desemprego após a emancipação dos ex-escravos, bem como sua marginalização política levaram à eclosão da Revolta de Morant Bay, em 1865, liderada por Paul Bogle (1822-1865). O medo racista obrigou a dissolução da Assembléia e do governo, passando a ilha a ser governada diretamente de Londres (Crown Colony Government – Governo Colonial da Coroa).

O Governo Colonial da Coroa, embora tenha permitido eleições e participação de um Conselho Legislativo, tinha poderes autocráticos e, a elegibilidade e o direito de voto eram ditados por certas qualificações baseadas na renda. A partir dos anos 1930, os modernos partidos políticos surgiram para guiar as massas em seus direitos trabalhistas em busca da independência política. Em novembro de 1944, uma nova Constituição aboliu o Governo Colonial da Coroa e instituiu o sufrágio universal. Apesar das lutas internas, os partidos políticos se empenhavam na independência política da ilha. No curto período de 1958 a 1961, foi criada a British West Indies Federation (Federação das Índias Ocidentais Britânicas), englobando todas as possessões inglesas no Caribe. A dissolução se deu quando a Jamaica emitiu um referendo exigindo sua independência que veio ocorrer um ano depois.

Desde sua independência em 06 de agosto de 1962, a Jamaica constitui um Estado soberano incluído na Comunidade Britânica (Commonwealth). E, devido à sua localização geográfica e ao idioma inglês, ela ainda é considerada pertencente às British West Indies (Índias Ocidentais Britânicas). O governo é exercido por meio da democracia parlamentar, cuja sede encontra-se na capital Kingston. A divisão administrativa é composta por três *counties* (condados): Cornwall County, Middlesex County e Survey County. Os condados se subdividem em quatorze parishes ou paróquias. Cornwall County é formado pelas paróquias de Hanover, Saint Elizabeth, Saint James, Trelaway e Westmoreland; Middlesex County engloba as paróquias de Clarendon, Manchester, Saint Ann e Saint Catherine; e Survey County é subdividido em Kingston, Portland, Saint Andrew e Saint Thomas.

Mapa 3
Atual Divisão Político-Administrativa da Jamaica



O sistema legal jamaicano se baseia nas leis comuns britânicas. Os laços coloniais, portanto, não foram totalmente rompidos, uma vez que a rainha da Inglaterra, Elizabeth II (1926-), é o chefe do Estado, sendo representada por um Governador Geral. Atualmente, este cargo é exercido por Sir Howard Felix Cook desde 1º de agosto de 1991.

O poder executivo é composto, além do Governador Geral, por um Primeiro Ministro, um Primeiro Ministro-Deputado, e um gabinete de ministros. Não há eleições diretas para o poder executivo, uma vez que a monarquia é hereditária. O Governador Geral é nomeado pelo monarca com a recomendação do Primeiro Ministro, enquanto esse último e o Primeiro Ministro-Deputado são apontados pelo Governador Geral, a partir dos membros do partido majoritário do poder legislativo. Atualmente, o cargo de Primeiro Ministro é exercido por Percival James Patterson (desde 30 de março de 1992) e o de Primeiro Ministro-Deputado é ocupado por Seymour Mullings (desde 1993).

O poder judiciário compreende uma Suprema Corte cujos juízes são nomeados pelo Governador Geral, com base no conselho do Primeiro ministro.

O poder legislativo, representado por um Parlamento bicameral, é composto pelo Senado e pela Casa dos Representativos. O Senado é composto por 21 membros, sendo treze assentos ocupados pelo partido da situação ou de maioria e oito ocupados pela oposição, nomeados pelo Governador Geral a partir das recomendações do Primeiro Ministro e do líder da oposição. A Casa dos Representativos é composta por sessenta deputados, eleitos por voto popular para um mandato de cinco anos.

A sua política interna é dominada desde a década de 1930 por dois partidos principais: o Partido Trabalhista Jamaicano (JLP ou Jamaican Labour Party) fundado por Alexander Bustamante e o Partido Nacional Popular (PNP ou People's National Party) fundado por Norman Washington Manley. Até os anos cinquenta, quase não havia grandes diferenças entre esses partidos a não ser que o PNP tinha uma tradição de esquerdismo e as facções mais inclinadas à direita estavam no JLP. Entre os líderes de ambos os partidos havia representantes de procedência social semelhante; os dois grupos procuravam compromissos similares em relação às diversas classes sociais, isto é, tinham suas bases associadas a sindicatos para controlar as massas. Na realidade, as diferenças eram mais de grau que de qualidade; por exemplo, no montante de impostos que deviam pagar as companhias que extraíam bauxita ou se a educação devia ser acessível a todo o povo (Figuerola, 1987, p. 46)²³.

Os processos eleitorais na Jamaica estão longe de serem pacíficos, pistoleiros armados ligados a ambos os partidos JLP e PNP se enfrentam mutuamente, beirando a guerra civil. Para garantir a tranqüilidade do sufrágio, as últimas eleições tiveram o acompanhamento de uma comissão internacional liderada pelo ex-presidente, dos EUA Jimmy Carter (1924-), Prêmio Nobel da Paz em 2002 e presidente do Carter Center, uma ONG voltada para os direitos humanos e que acompanha eleições em países em que o processo eleitoral democrático é ameaçado.

A economia jamaicana esteve, desde o início de sua colonização, baseada na exportação de produtos primários como a banana e a cana-de-açúcar. Após a década de 1950,

²³ Cf. também Jefferson Owen, "Some Aspects of the Post-War Economic Development in Jamaica". In: Norman Girven e Jefferson Owen (eds.). *Readings in the Political Economy of the Caribbean*. Kingston: New World Group, 1971, p. 109-120.

com a descoberta das jazidas de bauxita, a mineração se tornou o principal setor da economia sendo explorado por empresas norte-americanas e canadenses. O turismo também teve seu incremento no mesmo período. Nas últimas décadas o setor de serviços conheceu um enorme crescimento. No interior do país ainda existem pequenas fazendas voltadas para a produção de alimentos, algumas delas pertencentes a uma pequena elite de camponeses afro-descendentes. Os dados seguintes sobre a economia jamaicana foram coletados no Statistical Institute of Jamaica (SIJ).

Comparada às economias da maioria das ilhas caribenhas, a economia jamaicana é bastante desenvolvida. Todavia, ela é bastante dependente da importação de bens de consumo e matérias-primas, apresentando uma balança comercial negativa. Em 2004, as exportações atingiram a marca de US\$ 1,679 bilhões e as importações, US\$ 3,624 bilhões. Naquele ano, o PIB jamaicano atingiu US\$ 11, 13 bilhões, sendo que a taxa de crescimento foi de 1,9% e o PIB per capita US\$ 4,100. A agricultura contribuiu com 6,1% do PIB, a indústria com 37,2% e o setor de serviços com 61,3%. A dívida externa, por sua vez, chegou à marca de US\$ 5,9604 bilhões, enquanto a inflação anual atingiu 12,4% a.a. A taxa de desemprego correspondeu a 16%. A partir desses números, pode-se concluir que o desempenho econômico foi, no ano de 2004, medíocre.

Nos anos 1960, a Jamaica era a maior produtora mundial de bauxita com 7% da reserva mundial. Atualmente, ela se encontra em terceiro lugar, atrás da Austrália e do Brasil. A extração da bauxita representa 25% da receita governamental.

Ao seu turno, a agricultura emprega 21% da força de trabalho. Cerca de 160 mil pequenos fazendeiros cultivam 95 acres, a maioria com 1,5 acres, enquanto 55% das terras férteis pertencem a apenas 5% da população, resultando na alta concentração fundiária. Um terço das terras agricultáveis (203 milhas quadradas) é ocupado pela lavoura de cana que é a maior empregadora da mão-de-obra no campo. Contudo, verifica-se uma queda na produção açucareira de 501 toneladas em 1965 para 216 toneladas em 2000. Do mesmo modo, a banana apresenta quedas vertiginosas. De maior produtor de banana, no final do século XIX, a Jamaica produziu 28 mil toneladas em 1965 e apenas 4.250 toneladas em 2000. Outros produtos agrícolas importantes são: a pimenta, o café, o cacau e as flores ornamentais.

A indústria manufatureira emprega 19% da força de trabalho e representa 35,2% do PIB. As principais indústrias são do setor têxtil e bens de consumo. O setor de serviços emprega 41% da mão-de-obra, enquanto o turismo é responsável por 45% da entrada de capital e emprega diretamente 75 mil pessoas e mais 225 mil indiretamente, isto é, um quarto de todos os empregos. Em 2000, a Jamaica recebeu 1,8 milhões de visitantes e obteve a renda de US\$ 1,3 bilhão com o turismo.

O baixo desempenho da economia jamaicana nos últimos anos também pode ser evidenciado na queda da taxa cambial em relação ao dólar norte-americano. De J\$ 42.986 em 2000 ela passou para J\$ 61.197 em 2004, disso resulta um alto custo de vida. Não obstante, um terço da população vive abaixo da linha de pobreza proposta pela ONU. As resultantes dessa situação são os diversos problemas e tensões sociais como a pobreza, a violência urbana e a marginalização da maioria da população jamaicana.

A população jamaicana apresentou uma estimativa de 2.731.823 habitantes em julho de 2005. A densidade demográfica é de 252 habitantes/km². A taxa de crescimento vem apresentando quedas desde 1995, sendo que a estimativa para o ano de 2005 é de 0,71%. Por sua vez, a taxa de natalidade é de 16,56/1000 habitantes, enquanto a taxa de mortalidade apresenta 5,37/1000 habitantes. A taxa de migração varia em torno de -4,07 migrantes/1000 habitantes. A expectativa de vida é de 76,29 anos. A taxa de mortalidade infantil é de 12,36/1000 nascimentos (Statistical Institute of Jamaica, 2005).

O povo da Jamaica emergiu de um processo histórico no qual pessoas de todos os continentes foram trazidas em uma hierarquia social bem definida. A maioria é de descendência africana, mas existem também comunidades indianas, chinesas, árabes e européias.

Tabela 1
Distribuição Étnica da População Jamaicana

Grupo Étnico	% da população total
Negros	90,4
Indianos	1,3
Chineses	0,2
Branços	0,2
Mestiços (mulatos)	7,3
Outras raças	0,1
Não especificadas	0,5
Total	100

Fonte: MORDECAI, Martin & MORDECAI, Pamela. *Culture and Customs of Jamaica*. Westport, CT: Greenwood Press, 2001, p. 4.

A tabela acima demonstra que a maioria da população jamaicana é de descendência africana (90,4%), fazendo que a cultura nacional seja muito influenciada pelas heranças africanas. Embora apenas 0,2% da população sejam de origem europeia, a influência cultural britânica é muito acentuada, seguida pelas tradições indianas trazidas pelas migrações de trabalhadores vindos da Índia na passagem do século XIX para o século XX.

Segundo Benedict Anderson as nações são comunidades políticas imaginadas que “sem considerar a desigualdade e exploração que atualmente prevalece em todas elas, a nação é sempre concebida como um companheirismo profundo e horizontal” (1989, p. 16). O moto “Out of many, one people” (Surgido de muitos, um povo) cunhado no processo de independência política e que ainda hoje sustenta a união das diversas etnias e classes sociais na construção da nação, ilustra bem esse fato e tem, evidentemente, uma função ideológica. Ele aparece inclusive no simbolismo das Armas Nacionais. Na verdade o design das Armas Nacionais da Jamaica remonta ao ano de 1661, elaborado pelo então Arcebispo de Canterbury William Sanderof (Figura 1), adaptado em 1957 (Figura 2) e readaptado em 1962, após a independência (Figura 3).

O desenho original do Arcebispo de Canterbury (Figura 1) apresenta um índio e uma índia Arawak, de pé em cada lado do escudo, cada um carregando um objeto de acordo com o seu sexo, o índio, um arco e a índia, um cesto de frutas. A ironia reside no fato de que nesse período, os Arawak estavam praticamente extintos no trato com os espanhóis durante o século XVI. O escudo, ao seu turno, apresenta uma cruz vermelha ou Cruz de São Jorge, símbolo da

monarquia inglesa com cinco abacaxis dourados sobrepostos nela. Os abacaxis dourados representam a economia jamaicana e constituem um símbolo de hospitalidade. A cimeira é um crocodilo jamaicano montado no elmo real, com um longo manto vermelho. O simbolismo do crocodilo é muito complexo. Nas tradições judaico-cristãs ele é o símbolo do Leviatã²⁴, um monstro aquático de poderes terríveis. Outros simbolismos são: proteção maternal, conexão com a Mãe Terra, proteção contra a manipulação, vingança por meio da paciência, iniciação, compreensão do clima, acesso ao conhecimento antigo, agressão e adaptabilidade. Por fim, a imagem do crocodilo está a representar a natureza selvagem da ilha a ser dominada, conquistada. Na parte inferior das armas existe uma faixa com a inscrição latina “Indus Uterque Serviet Uni” (Ambos os Índios Servirão Um), em uma clara alusão da submissão da ilha aos interesses coloniais da Coroa inglesa.

Figura 1
As Armas Nacionais da Jamaica, 1661-1957.



Nas armas adotadas em 1957 (Figura 2) houve poucas modificações, senão na estilização dos elementos da composição. As mais significativas foram o manto vermelho

²⁴ A descrição do “Leviatã” em Jó 41: 1-34 ajusta-se bem ao crocodilo, e o “mar” do versículo 31 talvez se refira a um rio como o Nilo ou outro corpo de água doce. Deve-se observar, contudo, que os crocodilos do Nilo (*Crocodylus niloticus*), encontram-se ao longo da costa marítima, e, às vezes, vão uma boa distância mar adentro (Testemunhas de Jeová, 1991, p. 693).

trocado por outro dourado; o elmo real tipicamente masculino alterado por outro que poderia ser usado tanto por um rei como por uma rainha, em virtude da ascensão de Elisabeth II ao trono inglês, em 1952.

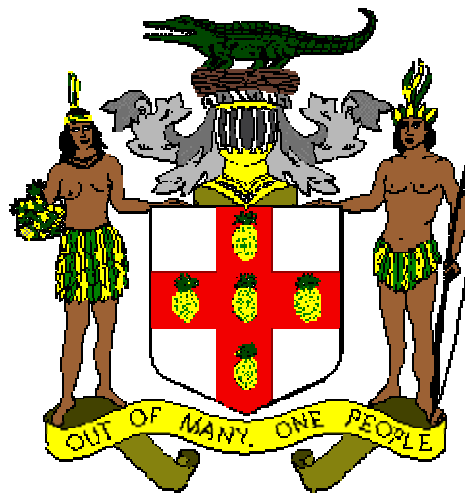
Figura 2
As Armas Nacionais da Jamaica, 1957-1962.



Por fim, nas alterações efetuadas nas Armas Nacionais, por ocasião da independência política da Jamaica, em 1962 (Figura 3), preservou-se quase que completamente o design original, com poucas alterações estilísticas, a não ser nas cores das vestes do casal Arawak, alteradas para o verde e amarelo da nova bandeira jamaicana e a cor do manto que passou a ser cinza. A permanência quase intacta da composição das Armas Nacionais jamaicanas pode ser explicada pelo apego à tradição de uma elite minoritária de anglo-jamaicanos que detém o controle dos principais ramos da economia e, tenta reproduzir os refinados padrões britânicos de comportamento. Além disso, a Jamaica não se desligou por completo de sua antiga metrópole, integrando o Commonwealth ou Comunidade Britânica, e permanecendo o monarca britânico como Chefe de Estado. Contudo, a antiga inscrição latina foi substituída, conforme vimos acima pelo moto inglês “Out of Many, One People” (Surgido de muitos, um povo) com a função ideológica de união das diversas etnias que compõem o povo jamaicano.

Esse moto revela as influências do moto latino adotado pelos EUA no período da sua independência: “E pluribus unum” (De muitos, um).

Figura 3
As Armas Nacionais da Jamaica a partir de 1962.



Da mesma maneira, o hino nacional jamaicano, composto por Robert Lightbourne, Mapletoft Poulle e Rev. Dr. Hugh Sherlock, promove um discurso de pluralidade cultural e étnica, respeito mútuo, justiça, proteção aos mais fracos etc, conforme se pode constatar na sua letra abaixo transcrita:

Eternal Father bless our land
 Guard us with thy might hand
 Keep us free from evil powers,
 Be our light through countless hours.
 To our leaders Great Defender,
 Great true Wisdom from above
 Justice, Truth be ours forever
 Jamaica, land we love
 Jamaica, Jamaica, Jamaica land we love.

Teach us true respect for all.
 Stir repose to duty's call,

Strengthen us the weak to cherish,
 Give us vision lest we perish,
 Knowledge send us Heavenly Father,
 Grant true wisdom from above
 Justice, Truth be ours for ever,
 Jamaica, land we love
 Jamaica, Jamaica, Jamaica, land we love²⁵
 (Hall, 1980, p. 1).

Como comunidades imaginadas, as nações tendem a formar tradições, usos e costumes que conformam uma suposta identidade de seus povos ou o “caráter nacional”. Tais hábitos e costumes foram definidos por Pierre Bordieu por meio da noção de *habitus*. Para Bordieu, o *habitus* constitui “o sistema dos esquemas interiorizados que permitem engendrar todos os pensamentos, as percepções e as ações característicos de uma cultura, e somente esses” (2004, p. 349). Na verdade o *habitus* constitui o *ethos* ou o *modus operandi*, isto é, as práticas sociais numa determinada estrutura. Nobeit Elias ao tratar do caráter nacional afirma que

Trata-se de um problema de *habitus* por excelência. A idéia de que o indivíduo porte em si o *habitus* de um grupo e de que seja esse *habitus* o que ele individualiza em maior ou menor grau pode ser definida com um pouco mais de precisão. Em sociedades menos diferenciadas, como os grupos de caçadores-coletores da Idade da Pedra, talvez o *habitus* social tivesse uma camada única. Nas sociedades mais complexas, tem muitas. Algumas podem, por exemplo, ter as peculiaridades de um inglês de Liverpool ou de europeu alemão da Floresta Negra. É do número de planos interligados de sua sociedade que depende o número de camadas entrelaçadas no *habitus* social de uma pessoa. Entre elas, certa camada costuma ter especial proeminência. Trata-se da camada característica da filiação a determinado grupo social de sobrevivência, como por exemplo, uma tribo ou uma nação. Nos membros das sociedades no estágio desenvolvutivo dos Estados modernos, isso é designado pela expressão “caráter nacional” (1994, p. 150-151).

²⁵ Tradução: Eterno Pai abençoe nossa terra/Guarda-nos com sua mão poderosa/Mantenha-nos livre das forças do mal./Seja nossa luz em incontáveis horas./Aos nossos líderes Grande Defensor./Garanta verdadeira sabedoria vinda do alto/Justiça, verdade sejam nossas para sempre/Jamaica, terra que amamos/Jamaica, Jamaica, Jamaica terra que amamos//Ensina-nos o verdadeiro respeito por todos./Promova resposta ao chamado do dever./Fortaleça-nos para cuidar dos fracos./Dai-nos visão para não perecermos./Conhecimento nos mande Pai Celestial./ Garanta verdadeira sabedoria vinda do alto/Justiça, verdade sejam nossas para sempre/Jamaica, terra que amamos/Jamaica, Jamaica, Jamaica terra que amamos (Hall, 1980, p. 1).

Pelas inúmeras camadas entrelaçadas do habitus social, podemos afirmar que as culturas não são monolíticas. Segundo Homi K. Bhabha, não existe uma cultura ou comunidade monolítica, mas múltiplas identidades formadas na lápide da tradição e que se encontram em constante interação deslocando suas fronteiras e, formando interstícios culturais ou culturas híbridas (2001, p. 24). Entretanto, os indivíduos de uma comunidade bem como os indivíduos de outras comunidades tendem a reconhecer, certas ações, comportamentos e representações que são compartilhados somente por uma parcela expressiva da comunidade, cuja conformação se efetua pelo habitus e é designado como o caráter nacional, que produz o sentido de uma nacionalidade como uma comunidade imaginada.

Por outro lado, essas representações podem se desdobrar em estereótipos e estigmas, tanto internamente, quanto no cenário internacional. As formas ideológicas como são utilizadas essas representações e as práticas e experiências cotidianas dos diversos grupos sociais (classes sociais, etnias, grupos religiosos, minorias etc.) tendem a questionar essa visão monolítica de cultura ou ordem discursiva predominante que acabam se impondo sobre as demais. Nesse sentido, apresentaremos, a seguir, algumas características que são assumidas por alguns segmentos da sociedade jamaicana, assim como lhe são atribuídas pelas alteridades como parte do habitus jamaicano.

Em primeiro lugar, passado colonial da Jamaica, baseado na *plantation* e no escravismo, resultou na formação de uma sociedade estratificada em três principais camadas sociais: uma elite branca, uma classe média composta por “mulatos” (*near or almost whites*) e uma imensa maioria composta de afro-descendentes. Assim, na Jamaica, poder-se-ia dizer que “classe” e “raça” estão intimamente inter-relacionadas (Brown, 1988, p. 1-4).

Desde a época do escravismo, a tonalidade mais clara da pele, promovia uma estratificação dentro da classe dos escravos, para a qual a pele mais clara significava um trabalho mais leve (os escravos domésticos, os trabalhadores especializados e os escravos de eito ou campo). Essa pigmentocracia se tornou internalizada pelas populações negra e mestiça, para quem a negritude era equacionada como baixeza e servilismo. Tal sentimento gerou um complexo de inferioridade entre os afro-descendentes, representado pelo termo *quashee* (que significa, literalmente, anulado ou tolo), o qual designava os indivíduos de pele

mais escura como preguiçosos, sem princípios morais e quase infantis (Albuquerque, 1986, p. 133-138).

A emancipação dos escravos (1838) e a independência política da Jamaica (1962) pouco alteraram a exclusão e marginalização da maioria da população de afro-descendentes que permaneceram sem privilégios econômicos, políticos e sociais. A Revolta de Morant Bay (1865) e os distúrbios de 1938, iniciados pela classe dos trabalhadores em sua maioria afro-descendentes, evidenciaram o caráter de uma luta de conotações raciais, principalmente à medida que as crises econômicas afetavam o modelo agro-exportador do açúcar e da banana e atingiam principalmente aquela classe. Do mesmo modo, a extensão do sistema educacional, primeiramente aos mestiços e, em menor escala aos afro-descendentes possibilitou uma maior consciência de classe e racial.

Não obstante a ação de heróis nacionalistas afro-jamaicanos como Marcus Garvey (1887-1940) e Bob Marley (1945-1981) e de grupos como os Rastafari para desenvolver o orgulho racial entre os afrodescendentes, ainda hoje, verifica-se uma baixa auto-estima entre eles, especialmente aqueles que possuem a pele mais escura. Ao longo do século XX, as lutas cotidianas contribuíram para que um significativo número de afro-descendentes ascendesse a postos mais altos no corpo social e aos cargos do governo. Contudo, as grandes empresas e negócios são controlados pela ínfima parcela da população branca. Algumas mulheres negras tomam esteróides para clarear a pele e tornar-se “mais atraentes” (Nettleford, 2001, p. XXIII). A esse respeito ainda, Nettleford chama a atenção para a discussão sobre o significado da cor negra na bandeira jamaicana (ibidem, p. XIV ss.).

A bandeira jamaicana possui uma cruz em diagonal com quatro triângulos em justaposição. A cruz diagonal é amarela e representa um sexto da bandeira; os triângulos no alto e embaixo são verdes; e os triângulos laterais são negros. O tom exato de verde usado na bandeira é *Emerald T8 17*, Padrão britânico de bandeiras navais. A bandeira segue o padrão naval e a proporção é de 2 X 1. “Dificuldades existem, mas o país é verde e o sol brilha” é o simbolismo da bandeira. O negro representa as dificuldades a serem encaradas e vencidas; o amarelo, a riqueza natural e a beleza da luz solar; e o verde representa a esperança e os recursos agrícolas.

Figura 4
A bandeira jamaicana



Em fevereiro de 1996, o governo jamaicano nomeou um Comitê para pesquisar sobre os símbolos nacionais. Após constatar as reservas da maioria da população sobre o significado atribuído da cor negra como “hardships” (dificuldades) desqualificando os afro-descendentes como pessoas, o referido comitê sugeriu que o significado fosse substituído por “strength and resilience of our people” (força e resistência de nosso povo)²⁶. De acordo com Nadia Julien, a cor preta está associada à “negação da luz, é símbolo do *nulo, do erro, do que não é* e se associa à noite, à ignorância, ao mal, ao que está errado. Indica a *ignorância, nascida do mal e de todas as paixões egoístas e odiosas*” (1993, p. 118) (ênfase original). Por outro lado, Julien cita outro significado que esta cor adquire nos brasões: “significa prudência, sabedoria e constância nas tristezas e adversidades” (ibidem, p. 118). Portanto, o simbolismo proposto pelo comitê está muito próximo ao último significado citado por Julien e também é adotado na bandeira de Trinidad y Tobago.

As datas comemorativas que celebram um passado comum para o povo jamaicano como uma comunidade imaginada, bem como a religiosidade cristã predominante na ilha são as seguintes: o Dia de Ano Novo (New Year’s Day), em 1º de janeiro; a Quarta-feira de Cinzas (Ash Wednesday), em fevereiro ou março; a Semana Santa (Good Friday and Easter Monday), em março ou abril; o Dia do Trabalho (Labour Day), em 23 de maio; o Dia da Emancipação (Emancipation Day), em 1º de agosto; o Dia da Independência (Independence

Day), em 6 de agosto; o Dia dos Heróis Nacionais (National Heroes Day), em 18 de outubro; o Natal (Christmas), em 25 de dezembro; e o Dia de Santo Estevão (Boxing Day ou Confraternization Day), em 26 de dezembro. Esse último feriado é comemorado como o segundo dia de Natal nos países pertencentes ao Commonwealth, no qual são distribuídos presentes e doações aos pobres e necessitados.

O idioma oficial da Jamaica é o inglês, porém existe uma espécie de dialeto denominado *english patois* ou simplesmente *patois*, fortemente influenciado pelas tradições africanas e falado em situações informais, especialmente, pelos afrodescendentes. Entre os lingüistas existe uma polêmica se o patois (ou *patwa*) ou *creole* jamaicano é um dialeto ou idioma derivado do inglês. Segundo Colleen Sullivan, a definição técnica do termo Creole significa uma linguagem que surge do contato entre duas ou mais línguas. A parte mais importante sobre esta definição é que uma nova língua surge onde não havia antes, ainda que ela possua algumas características das línguas originais e também possui algumas características próprias. (s/d, p. 1).

A professora L. Emily Adams rejeita as noções de creole jamaicano e patois. Para ela, creole jamaicano é uma expressão acurada, mas pouco usada, atualmente na Jamaica (1994, p. 5). O termo creole tem inúmeras acepções dependo do contexto sócio histórico em que é empregado (Rabelo, 2004a, p. 204-208)²⁶. Ele pode referir-se tanto à linguagem híbrida quanto a europeus nascidos nas Índias Ocidentais (West Indies), portanto, inapropriado como nome de uma língua falada por afro-jamaicanos. O termo francês “patois”, embora muito usado na Jamaica, não é apropriado porque pode significar em qualquer lugar do mundo, uma versão “quebrada” ou degradada de uma linguagem “correta.” Para Adams, a melhor denominação seria “Inglês Afro-jamaicano” ou “Afrojam,” uma vez que 90-95% do vocabulário é de origem africana, bem como a fonologia e a gramática (1994, p. 5).

Linton Kwesi Johnson, poeta jamaicano radicado no bairro londrino de Brixton, também rejeita a noção de *creole* que é um termo que realmente se refere ao Francês

²⁶ Report on *National Symbol and National Observances*. Kingston: Jamaica Information Service, 1996, p. 13-15.

²⁷ Cf. também Jean Casimir. *La invención del Caribe*. (trad. Isabel Laboy Llorens). San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1997, cap. 2, p. 33-60.

“quebrado” e não às Índias Ocidentais e, por isso prefere a noção de *nation language* proposta por Edward Kamau Brathwaite, o famoso poeta barbadiano. (1997, p. 1)

De acordo com Brathwaite, *nation language* (língua nacional ou linguagem de nação) significa linguagem local, com seu próprio estilo e função social, um símbolo de apropriação sócio-cultural. Contudo, na lingüística, *nation language* se refere aproximadamente ao processo de creolização (Wolkoff, 2003, p. 250). De fato, a vinda de escravos africanos para a Jamaica fez com que eles tivessem que adotar o idioma de seus senhores, porém, não havia termos apropriados para descrever frutos, animais, situações que foram incorporando vocábulos dos idiomas e dialetos africanos.

Enquanto o inglês é utilizado na Jamaica para propósitos oficiais e formais, incluindo a educação; o patois é utilizado em contextos informais, íntimos e cotidianos. O primeiro é valorizado como sendo uma linguagem superior e o segundo desvalorizado como uma linguagem social e culturalmente inferior. Disso resultam grandes dificuldades no ensino escolar, uma vez que muitas crianças afro-descendentes falam patois em casa e na escola têm que aprender um idioma que lhes parece “estrangeiro”. (Sullivan, s/d, p 2). Atualmente, há uma conscientização do valor do patois como uma linguagem a ser valorizada, sobretudo nos meios literários, seja na dub-poetry, nas revistas, ou nos diálogos dos romances e peças teatrais (Rabelo, 2004a, p. 206).

Entretanto, não há um consenso quanto à forma de se escrever os léxicos creole do Caribe inglês. A maioria das línguas creole adota convenções baseadas na grafia do inglês tradicional, mas com alterações. O poema “Sonny’s Letah” (A Carta de Sonny) de Linton Kwesi Johnson apresenta duas diferentes formas de escrever o mesmo poema dub. A versão “A” é a versão que aparece impressa na sua coletânea de poemas *Inglan is a Bitch* (1980), enquanto que a versão “B” aparece na capa de um disco de 12 polegadas:

Versão A:

Mama, Ali jus’ coul’n’ stan-up deh na’ dhu not’n:
 So mi jook one in him eye
 A’ him started to cry:
 An m t’ump one in him mout’ an’ him start to shour mi kick

On pan him shin an him started to spin mi t'ump him pan him
 Chin an' him drop a pan a bin an de'd.
 Mama. More policeman come dung an' beat mi to di grung.
 Dem chage jim fi sus: dem charge mi fi murdah.

Versão B:

Mama, a jus couldn't stan up na no duh notin
 So mi juk one in aim eye an him started to cry mi tump one
 Ina him mouth an started to shout
 An him started to spin mi tump him pon him chin an him drop
 Pon a bin an crash an DEAD
 Mama more police man come down an beat mi to di groun'
 Dem charge Jim fi sus dem charge mi fi murder.²⁸
 (Sebba, 1996, p. 54-55)

Não há uma versão correta ou incorreta do poema acima, mas diferentes versões que suscitam debates que, segundo Colleen Sullivan, estão longe de terminar. Isto porque uma escrita genuinamente creole iria fortalecer a identidade e o orgulho de seus falantes, enquanto que uma escrita baseada no inglês tradicional poderia fortalecer a opinião de que o creole é uma forma espúria e inferior de inglês (ibidem, p. 59).

Ao chegar à Jamaica, o estrangeiro facilmente compreenderá o inglês falado, apesar do acentuado sotaque africanizado. Contudo, dificilmente entenderá o creole jamaicano se não estiver familiarizado com a pronúncia, ritmo e vocábulos diferentes do creole jamaicano em relação ao inglês tradicional. Além disso, os jamaicanos colocam corpo e espírito na linguagem, utilizando expressões faciais, gestos, tom e intensidade, e barulhos não-verbais para produzir humor e significado.

Todavia, os processos de hibridação ou creolização fazem com que os jamaicanos não usem separadamente o inglês ou o creole, mas uma variedade de linguagens entre os dois, conhecida como *creole continuum*. Vejamos um exemplo destas variações na oração que pode ser traduzida por “Os homens não sabem o que eles estão dizendo”:

²⁸ Tradução: Mama, eu não podia ficar ali e não fazer nada. Então eu o golpeei no olho e ele começou a chorar. Eu soquei em sua boca e ele começou a gritar. Chutei sua canela e ele começou a rodar. Esmurrei seu queixo ele caiu sobre um latão e morreu. Mama, mais policiais chegaram e me bateram pra cair no chão. Eles prenderam Jim por suspeita e me prenderam por assassinato.

Quadro 1
Variações do Creole Jamaicano em relação ao Inglês Jamaicano Tradicional

<i>The men don't know what they are saying</i>	Inglês Jamaicano Tradicional
<i>The man them don' know what them sayin'</i>	Varição média, próxima ao inglês.
<i>De man dem doan know wa dem a seh</i>	Varição média, próxima ao creole.
<i>De man dem no know weh dem (d)a seh</i>	Próximo ao verdadeiro creole jamaicano ²⁹

Fonte: Mordecai e Mordecai, 2001, p. 73.

Não se poderia apresentar a Jamaica, sem mencionar um de seus ícones nacionais: a atriz e escritora Lousie Benett ou Miss Lou (1919-). Após Bob Marley, ela é a artista mais querida da Jamaica e se tornou uma lenda viva, por incorporar a imagem da típica mulher jamaicana, especialmente ao usar o traje nacional e folclórico jamaicano (Figura 5). Ela é a poeta mais lida na Jamaica e, como atriz, atua principalmente em Pantomimas, que são muito populares no teatro jamaicano. Sua poesia é basicamente oral, fazendo dela uma precursora dos toasters jamaicanos e rappers em geral, especialmente por usar o dialeto jamaicano: “Uma razão pela qual eu persisti em escrever em dialeto, apesar da oposição, era porque ninguém estava fazendo isso e havia um material tão rico em dialeto, que eu senti que queria colocar no papel algumas das coisas maravilhosas que as pessoas dizem em dialeto. Você jamais poderia dizer ‘olha aqui’ tão vivamente como ‘oiaqui’”³⁰ (Bennett, 1966, p. 9).

²⁹ Fonte: MORDECAI, Martin & MORDECAI, Pamela. *Culture and Customs of Jamaica*. Westport, Ct/London: Greenwood Press, 2001, p. 73.

³⁰ Texto original: One reason I persisted writing in dialect in spite of the opposition was because nobody else was doing so and there was such rich material in dialect that I felt I wanted to put on paper some of the wonderful things that people say in dialect. You could never say “look here” as vividly as “kuyah” (Bennett, 1966, p. 9).

Figura 5
Louise Bennett ou Miss Lou (1919-)



Para se ter uma idéia do trabalho inovador de Miss Lou, transcrevemos abaixo um poema escrito em 1944 no qual ela critica o esnobismo das classes médias e altas jamaicanas que consideram o modo jamaicano de falar como um dialeto inferior:

Mek me get it straight Mass Charlie
 For me no quite undastan,
 Yuh gwine kill all English dialect
 Or jus Jamaica one?

Ef yuh dah-equal up wid English
 Language, den wha meck
 Yuh gwine go feel inferior, wen
 It come to dialect?

Ef yuh sing 'Linstead Market'
 An 'Wata come a me y'eye',
 Yuh wi haffi tap sing 'Auld lang syne'
 An 'Comin thru de rye'

Dah language weh yuh proud o'
 Weh yuh honour and respeck
 Po' Mass Charlie! Yuh noh know sey

Dat it spring from dialect!³¹
(apud Chang e Chen, 1998, p. 66).

Outro aspecto da tradição oral jamaicana que é bastante expresso em “dialeto” é constituído pelos provérbios e ditos populares. Os provérbios são uma parte do repertório de “técnicas verbais” que contribuem para a sobrevivência das tradições orais. Segundo W. J. Ong, eles são frequentemente caracterizados por sua função didática e agonística: “Provérbios e enigmas não são usados simplesmente para armazenar conhecimento, mas para engajar os outros em um combate verbal e intelectual: a expressão de um provérbio ou enigma desafia os ouvintes a vencê-lo com um mais opositivo ou contraditório”³² (1982, p. 12). Segundo Michel Maffesoli, “os provérbios exprimem da melhor forma possível o concreto em nome de sua forte impregnação imaginal, representando a consciência comum no que ela possui de mais cotidiano, em todos os minúsculos detalhes e situações que, em princípio, escapam à apreensão intelectual, e é por isso que eles são fatores de socialidade” (1984, p. 156).

Os provérbios jamaicanos se originam de várias fontes. Alguns são de origem africana; outros são de origem caribenha; existem ainda aqueles que foram adaptados dos provérbios europeus e aqueles que são europeus, porém expressos em creole jamaicano ou “afro-jam”. Os provérbios de origem africana eram usados para disfarçar mensagens entre os escravos que não deveriam ser entendidas pelos senhores. Desse modo, provérbios geralmente fazem troça de um grupo social ou étnico e, por isso, nem sempre são politicamente corretos. Porém, o próprio enunciador pode, muitas vezes, estar caçoando de si próprio ou de seu próprio grupo social ou étnico.

³¹ Tradução: Me faz entendê Mr. Charlie/pois eu num entendi nada./Ocê vai matar todos os dialetos ingleses/ou só o jamaicano?//Se ocê faz igual com liguagem/inglesa, o que faz/você considerar inferior, quando/se trata de dialeto?//Se ocê pode cantar ‘Lineasted Market’/e ‘Wata come a me y’eye’,/ocê tem de cantar “Auld lang syne’/e ‘Comin’ thru de rye’//A liguagem da qual ce se orgulha/que ocê honra e respeita/Pô, mr. Charlie! Ocê não sabe dizer/Que ela vem do dialeto.

³² Texto original: Proverbs and riddles are not used simply to store knowledge but to engage others in verbal and intellectual combat: utterance of one proverb or riddle challenges hearers to top it with a more apposite or contradictory one (Ong, 1982, p. 12).

Quadro 2
Alguns Exemplos de Provérbios Jamaicanos

Provérbio	Tradução	Significado
Ant follow fat, fat drown ant.	Formiga que vai gorda, gorda se afoga a formiga.	O aspecto negativo da ambição.
Bad ting no hab owner.	Coisa ruim não tem dono.	Ninguém assume seus próprios erros.
No put yourself in a barrel when match-box can hol' you.	Não te coloques num barril quando podes caber numa caixa de fósforos.	Exortação à humildade e condenação da presunção.
De Lard gib beard a them who no hab chin fe wear i.	O senhor dá barba a quem não tem queixo para usá-la.	Às vezes oportunidades são dadas a quem não quem não sabe aproveitá-las.
Big blanket mek man sleep late.	Cobertor grande faz o homem dormir tarde.	A luxúria encoraja a ociosidade.
Ebery John Crow tink him pickney white.	Todo John Crow ³³ pensa que seu filho é branco.	Aquilo que se possui é sempre o melhor.
Poor man nebber bex.	Pobre nunca se irrita.	Exortação aos pobres para se acomodarem ao sistema.
Shame no load, but it bruk neck.	A vergonha não é uma carga, mas quebra o pescoço.	Exortação ao comportamento moralmente aceito.

Fonte: African Caribbean Institute of Jamaica/Jamaica Memory Bank (ACIJ/JMB), Institute of Jamaica.

No campo religioso, o cristianismo, em suas variadas denominações, algumas autóctones, é a religião da grande maioria dos jamaicanos. Somente os cultos protestantes constituem 61,3% da população total. Existem, ainda, outras religiões observadas e praticadas por números relativamente menores de pessoas como o islamismo, o judaísmo e o hinduísmo.

³³ John Crow: personagem folclórica que alude ao afro-descendente tolo, estúpido, humilde e subserviente.

Tabela 2
Percentuais dos Principais Cultos Religiosos na Jamaica segundo o Censo de 2001

Nome	%
Church of God	21,2
Batista	8,8
Anglicana	5,5
Adventista do 7º Dia	9,0
Pentecostal	7,6
Metodista	2,7
United Church	2,7
Brethren	1,1
Testemunhas de Jeová	1,6
Moraviana	1,1
Católica	4,0
Outras (incluindo cultos espiritualistas)	34,7
Total	100

Fonte: Statistic Institute of Jamaica, Report on Census of 2001, p. 39.

As crenças populares caribenhas, sobretudo, as de origem africanas, ainda hoje são consideradas fruto da superstição e do obscurantismo. Embora haja continuidades entre os mitos e as crenças africanas e afro-americanas, como no exemplo de Anancy que será estudada adiante, existem transformações ocorridas no Novo Mundo, por meio dos processos de hibridação ou creolização. Mitos, crenças e rituais foram sincretizados nas sociedades coloniais americanas, porém as autoridades metropolitanas e as elites coloniais continuaram a desqualificar as manifestações culturais dos escravos africanos e seus descendentes. O reconhecimento da positividade dessas culturas é fruto de um longo processo de lutas sociais, da expansão do conceito de relativismo cultural, da busca de uma identidade e de um campo teórico próprio por intelectuais e artistas oriundos das camadas populares.

Na Jamaica, principalmente na zona rural, sobrevive um conjunto de crenças xamânicas remanescentes do período colonial. Tais crenças envolvem magia e feitiçaria por meio de encantamentos e a utilização de espíritos ou fantasmas (*duppies*) que podem ajudar ou prejudicar as pessoas. Os feiticeiros ou *obeahmen* (a partir de *obayi* que no dialeto twi significa magia ou bruxaria) são os conjuradores desses espíritos enquanto os *myalmen* (relacionado a *maye*, que no dialeto haussá significa mago) utilizam o conhecimento de ervas e encantamentos para neutralizar a bruxaria dos *obeahmen*. No entanto, as fronteiras identitárias que separam uns e outros não são claramente definidas, um indivíduo pode ser

reconhecido tanto como sendo um *obeah* quanto um *myalman*. Os levantes de escravos eram muitas vezes liderados por *obeah* ou *myalmen* que também utilizavam encantamentos contra seus senhores.

O conhecimento da magia ou bruxaria é designado como “ciência” e confere o poder de inspirar temor, simpatia e respeito. O avô materno de Bob Marley, Omeriah Malcolm era o cidadão mais importante de Nines Miles, não só por ser o mais abastado, mas também por ser um *myalman*. Por outro lado, a prática do *obeah*³⁴ é proibida por lei desde o século XVIII (Pragg, 1999, p. 1) e, portanto, bruxos e feiticeiros costumam ser arredios e pouco simpáticos com estranhos, enquanto que a população local recorre a eles para resolver problemas de saúde, amorosos, espirituais e materiais e pressiona as autoridades para abolirem as leis que proíbem essa prática religiosa. A atual legislação contra a prática do *obeah* se encontra nos capítulos 421 e 422, das Leis da Jamaica, vol. 5, 1938 e prevê pesadas punições aos acusados:

A Lei Obeah

Seção 2. ‘Uma pessoa praticando *obeah*’ significa qualquer pessoa que, para efetuar qualquer propósito fraudulento ou ilegal, ou para ganhar, ou para o propósito de assustar qualquer pessoa, usa, ou finge usar um meio oculto, ou finge possuir qualquer poder ou conhecimento sobrenatural; e ‘instrumento de *obeah*’ significa qualquer coisa usada, ou intencionada a ser usada por uma pessoa que finge que esta coisa possua qualquer poder oculto ou sobrenatural.

Seção 3. Toda pessoa praticando *obeah* será passível de prisão, com ou sem trabalhos forçados, por um período não superior a doze meses, e acrescentado a isto, ou no lugar disso, a chicotadas...

Seção 4. Esta seção provê punição para qualquer um que consulte para propósitos fraudulentos ou ilegais, qualquer pessoa praticando *obeah* ou qualquer pessoa reputada em ser um *obeah-man*, ou qualquer pessoa que acusada de qualquer ofensa de qualquer lei relativa ao *Obeah*, ou qualquer pessoa fingindo possuir poder sobrenatural. A pena pela violação desta seção é prisão de até seis meses, com ou sem trabalhos forçados.

Seção 5. Qualquer um, com o propósito de afetar qualquer objeto, ou provocar qualquer evento, pelo uso de meios ocultos, ou qualquer poder ou conhecimento sobrenatural, consulte qualquer pessoa praticando *obeah*, ou qualquer pessoa reputada em ser um *obeah-man*, ou qualquer pessoa que acusada de qualquer ofensa de qualquer lei relativa ao *Obeah*, ou qualquer

³⁴ A pronúncia correta tanto pode ser obi quanto obéah, embora essa última seja mais utilizada. As práticas *obeah* geralmente são confundidas com o jogo divinatório obi dos iorubas, o qual consiste em adivinhar o futuro do consulente a partir da quebra da noz de cola sob a direção de um babalorixá. Para maiores informações sobre esse jogo praticado no Brasil, cf. Jorge Morais, *Obi: oráculos e oferendas*. Recife: Djumbay, 1993.

pessoa fingindo possuir poder sobrenatural e concorde recompensar a pessoa então consultada por tal consulta, será passível de multa não excedendo a 50 libras, ou a prisão, com ou sem trabalho forçado, por um período não superior a doze meses.

Seção 6. Sempre que aparecer sob juramento que há razoável causa para suspeitar que alguma pessoa possua algum instrumento de obeah, será legal para qualquer Juiz de paz, por mandado, autorizar qualquer oficial de polícia, policial, ou policial de distrito para entrar e procurar em qualquer lugar, durante o dia ou à noite, e se algum instrumento de obeah for encontrado em algum lugar procurado, para confiscar e trazê-lo perante a ele para ser guardado, com o propósito de produzir provas em qualquer processo diante de alguma Corte de Justiça na qual isto pode ser requerido.

Seção 7. Sempre que em tal procura como acima dito, qualquer instrumento de obeah for encontrado, a pessoa sob cuja posse ele for encontrado, será julgada, a menos e até que o contrário seja provado, estar a pessoa praticando obeah dentro do significado desta lei, ao tempo que o instrumento de obeah fora encontrado [..]

Seção 9. Deverá ser legal para qualquer oficial de polícia, polícia, ou policial de distrito para prender sem mandado qualquer pessoa praticando obeah.

Seção 10. Se alguma pessoa compuser, imprimir, vender, ou distribuir qualquer panfleto, ou imprimir assunto calculado para promover a superstição do obeah será culpada de ofensa contra esta Lei, e será passível de penalidade não excedendo a 20 libras, ou na inadimplência, à prisão, com ou sem trabalho forçado, por um termo não excedendo seis meses.³⁵ (apud. Barrett, 1986, p. 76-77).

³⁵Texto Original: The Obeah Law/Section 2. “A person practicing obeah” means any person who, to effect any fraudulent or unlawful purpose, or for gain, or for the purpose of frightening any person, uses, or pretends to use an occult means, or pretends to possess any supernatural power or knowledge; and “instrument of obeah” means anything used, or intended to be used by a person and pretended by such person to be possessed of any occult or supernatural power./Section 3. Every person practicing obeah shall be liable to imprisonment, with or without hard labour, for a period not exceeding twelve months and in addition thereto, or in lieu thereof, to whipping.../Section 4. This section provides punishment for anyone who consults for fraudulent or unlawful purpose any person practicing obeah or any person reputed to be an obeah-man, or any person who has been convicted of any offence under any law relating to obeah, or any person pretending to possess supernatural power. The penalty for violation of this section is imprisonment not exceeding six months, with or without hard labour./Section 5. Whoever, for the purpose of effecting any object, or bringing about any event, by the use of occult means, or any supernatural power or knowledge, consults any person practicing obeah, or any person reputed to be an obeah-man, or any person who has been convicted of any offence under any law relating to obeah, or any person pretending to possess supernatural power and agrees to reward the person so consulted for such consultation, shall be liable to a fine not exceeding fifty pounds, or to imprisonment, with or without hard labour, for a period not exceeding twelve months./Section 6. Whenever it is made to appear upon oath that there is responsible cause to suspect that any person is in possession of any instrument of obeah, it shall be lawful for any Justice of the Peace by warrant any officer of constabulary, constable, or district constable to enter and search any place, either in the day or in the night, and if any instrument of obeah is found in any place so searched, to seize and bring it before him to be secured, for the purpose of being produced in evidence in any proceeding before any Court of Justice in which it may be required./Section 7. Whenever upon any such search as aforesaid, any instrument of obeah is found, the person in whose possession it is formed shall be deemed, unless and until the contrary is proved, to be a person practicing obeah within the meaning of this law, at the time at which the instrument of obeah was so found [...]/Section 9. It shall be lawful for any officer of constabulary, constable, or district constable to arrest without warrant any person practicing obeah./Section 10. If any person shall compose, print, sell, or distribute any pamphlet, or printed matter calculated to promote the

A função do obeah jamaicano de acordo com a lei acima, especialmente na seção 2, parece ser principalmente a de infligir um medo psicológico nas pessoas, o qual as autoridades tentam proibir. A lei não descreve nenhum dos objetos utilizados para a prática do obeah. Contudo, em 1760, as autoridades coloniais introduziram uma severa lei para proibir tal prática e que enumerava alguns dos objetos utilizados nos rituais:

E para prevenir os vários prejuízos que podem daqui por diante surgir da perversa arte dos Negros indo sob a apelação dos bruxos e bruxas fingindo ter comunicação com demônios e outros espíritos do mal nos quais os fracos e os supersticiosos são iludidos na crença de seu total poder em imunizar aqueles que estão sobre sua proteção de qualquer mal que pode de outro modo acontecer; seja portanto promulgada pela sobredita autoridade, que, a partir de 1º de janeiro, que será no ano de Nosso Senhor, mil e setecentos e sessenta e um, qualquer negro ou outro escravo que finja ter qualquer poder sobrenatural e seja detido fazendo uso de qualquer *sangue, penas, bico de papagaio, dente de cachorro, dente de jacaré, garrafas quebradas, terra de sepultura, rum, casca de ovo* ou materiais co-relatos à prática de obeah ou feitiçaria para iludir ou impor nas mentes de outros deverá na convicção mencionada, perante dois magistrados e três proprietários sofrer morte ou deportação, qualquer outra coisa neste ato ou em outro ato ou qualqer outra Lei ao Contrário não tem validade³⁶ (grifos adicionais). (Atos da Assembléia, passados na ilha da Jamaica de 1681 a 1737, inclusive Londres, 1743. C. O. 139/21, Boston College Library, Chestnut Hill, Mass).

Na busca da genealogia do obeah, o padre jesuíta Joseph J. Williams, publicou na década de 1930, duas das melhores obras sobre o complexo Obeah-Myal, que ainda hoje são

superstition of obeah he shall be guilty of an offence against this law, and shall be liable to be a penalty not exceeding twenty pounds, or in default, to imprisonment, with or without hard labour, for a term not exceeding six months (apud. Barrett, 1986, p. 76-77).

³⁶ Texto Original: And in order to prevent the many mischiefs that may hereafter arise from the wicked art of Negroes going under the appellation of obeahmen and women pretending to have communication with devils and other evil spirits whereby the weak and superstitious are deluded into belief that their having full power to exempt while under protection from any evils that might otherwise happen; be it therefore enacted by the authority aforesaid, that, from and after the first of January, which will be in the year of Our Lord, One Thousand Seven Hundred and Sixty One, any Negro or other slave who shall pretend to any supernatural power and be detected in making use of *any blood, feathers, parrots' beak, dog's teeth, alligators' teeth, broken bottles grave dirt, Rum, egg-shells* or materials related to the practice of obeah or witchcraft in Order to delude and impose in the Minds of others upon Conviction thereof, before two magistrates and three freeholders suffer death or transportation, anything in this act or any other Act or any other Law to the Contrary notwithstanding, etc. (Acts of Assembly, passed in the island of Jamaica from 1681 to 1737, inclusive London, 1743. C. O. 139/21, Boston College Library, Chestnut Hill, Mass).

indispensáveis para o estudo das religiões de origem africana na Jamaica³⁷. Segundo ele, as origens do obeah remontam ao povo Ashanti. (1934, p. 24). Edward Long, em sua obra *História da Jamaica* (1774) afirma que os escravos da Jamaica podiam ser classificados como Akim, Fanti e Ashanti. Contudo, a cultura escrava na Jamaica era *Koromantyn*, a qual recebia esse nome devido ao local de embarque dos escravos destinados à Jamaica, um imenso depósito britânico localizado na Costa do Ouro, entre 1680 e 1807 (Johnson, 1910, p. 275).

Os koromantin eram povos aguerridos, responsáveis pelas maiores revoltas de escravos no Suriname e nas Índias Ocidentais do século XVII ao XVIII. Os escravos rebeldes fugiam para as florestas formando comunidades *maroons* (comunidades semelhantes em muitos aspectos aos cimarrons cubanos e aos quilombos brasileiros). Nas demais regiões do Caribe, os koromantin eram rejeitados por sua famosa rebeldia. Devido à resistência dos marroons, as autoridades coloniais firmaram um acordo de paz em 1º de março de 1738, com os líderes Cudjoe, Accompong, Johnny, Cufee e Quaco. (Williams, 1934, p. 32). Deste modo, os descendentes dos marroons tornaram-se uma elite entre o campesinato jamaicano.

No século XVIII, muitos dos líderes de revoltas de escravos eram obeah-men. A proibição da prática do Obeah, portanto, não tinha apenas um interesse em exterminar práticas pagãs, haja vista, que as autoridades inglesas por mais de um século não se preocupavam em cristianizar os escravos. O interesse maior parecia ser o de retirar a autoridade dos obeah-men entre os escravos. Sobre esse a ligação entre os obeah-men e as revoltas de escravos na Jamaica, em 1774, Edward Long escreveu:

Não faz muito tempo que alguns desses execráveis desgraçados na Jamaica introduziram o que eles chamam de dança myal, e estabeleceram uma espécie de sociedade, para a qual convidam todos quanto podem. A isca lançada era que todo negro iniciado na sociedade se tornaria invulnerável aos brancos; e, ainda que eles possam parecer mortos, o obeah-man poderia, ao seu prazer, restaurar a vida ao corpo. O método pelo qual este truque era arranjado, era por meio de uma infusão fria dos galhos da erva calalue; a qual após a agitação da dança, lançava o participante em um sono profundo, ao ser esfregado com outra infusão, os efeitos do calalue desaparecem, o corpo reassume seus movimentos e o participante desperta como que de um transe.

³⁷ As obras são, respectivamente, *Voodoo and Obeahs*. New York: Dial Press, 1932 e *Psychic Phenomena of Jamaica*. New York: Dial Press, 1934.

Estes pregadores, ou obeah-man, são seus chefes e oráculos em todos os assuntos importantes, seja de paz, guerra ou a busca de vingança. Quando reunidos para propósito de conspiração, o obeah-man, após várias cerimônias, retira um pouco de sangue de cada um dos presentes; isto é misturado em uma tigela com pólvora e terra de sepultura; o feitiço ou sortilégio é administrado, pelo qual eles solenemente se comprometem ao inviolável sigilo, fidelidade aos seus chefes, e em fazer perpétua guerra contra seus inimigos; como uma ratificação de sua sinceridade, cada pessoa toma uma xícara da mistura e isto finaliza o solene rito³⁸ (1970, vol. II, p. 473).

Muitos dos estudiosos sobre as religiões afro-americanas costumam afirmar que a santeria cubana, o vodu haitiano, o candomblé brasileiro e o obeah jamaicano são variações de um mesmo culto animista. Embora haja semelhanças entre elas, decorrentes de contatos pacíficos ou não na África e mesmo no Novo Mundo, os deuses cultuados e os rituais na maior parte diferem muito entre si. Em 1801, Bryan Edwards descreveu o panteão dos deuses cultuados pelos koromantin:

Eles acreditam que Accompong, o deus dos céus, é o criador de todas as coisas; uma divindade de infinita bondade a quem eles oferecem sacrifícios... Assarci é o deus da terra; a quem eles oferecem os frutos do solo, e derramam libações das bebidas que ingerem. Ipboa é o deus do mar: se as velas dos barcos que navegam no seu litoral estão atrasadas, eles sacrificam um porco para aplacar a ira de Ipboa. Oborney é uma deidade malévola, a qual penetra no céu, na terra e no mar; ele é o autor de todo o mal e quando seu desprazer é significado por infligir desordens pestilentas, nada desviará sua fúria a não ser o sacrifício humano³⁹ (1801, vol. II, p. 85)⁴⁰.

³⁸Texto original: Not long since, some of these execrable wretches in Jamaica introduced what they called the myal dance, and established a kind of society, into which they invited all they could. The lure hung out was that every Negro initiated into the myal society would be invulnerable to the white men; and, although they might appear slain, the obeah-man could, at his pleasure restore the body to life. The method by which this trick was carried on, was by a cold infusion of the herb branched calalue; which after the agitation of dancing, threw the party into a profound sleep, on being rubbed with another infusion, the effects of calalue went off, the body resumed its motions and the party awoke as from a trance. Their priests or obeah-man are their chief oracles in all weight affairs, whether of peace, war or the pursuit of revenge. When assembled for the proposes of conspiracy, the obeah-man, after various ceremonies, draws a little blood from every one present; this is mixed in a bowl with gunpowder and grave dirt; the fetish or oath is administered, by which they solemnly pledge themselves to inviolable secrecy, fidelity to their chiefs, and to wage perpetual war against their enemies; as a ratification of their sincerity, each person takes a cup of the mixture and this finish the solemn rite (Long, 1970, vol.II, p. 473).

³⁹ Texto original: They believe that Accompong, the god of the heavens, is the center of all things; a Deity of infinite goodness to whom they offer sacrifices... Assari is the god of earth; to him they offer the fruits of the ground, and pour out libations of the liquors they drink. Ipboa is the god of the sea: if the airfoil of ships which trade upon the coast is delayed, they sacrifice a hog to deprecate the wrath of Ipboa. Oborney is a malicious deity, who pervades heaven, earth, and sea; he is the author of all evil and when his displeasure is signified by the

O padre Williams apresentou algumas reservas à descrição de Edwards. Em primeiro lugar o nome Accompong é uma corruptela introduzida pelos brancos para Nyakonpon, que recebe louvor, mas nenhum sacrifício. As supostas libações para Asase, a deusa da terra, são destinadas aos espíritos dos antepassados. Sasabonsam é o verdadeiro deus malévolos, confundido com seu servo Obboney pelos brancos. Ele mora na árvore do algodão junto com seu servo Obayifo, de onde vem a palavra obeah (1934, p. 37-38). Williams ainda acrescenta que cada divindade possuía um dia destinado ao seu culto, os recém-nascidos recebiam um nome de alma de acordo com o dia de seu nascimento, como por exemplo, Kwaku para os nascidos na quarta-feira, significando literalmente homem ou servo de Wuku que era o “bosom” do dia. A palavra bosom (cujo plural é abosom) indicava um protetor daquele indivíduo, um intermediário entre Deus e os homens, tal como os santos e anjos católicos, mas confundido com os fetiches e amuletos do obeah pelos senhores de escravos (ibidem, p. 29-36).

Quanto aos sacrifícios humanos pode ser que eles de fato aconteciam, mas parece que a prática era rara. Apenas na prática do obeah se invocava Sasabonsam. O mal era combatido pela magia ou ciência myal, por meio de ervas e rituais destinados a neutralizar os feitiços maléficos ou a ira de Sasabonsam. Contudo, um indivíduo reconhecido myal-man ou myal-woman (mago ou maga) durante o dia, poderia ser também um obeah-man ou obeah-woman (feiticeiro ou feiticeira) à noite. Este aspecto se aproxima do conceito de *Gris gris* (do francês: cinza, pronuncia-se gri gri) do vodu haitiano e de New Orleans. Trata-se da noção de equilíbrio de forças cósmicas e telúricas, na qual toda ação reverte em uma reação a quem a pratica⁴¹. E, tal como os escravos do Sul dos EUA, os negros acreditavam que retornariam à sua terra natal após sua morte na Jamaica, imaginando que eles mudariam sua condição de

infliction of pestilential disorders, nothing will divert his anger but human sacrifice (Edwards, 1801, vol II, p. 85).

⁴⁰ Para maiores informações sobre algumas crenças e cultos africanos cf. Mônica Wilson, *Religion and Transformation of Society: A study in Social Change in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 1971; Kimbwadende Kia Busenki Fu-Kiau, *African Cosmology and the Bantu-Congo: Principles of Life and Living*. 2nd ed. New York: Athelia Henrietta Press, 2001.

⁴¹ Para uma melhor compreensão do vodu haitiano e de New Orleans, confira Laë nec Hurbon, *El bábaro imaginário*. (Trad. Jorge Padin Vilela) México: Fondo de Cultura Económica, 1993; Laë nec Hurbon, *Dieu dans le vaudou haïtien*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002; Lafcardio Hearn. “The last of the voodooos” In *Harper’s Weekly*, S.L: November 7th, 1885 e “New Orleans Superstitions” In: *Harper’s Weekly*, S.L: December 25th, 1886; e Danilo Rabelo, “A boemia e a barbárie: representações sobre a cultura creole de Nova Orleães (EUA) no século XX”. In: *Revista Brasileira do Caribe*. Goiânia: CECAB, 2004, vol. V, nº 9, jul-dez, p. 201-228.

cativos para homens livres e por essa razão muitas vezes cortavam sua própria garganta (Sloane, 1707, p. XI)⁴².

As práticas myalistas envolvem danças e rituais curadores, porém, seu maior segredo está no conhecimento da flora medicinal, no poder curativo e/ou venenoso das plantas. Todo curandeiro jamaicano é, atualmente, conhecido como “Bush Doctor” (Doutor das Matas). O conhecimento da medicina natural, hoje, não é privilégio dos myal-men ou myal-woman, mesmo aqueles que professam religiões cristãs tradicionais e rejeitam os ancestrais rituais africanos, conhecem um pouco dessa terapêutica. Há inclusive, best-sellers sobre o assunto, como o livro *Bush Doctor: forgotten folklore and remedies from Jamaica and Caribbean*, de Sylvester Ayre (2002)⁴³. Conforme o título, Ayre possuindo apenas o nível de escolaridade equivalente ao ensino fundamental brasileiro apresenta diversas crenças populares entre os afro-amaicanos, algumas receitas caseiras de remédios, significados das plantas e receitas culinárias. Alguns desses exemplos serão apresentados a seguir. Quanto às crenças e mitos, ele escreve: “Perda de vitalidade: de acordo com a sabedoria dos mais velhos, ninguém deveria subir em uma árvore de papaia (papaw) para colher os frutos. Fazendo isso, acredita-se que, poderia esgotar a energia vital do escalador. Nem deveria os animais ser amarrados a árvores de papaia para que eles não percam sua vitalidade. Nem se deveria ter uma árvore de papaia crescendo próxima à janela do quarto de dormir, pois ela esgota a virilidade do homem” (2002, p. 5-6)⁴⁴. Quanto à fitoterapia, no tratamento da hipertensão, a receita de Ayre consiste em ferver uma ou duas folhas de confrei em 250 ml de água, durante quinze minutos, em seguida, adoçar o chá resultante e tomá-lo em intervalos de quatro horas (ibidem, p. 30).

Por sua vez, os *duppies* (espíritos dos mortos ou fantasmas) são muito temidos pela população jamaicana em geral. Um grande número de pessoas costuma aspergir sangue de uma galinha branca nos cantos das salas para impedir a entrada desses fantasmas. Existem histórias de *duppies* causando às pessoas paralisia, desfiguração ou asfixia. É comum ouvir

⁴² Sobre o desejo retorno à África ancestral por parte dos escravos africanos e seus descendentes, confira Maria Diedrich et al. (eds) *Black imagination and the Middle Passage*. New York: Oxford University Press, 1999.

⁴³ Cf. também Edward Seaga, “Heling in Jamaica”. In: EBON, Mark. *The Experience in Exotic*. New York: ESP, 1968, p. 98-108.

⁴⁴ Texto original: loss of vitality: according to the sage of old no one should climb up a papaya (papaw) tree to reap the fruits. Doing so, it is believed, could sap vital energy from the climber. Neither should animals be tethered to papaya trees lest they too lose their vitality. Nor should one have a papaya tree growing near to their bedroom window, as it saps the virility of the male (Ayre, 2002, p. 5-6).

histórias de pessoas que foram golpeadas por um *duppy* (*duppy boxing*) e alguns usam isso como uma desculpa para faltar ao trabalho por estarem doentes ou para explicar marcas em uma das faces (George, 2002, p. 1). Segundo a tradição, os *duppies* podem ser invocados por meio de um ritual secreto para fazer as vontades do invocador. O invocador precisa jogar moedas e um copo de rum em uma cova. Isto faz com que um fantasma saia com um mau humor que ele fará qualquer mal que o invocador pedir. Timothy White explica detalhadamente como agem os *duppies*:

O povo acã, do qual descende a maior parte dos negros e mulatos jamaicanos, acreditava que o homem tem três almas: a Alma da vida, enviada diretamente pelo Ser Supremo quando a pessoa nasce; a Alma da Personalidade, que determina o destino da pessoa; e a Alma-Sombra/Guardiã, que protege a consciência da pessoa e permanece junto dela, na forma de *duppy*, depois que o seu corpo é enterrado e a sua alma da vida retorna a Deus. Existem tanto *duppies* benignos quanto malévolos, mas todos são temidos por sua imprevisibilidade e por poderem ser enviados para executar tarefas nefastas pelo poder do *obeah*.

Três dias depois da morte de uma pessoa, diz-se que um filete de fumaça pode ser visto alçando-se do seu túmulo. Esse vapor transforma-se no seu *duppy*, que é capaz – não muito diferente de *Ananci*⁴⁵, a aranha – de assumir uma variedade de formas, tanto humanas quanto animais. O *duppy* é capaz de praticamente qualquer forma de mau comportamento. Por possuir muitos dos poderes dos vivos, ele pode falar, rir, assobiar, cantar, fumar, cozinhar e até mesmo montar a cavalo ou burro, mesmo com a cabeça voltada para trás, pois pode fazer a cauda do animal de arreo. Para se poder ver um *duppy* é preciso conseguir o líquido que sai dos olhos do cachorro, passar nos próprios olhos e olhar por cima do ombro esquerdo. Além dos maus comportamentos básicos, um *duppy* ‘destacado’ para uma pessoa por um *obeahman* pode golpear essa pessoa, causar-lhe doenças graves ou fatais ou – o pior de tudo – retirar-lhe a própria sombra (1999, p. 42).

O filete de fumaça que sobe das sepulturas se refere ao fosfato de hidrogênio que é exalado pelo cadáver em decomposição e, que ao entrar em contato com a atmosfera entra em combustão. As tradições populares européias nomeiam esse composto químico de fogo fátuo

e está presente na literatura, como, por exemplo, no *Fausto* de Goethe, como pequenos espíritos cuja luminosidade é muito fugaz (1974, p. 192-194).

Um dos maiores temores dos jamaicanos da zona rural, é de que o espírito de seus entes queridos se torne um duppy a serviço de um obeah-man. Para evitar que isso aconteça quando alguém falece, procede-se a um complexo ritual conhecido como Nine Nights (Nove Noites). O ritual também se destina a proteger a família do falecido, constituindo em nove noites e oito dias de vigília. A descrição, a seguir, está baseada na descrição do velório de Omeriah Malcolm (1880?-1964), avô materno de Bob Marley, por Timothy White (1999, p. 185-187).

Pouco antes de seu último suspiro, deve-se aspergir água na boca do moribundo com o fito de auxiliá-lo na passagem para o outro mundo⁴⁶. Dois membros da família banharão o corpo – um começando pelos dedos do pé e o outro pelo topo da cabeça, terminando juntos. A água usada para lavar o cadáver será preservada para ser jogada fora no momento exato em que ele estiver sendo conduzido para a cova.

Se o indivíduo morreu em sua própria cama, a posição do corpo deverá ser invertida para o velório – a cabeça ficou onde estavam os pés para confundir quaisquer espíritos malignos que puderem estar à espreita. Todos os espelhos da casa deverão ser virados para a parede, senão a imagem do cadáver seria refletida neles, causando outras mortes na família⁴⁷. Uma das mulheres adultas próximas do falecido deverá receber as pessoas que comparecerem ao velório, vindas dos vilarejos vizinhos, oferecendo-lhes, comida quente e o melhor rum das redondezas.

Quando o corpo for levado, a casa deverá ser metodicamente varrida com uma vassoura de piaçava novinha em folha e a cama, levada para o lado de fora onde ficará durante os próximos nove dias e noites.

⁴⁵ Personagem do folclore afro-jamaicano. Anancy é um deus, uma aranha capaz de assumir diversas formas, inclusive a humana. Ele é caracterizado por sua esperteza em enganar os outros, nesse aspecto se aproxima de Exu, divindade do panteão ioruba ou de Papa Legba, deus da tradição fon.

⁴⁶ Segundo Nádía Julien, as águas límpidas simbolizam a harmonia de sentimentos e a nobreza da sensibilidade [...] a purificação do desejo até a sua forma mais sublime, a bondade. A água é o símbolo da purificação do caráter (1993, p. 14).

⁴⁷ Comparado à água, o espelho tornou-se mágico e serviu à adivinhação no Congo e na Ásia. É no copo de água, ou no espelho, que o médium vê aparecerem os espíritos (ibidem, p. 171).

Se o peso em cada alça do caixão for considerado leve pelos que o carregaram até o túmulo, isso indica que nenhum dos inimigos do falecido está ajudando a levá-lo. Ao pé da cova, todas as criancinhas da família, excluídas as de parentesco distante, serão levantadas e passadas por cima do caixão, e o nome do falecido será repetido para protegê-las de represálias dos duppies.

Ao cair da noite, todos deverão retornar à casa do falecido para a vigília ou velório “silencioso”, em um réquiem que será tudo, menos silencioso, pois as pessoas cantarão e executarão danças kumina de posse. Enquanto isso, os anciãos da região compartilharão da capacidade fo-yeyed (a quatro olhos) para acompanhar o progresso dos espíritos bem como das almas penadas dos recém-falecidos, prestando seu testemunho. Falando diante da fogueira, eles lembrarão todos os pontos altos de sua vida, seus feitos corajosos e muitas bondades. E também captarão vislumbres de seu duppy à medida que este refazia seus passos neste mundo, visitando os vários cômodos da casa, surgindo atrás dos entes queridos e dos amigos para dar-lhes adeus e – que Deus acuda – talvez para elevar um dedo espectral a fim de indicar aqueles que porventura tenham tentado arruiná-lo.

No decorrer dos dias e noites restantes da convocação, tudo que o falecido possuía será polido, passado, dobrado, consertado, ajardinado, regado, arrumado e lavado. As crianças do clã dançarão cantigas de roda, as histórias de Anancy serão contadas várias vezes, muita gente tocará instrumentos e todos brincarão de diversos jogos, musicais inclusive; não faltarão as poções preparadas com afinco e uma série de intrincadas preces proferidas em homenagem ao ancestral falecido, a fim de nutrir e abrigar aqueles que continuavam vivos, além de pôr em ordem em todos os compromissos dos dois lados dos portais da Eternidade.

Esses rituais conduzirão à importantíssima Nine Night (Nona noite), quando os presentes participarão insones da vigília até o raiar do dia como todos os pensamentos e ações na casa do falecido, voltados para receber e entreter o duppy do falecido durante o seu último circuito antes de partir para o descanso do túmulo. Aproximando-se a alvorada, as charadas ficarão cada vez mais cheias de artimanhas, as risadas mais altas, os hinos mais pungentes. Raiando o novo dia, a cama do falecido será levada de volta para dentro de casa e seus bens mundanos serão distribuídos entre aqueles que eram considerados dignos deles. (White, 1999, p. 185-187).

Essa atitude festiva ao final da vigília tem sua correspondência nos funerais de New Orleans, embora existam enormes diferenças entre elas. No caso de New Orleans, o cortejo fúnebre composto por parentes e amigos do falecido leva o esquife para o cemitério entoando hinos sacros como “Nearer My God to Thee” (Mais perto quero estar, meu Deus, de Ti), porém na volta do cemitério a banda e o cortejo investem em ritmos alegremente sincopados e dançam alegremente. Jelly Roll Morton, célebre pianista de New Orleans, no início do século XX, resumiu assim esta atitude: “Rejuble-se com a morte e chore ao nascer...” (Erlich, 1977, p. 117). Embora haja a tristeza da separação do falecido e seus entes queridos, acredita-se que o espírito do defunto foi ao encontro dos antepassados ou para o céu, ou ainda, ambas as coisas, uma vez que aqui também se trata de uma cultura creolizada.

Durante a realização dessa pesquisa, pôde-se observar que à medida que se ganha intimidade com os jamaicanos, eles gostam de contar histórias sobre duppies. Todo mundo sempre tem uma para contar e, a maioria parece acreditar nelas. Uma dessas histórias foi recolhida por Martha Beckwith, no final dos anos 1920:

Uma vez um homem estava caminhando na rua em uma noite. Ele encontrou um duppy. Seus dentes eram como fogo; então o homem foi pedir um isqueiro, não sabendo que aquilo era um duppy. Então o duppy arreganhou os dentes para ele e ele foge. Então o duppy foi atrás dele e o encontra de novo. O homem não sabia que era ele, se aproximou e se queixou —“Veja, senhor, eu encontrei um homem ainda há pouco, pedi a um isqueiro e ele arreganhou seus dentes para mim!” O duppy sorri mostrando seus dentes outra vez e pergunta: “Dentes como esses?” e o homem foge outra vez⁴⁸ (1929, p. 180).

O aspecto cômico dessa história é enfatizado quando o contador arreganha os dentes no final da história para a pessoa mais próxima, provocando o susto de quem está perto e o riso entre todos os ouvintes.

⁴⁸ Texto original: Once a man was walking on the street on a night. He met a duppy. His teet' was like fire; so de man went to ask for a light, did not know it was duppy. So de duppy gash his teet' at him an' he run. So de duppy went on met him again. De man did not know it was him, went up and complain' —“See, sir, I meet a man jus'now, ask'im for a light an' he gash his teet' at me!” De duppy grin his teet' again an' ask, “Teet' like dese?” an' de man run again (Beckwith, 1929, p. 180).

Ao longo dos processos de hibridação ou creolização, redes rizomáticas se formam e as fronteiras culturais se expandem, ou melhor, produzem interseções manifestadas em novos traços e identidades culturais. Desde modo estabelecer as fronteiras que separam o myalismo e os cultos genuinamente jamaicanos da Kumina, da Pocomania e do Zion Revival torna-se praticamente impossível. De acordo com Ivor Morrish:

Não é fácil ver onde myalismo, revivalismo, Bedwardismo, Zionismo ou Pocomania começam ou terminam. Todos eles têm obviamente pedido emprestado um ao outro assim como à grande variedade de seitas e denominações cristãs desenvolvidas na Jamaica. Todos eles deveram muito ao sentimento geral de frustração e depressão que resultou do tratamento do povo após a Revolta de Morant Bay⁴⁹ (1982, p. 51).

Deste modo, muitos estudiosos como George E. Simpson (1955) e Leonard Barrett (1986) agrupam todos esses cultos sob a denominação de *Revivalism* (Revivalismo ou Grande Despertar). O nome deriva das relações entre os ex-escravos jamaicanos myalistas e ex-escravos norte-americanos batistas. Após a Independência dos EUA, no final do século XVIII, muitos escravos que apoiaram a Inglaterra fugiram para a Jamaica. Ali passaram a ensinar e a converter os escravos, nas fazendas onde os senhores o permitiam, pois a maioria era adversa à educação e à instrução cristã, e principalmente, contra a emancipação.

Por meio do conceito de *diferença cultural*, Bhabha chama a atenção para o problema da interação cultural que “só emerge nas fronteiras significatórias das culturas, onde significados e valores são (mal) lidos ou signos são apropriados e maneira equivocada (...) O conceito de diferença cultural concentra-se no problema de ambivalência da autoridade de dominar em nome de uma supremacia cultural que é ela mesma produzida apenas no momento da diferenciação” (2001, p. 63-64). Em outras palavras, a dificuldade de tradução entre as culturas resulta do fato de que as pessoas de uma cultura interpretam valores, signos, fatos, representações de outra cultura a partir de suas próprias referências e experiências e, na prática da dominação a linguagem do senhor se hibridiza nem em uma coisa nem na outra. No

⁴⁹ Texto original: It is not easy to see where myalism, revivalism, Bedwardism, Zionism or Pocomonania begin and end. They have all obviously borrowed one another as well as from the great variety of Christian sects and

caso das relações entre myalistas e batistas, dois aspectos da teologia batista, o batismo por imersão como forma de salvação e o poder transportador do Espírito Santo, encontram correspondência nas próprias crenças africanas - rios que hospedam espíritos poderosos. Assim, muitos escravos se tornaram batistas e muitos batistas participaram de cerimônias myalistas.

Após a emancipação dos escravos jamaicanos em 1838, o governo britânico enviou missões britânicas batistas para alfabetizar e evitar os excessos myalistas. Os ex-escravos participavam das pregações, dos serviços e dos cânticos, mas em retorno a maioria dos missionários não compreendeu a moralidade e o comportamento social de seus congregantes, recusando-se a batizar crianças nascidas de uniões ilegítimas, proibindo tambores e danças, excluindo pessoas que bebiam muito, sendo mais intolerante que os Anglicanos. Deste modo, entre 1840 e 1860 o número de fiéis nas igrejas missionárias decaiu, enquanto o myalismo que, apesar de sua proscrição passou a crescer, sob um novo nome: Revivalismo (Mordecai e Mordecai, 2001, p. 43-44).

Se pelas suas condições de surgimento e por suas semelhanças, Pocomania, Cumina e Zion podem ser agrupados sob o rótulo Revivalismo, designando cultos mágico-religiosos, isso não significa que não haja diferenças entre eles. Para percebê-las, passamos a seguir a descrever as peculiaridades de cada um deles, especialmente quanto ao maior ou menor grau de sincretismo religioso.

Apesar da aparente origem hispânica a palavra Pocomania, ou simplesmente Poco, é de origem africana: *Pukkermerian* que significaria “procure aqui pelo obeah enterrado”. Seus adeptos são encarados com desconfiança por todos os outros grupos de culto como adoradores do demônio. Edward Seaga explica que isso se dá porque contrariamente aos demais cultos, nos rituais da Pocomania, há possessão de espíritos do solo (dos mortos) e de anjos decaídos sem que isso signifique algum tipo de prática maléfica, enquanto que nos cultos zionistas somente espíritos celestiais (o Espírito Santo, arcanjos e santos) e espíritos dos limites terrestres (profetas e apóstolos, mas não anjos caídos) possuem os médiuns (1969, p. 10-11).

denominations that have developed in Jamaica. They all owed much to the general feeling of frustration and depression that result from the treatment of the people after the Morant Bay Rebellion (Morrish, 1982, p. 51).

O termo Cumina parece ter sua etimologia vinda de *Komma* – termo angolano que significa “ver”, ou “ser possuído”. Trata-se, pois, de um culto que procura possessão de espíritos ancestrais, cujas danças públicas começam ao pôr-do-sol da sexta-feira até o pôr-do-sol no sábado. As danças podem ser executadas nos pátios das casas ou em locais afastados junto à natureza. Outras danças são realizadas em casamentos, nascimentos, funerais e as nove noites seguintes a um funeral. A presença de pessoas praticantes de Obeah-myal é mais freqüente na Cumina.

O líder grupo é geralmente um obeah-man, o qual é chamado “pastor” ou *pappy* e cuja contrapartida feminina é chamada “Mãe”. Semelhante aos cultos afros do Brasil, Cuba, Haiti e New Orleans, esses líderes possuem máxima autoridade sobre seus seguidores em diversos setores de suas vidas. Um bom obeah-man pode levar até vinte e cinco anos para sua preparação. Geralmente, sua aparência é de um homem inteligente, vindo das camadas baixas, com idade em torno de quarenta anos, e é usualmente reconhecido pelo corte curioso de seu cabelo ou pelos proeminentes anéis de prata usados no seu dedo indicador. As pastoras ou mães vestem-se de branco ou negro com turbantes e usam pares de tesouras penduradas em frente a uma cruz de metal. Alguns desses líderes freqüentam e filiam-se a igrejas cristãs ortodoxas. Todavia, existem na ilha centenas de obeah-men ou obeah-women que não pertencem a nenhum grupo religioso específico e, por isso mesmo, são muito mais temidos pelo povo. Nestes casos, a independência, o caráter privado das práticas e o isolamento frente a uma comunidade são olhados com desconfiança e temor.

A afiliação à cumina é de nascimento, porém é possível nela ingressar, se o principal espírito ancestral assim o permitir. Entretanto, a afiliação é requerida porque as famílias retornam à África e, portanto, estão sempre ligadas aos deuses africanos.

Por último, Revival Zion (Culto Revivalista do Sião) é o mais sincrético deles, e possui rituais muito parecidos aos da Pocomania. O ritual de possessão pelos espíritos pode ser esquematicamente dividido em “trunfo, gemido, e trabalho”. O “trunfo” é uma dança presente em todos os cultos revivalistas e é executada em torno de um altar ou círculo, rodando em sentido anti-horário e tem aparência de um pesado movimento de dois passos para frente. O corpo dos dançarinos se curva para frente a partir da cintura tão bruscamente que parece propelido à força. Nesta posição a respiração é exalada e inalada com grande

esforço e barulho. A força da ação justifica o uso da palavra “trabalho”. A palavra “gemido” é usada na ligação com a pesada expulsão e sucção da respiração. O trunfo começa com o canto ou cantarolar de um hino, porém quando o trabalho começa a força atrás do movimento do corpo e da respiração é tão severa que cantar é impossível. Os *Revivalistas* dizem que trunfo e trabalho se referem ao processo inteiro de culto e convite aos espíritos para descer e tomar posse dos cultores. Quando a possessão espiritual não toma lugar, as pernas de um indivíduo podem parecer cravadas no chão ou ele pode ser jogado no chão, de onde ele é levantado por seus companheiros de culto e dançar até a completa possessão e trabalho.

Durante as cerimônias dos cultos *revivalistas*, o altar é o lugar de maior importância e fica localizado no centro da barraca que é geralmente construída num *yard* (equivalente jamaicano para lote ou terreno urbano). O altar é uma mesa colocada no centro tocando um mastro central na barraca. Vários objetos são colocados sobre ela, especialmente, velas (nunca menos que doze⁵⁰, de cor branca, mas às vezes misturadas com pretas, dependendo da natureza do serviço), flores, frutos, pão e um copo de água.

Ao pôr-do-sol, após todos os preparativos, o serviço começa com o canto de hinos *Sankey*, intercalados com salmos e orações. O Trunfo começa e logo após a conseqüente possessão espiritual. O espírito chega através do mastro central, passa pela água, e então pelo chão e pelas pernas dos médiuns. A possessão é uma das partes mais importantes dos cultos. Os espíritos se apresentam como profetas do Velho Testamento ou como os bem-conhecidos personagens do Novo Testamento, ou ainda, como os antigos ancestrais e os bem-conhecidos santos dos movimentos. Cada espírito tem uma característica definitiva que o identifica no possuído.

Entre as lideranças dos cultos existem oito funções primordiais para a realização das cerimônias. A mais alta posição alcançável no movimento é o Pastor-Coroado (geralmente referido como *pappy*), que serve no movimento por muitos anos. O *pappy* está à procura em toda a ilha de cabeças e muitas mãos. Ele é conhecido como um conselheiro, um vidente, e um profeta, e consegue sua sobrevivência por estes meios. O segundo funcionário é o *pastor*

⁵⁰ Em diversas culturas (chineses, persas, Wisconsin, judeus etc.) o número doze rege o espaço e o tempo e simboliza a ordem e o bem. Além dos signos do zodíaco, contamos 12 grandes deuses da mitologia antiga, 12 discípulos de Cristo, 12 pares de França, 12 cavaleiros do Santo Graal, 12 meses do ano, 12 anjos na Bíblia, 12 trios e 12 patriarcas, 12 horas do dia. A árvore da vida cristã tinha 12 frutos. (Julien, 1993, p.143-144).

girador, cujo título denota o padrão de sua dança. Ele é geralmente visto girando em torno do altar e mantém a banda sob comando. É seu giro que atrai o Espírito Santo para o serviço. Em seguida, vem o *pastor caminhante* cujo trabalho é atizar o tempo da cerimônia e guiar a procissão fora da barraca. Geralmente ele é visto caminhando do lado de fora da barraca, entre a multidão e finalmente volta à barraca. O *pastor guerreiro*, às vezes chamado *o capitão*, é um oficial de um aspecto militar da cerimônia. É seu dever guerrear as fronteiras, proteger o serviço da intervenção humana e intromissão maléfica. O *pastor caçador*, ele “caça” por toda parte do *yard*, incluindo a barraca de dança antes de o serviço começar. Ele é um dos que encontram o espírito vindouro, bom ou mal, trazendo o bom para a barraca e expulsando o mal. O *pastor espião* serve a banda como um vidente de eventos futuros. Ele é especialmente agudo em seus poderes de adivinhar no qual ele usa água, respingando-a no chão. Ele tem conhecimento especial do mundo espiritual e serve a Banda como conselheiro. O *pastor cortador* corta e clareia toda má influência que possa entrar no encontro. Suas ferramentas são velas, despachando o mal apagando uma vela ou convidando um bom espírito ao acender uma vela. Frequentemente ele joga velas na multidão ou fósforos acesos e os joga sobre a cabeça das pessoas. Finalmente, o *pastor da água* vê se há água presente na barraca todo o tempo. A Água é usada em toda espécie de encontro revivalista. Ela é usada para atrair o Espírito Santo, santos e outros espíritos, pois sem água potável gratuitamente durante a cerimônia, o Espírito Santo e outros não podem entrar nos corpos dos seguidores. Todos esses são homens e têm suas contrapartidas femininas chamadas pastoras (Barrett, 1986, p. 78-86)⁵¹.

Entretanto, grande parte das tradições dos Acã e dos Ashanti sobreviveu não apenas na linguagem e na religiosidade jamaicana. Elas permaneceram mais ou menos creolizadas nas figuras folclóricas como Anansi (costuma-se grafar também como Anancy ou ainda Ananci), o deus aranha que, segundo muitos, tem enorme influência no comportamento e na psique jamaicanos. Uma característica atribuída ao povo jamaicano que se assemelha ao povo brasileiro é a falta de pontualidade em quase todos os compromissos sociais. A esse respeito, no caso jamaicano, a noção atribuída ao povo e por ele assumida, é a de que o caráter nacional jamaicano é “laid back” (“descontraído” ou “de papo pro ar” ou, numa palavra, *folgado*). Em

⁵¹ Para maiores informações sobre crenças e rituais entre o campesinato rural jamaicano cf. John W. Pulis, *Gates to Zion: Vision and Community in Rural Jamaica*. Kingston: UWI, The Graduate Faculty of Political and Social Science of New School for Social Research, Mona, 1990; Barry Chevannes (ed.), *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. London: MacMillan Press Ltd, 1998.

1976, o repórter e crítico musical, Lester Bangs, em viagem a Kingston descreveu assim essa característica:

As mais negativas conotações de “folgado” podem ser encontradas em Kingston – as pessoas são lentas, apáticas, os fatos se perdem na bruma da maconha e o tempo mal existe. “Eu voltarei em 45 minutos” pode significar três a seis horas, “Nos encontraremos esta tarde” pode significar amanhã à noite ou nunca. Um escritor nesta viagem afirmou que todo horóscopo no *Daily Gleaner* aconselhou “paciência,” e existe uma expressão que você ouve constantemente a qual perfeitamente resume a preguiça, por mais que nos aproximemos do ritmo da vida jamaicana: “Já vem”. Acho que a discernível falta de motivação em parte de muitos jamaicanos pode ser atribuída um tanto a uma complexa combinação de maconha, falta de educação, e ter pouca ou nenhuma idéia do que fazer a respeito de si próprios como um povo na ausência de colonialismo⁵² (2004, p. 48-49).

Durante sua estadia em Kingston, Bangs se encontrou com o repórter da revista norte-americana *Rolling Stone*, o qual lhe explicou que “Ninguém pode conseguir uma história realmente boa sobre a Jamaica sem entrar no ritmo da vida jamaicana, e que todos o levarão de volta, o que quer que seja que lhes tenha trazido ali”⁵³ (ibidem, p. 53). De fato, Bangs reconheceu que a vida jamaicana tem o ritmo que lhe é peculiar, diferente da noção capitalista de tempo na qual “tempo é dinheiro”. Porém, ele atribuiu essa noção ao torpor produzido pelo uso da maconha, à falta de educação e à ausência da exploração colonial, reproduzindo a ideologia metropolitana de que a colonização é absolutamente necessária por se tratar de um processo civilizador de povos condenados à barbárie. É nesse sentido que pensadores caribenhos como Benítez-Rojo, Glissant, Harris entre outros insistem na necessidade de se estudar as culturas caribenhas a partir de suas próprias referências e experiências para eliminar as noções pejorativas de barbárie que lhes são atribuídas pelo pensamento ocidental. Wolf-Dietrich Sahr afirma que as culturas antilhanas “mostram como a criatividade de uma

⁵² Texto original: All the most negative connotations of “laid back” can be found in Kingston – people are slow, lackadaisical, facts get lost in the haze of ganja and time barely exists. “I’ll be back in 45 minutes” can mean three to six hours, “We’ll get it together this afternoon” may mean tomorrow night or never at all. One writer on this trip claimed that every horoscope in the *Daily Gleaner* counseled “patience,” and there is an expression that you hear constantly which perfectly sums up the lazy; whenever-we-get-around-to-it tempo of Jamaican life: “Soon come.” I think the discernible lack of motivation on the part of many Jamaicans can be ascribed to a rather complex combination of ganja, lack of education, and having little to no idea what to do with themselves as a people in the absence of colonialism [...] (Bangs, 2004, p. 48-49).

sociedade consegue articular-se em teias de multiplicidade, rejeitando as idéias da pureza, da linearidade progressista, da ordem onipresente e da hierarquia. Quase todos os membros das sociedades antilhanas articulam uma capacidade social e cultural no seu cotidiano que ultrapassa estas fixações do colonialismo, do mercantilismo e do nacionalismo” (2003, p. 183).

Em 1982, no álbum *You've got the power*, o grupo rastafari jamaicano Third World gravou a canção “Low Key-Jammin’”, de Stephen Coore, a qual rechaça as noções preconceituosas sobre o ritmo de vida jamaicano e, em especial, sobre o estilo de vida rastafari, atribuindo-lhes uma positividade:

We roots roots roots
 But we intellect say wa?
 Time crucial but we cool wa wa wa wa
 Low keyed but jamming high level high level
 We ain't got to be rude boys
 We irie irie irie
 We irie irie irie
 Hypocrit I know you really don't like JAH music
 Ruff pon you

We jammin'
 We go keep on jammin'
 Low key, laid back [...] ⁵⁴

A canção acima apresenta uma ambigüidade por meio da antítese entre o verbo “to jam” e as expressões “low-key” e “laid back”. O verbo “to jam” literalmente significa empurrar e/ou apertar, mas possui os sentidos conotativos de tocar música de forma improvisada e/ou divertir-se de forma entusiasmada, enquanto as expressões adverbiais “low-key” (discretos) e “laid back” (de papo pro ar, descontraído) parecem se referir à aparente apatia e preguiça atribuída ao povo jamaicano. No sentido literal, poder-se-ia dizer que o eu poético está empurrando, apertando de forma discreta, quase dissimulada, tal como faria

⁵³Texto original: no one can get a really good story on Jamaica without getting into the tempo of Jamaican life, and that everybody will take back from Jamaica, whatever they bring there (ibidem, p. 53).

⁵⁴ Tradução: Nós temos raízes, raízes, raízes/mas temos intelecto, o que disse?/O tempo é crucial, mas nós ficamos frios wa wa wa wa/Discretos mas curtindo adoidado bem ligados num nível superior/Não temos que ser marginais/Somos bons bons bons/Somos bons bons bons/Hipócrita, sei que você não gosta realmente da música de JAH/Que a dor recaia sobre você/Nós curtimos adoidado/continuamos a curtir adoidado/discretos e de papo pro ar [...] Third World, *You've got the power*. New York: Columbia Records, 1982, 1 disco (41 min): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo. AL 37744.

Anancy, o deus-aranha cheio de truques e artimanhas, uma das principais personagens folclóricas que habitam o imaginário jamaicano.

O mito de Anansi é extremamente popular no folclore jamaicano. Na Jamaica, as histórias sobre “Brer Anansi” são transmitidas oralmente às crianças pelos adultos em casa e, nas escolas pelos professores e pelos livros infantis. Originário da África Ocidental, o mito ainda hoje é encontrado em Gana, Costa do Marfim, Serra Leoa, Libéria, Togo, Daomé⁵⁵. O termo Anancy, significa aranha, na língua dos Ashanti. Nas Américas, ele pode ser observado da Nova Escócia ao Brasil. Entretanto, ele é mais popular na Jamaica, do que nos outros países americanos. De acordo com Pascale de Souza, além da aparência de uma aranha cheia de truques, a indeterminação também caracteriza Anancy que desafia categorizações. Ele é muitas vezes retratado como um ser humano com o dom de fiar, outras vezes como uma aranha com traços humanos, masculinos ou femininos (1998, p. 70-71).

Comparativamente, pode-se dizer que Anancy possui semelhanças com os personagens Pedro Malazarte e João Grilo, respectivamente encontrados no Centro Sul e no Nordeste brasileiro por seus truques e artimanhas, ou ainda, com o Pantagruel de François Rabelais (1494-1553), por sua glotonaria e insaciável apetite sexual.

Consciente da natureza flutuante da linguagem, Anancy engana outros personagens, em geral outros animais, por meio de mentiras ou recursos mais refinados. Os recursos retóricos de Anancy foram definidos por Louis Gates Jr. como poderes significadores, isto é, a maneira que os afro-americanos testam a habilidade das palavras de produzir sentidos convencionais, para introduzir um discurso de astúcias (1988, p. 45). Porém, Denis Forsythe, afirma que a arte de Anancy não se limita às distorções ou renovações dos significados das palavras e dos discursos, mas também ao uso da linguagem corporal como silvar ou chupar os dentes ou fazer caretas, atitudes típicas encontradas nos jamaicanos (1983, p. 225).

⁵⁵ Muitas histórias sobre o personagem Anansi foram recolhidas na Jamaica, entre 1920-21 por Martha Warren Beckwith e reunidas no livro *Jamaica Anansi Stories*. New York: The American Folk-Lore Society, 1924. Cf. também Velama Pollard, *A Collection of Caribbean Folk Tales and Poems for Juniors*. Kingston: Longman, 1985; Tololwa Mollel, *Ananse's Feast: An Ashanti Tale*. New York: Clarion Books, 1997; Charles Reasoner, *Spider and His Son Find Wisdom: An Akan Tale*. Vero Beach, Fla.: Rourke Book Co. Inc., 1998; Louise Bennet, *Anancy and Miss Lou*. Kingston: Sangster's Bookstores Ltd, 1979; e James Berry, *Spiderman Anancy*. New York: Henry Holt and Company, 1998.

Embora seja muito conhecido e estimado pela população jamaicana, o mito de Anancy não obtém a sua aprovação total. As artimanhas utilizadas pela maioria da população afrodescendente e marginalizada como estratégias de sobrevivência, a exemplo de Anancy, encontra resistências entre alguns intelectuais com relação à política e ao estereótipo produzido sobre o jamaicano. Em fins dos anos 1970, o sociólogo da UWI-Mona, Denis Forsythe aplicou o conceito de Anancy à política jamaicana para criticar as manipulações populistas dos partidos políticos que, embora bem acolhido por jornalistas e outros intelectuais, acabou sendo rejeitado pelos marxistas de Mona ligados ao PNP, partido governista naquela época, resultando na sua expulsão da universidade.

Aparentemente, o conceito popular de Anancismo, por suas origens e raízes não tem nenhuma legitimidade para a compreensão de nossa sociedade e seu povo. Além disso, especialmente, a educação estrangeira de nossa elite também não legitima este conceito local, e porque a teoria do Anancismo aponta demais na direção da autocrítica da auto-responsabilidade (e Verdade) que não deveria conferir demais com a atual estratégia do PNP, de escopo indulgente além do medo infundado sobre o qual não temos controle. Tal é a política de impotência levada ao clímax pela elite do PNP⁵⁶ (Forsythe, 1999, p. 254).

Além de alguns intelectuais jamaicanos também os rastafaris que adotaram outros mitos e simbologias para orientar sua conduta moral, aparentemente rejeitam os truques de Anancy. Essas atitudes recriminadoras do espírito de Anancy no habitus jamaicano têm sua genealogia não somente nas ações e práticas do cotidiano como também no próprio simbolismo que a aranha, tradicionalmente, representa no imaginário social.

Na mitologia grega, a mortal Aracne ousou desafiar a habilidade de fiar da deusa Atena, sendo por ela transformada em aranha, simbolizando o perigo da ambição desmedida. Todavia, a teia de aranha e sua rede de infinita complexidade simbolizam o cosmo e os motivos misteriosos da existência. Por outro lado, nos contos de Agni (Costa do Marfim), a

⁵⁶ Texto original: Apparently this folk concept of Anancism, because of its roots origin has no legitimacy for the understanding of our society and its people. More so especially as the foreign education of our elite did not legitimize this local concept, and because the theory of Anancyism points too much in direction of self-criticism and self-responsibility (and Truth) which would not tally too well with now PNP strategy of scope-goating outside bogeys over which we frankly have no control. Such is the politics of impotence climaxed by the PNP elite (Forsythe, 1999, p. 254).

aranha representa o homem instável das conquistas efêmeras e das conquistas inúteis que se evaporam desde que sejam realizadas, incapaz de melhorar sua condição de maneira decisiva. Em nível analítico, a aranha imóvel ao centro de sua teia, objeto de nojo pela maioria das pessoas, é um símbolo de angústia em relação ao narcisismo, o amor excessivo ao Ego. A aranha do sonho revela temores ocultos, um estado de confusão mental, o estar voltado para si mesmo e a dificuldade de comunicação (Julien, 1993, p. 41-42). Nesse sentido, entre os inúmeros relatos sobre Anancy, encontram-se episódios em que ele é enganado ou punido por suas antigas vítimas, isto é, o simbolismo da aranha carregado de imagens negativas é atenuado pela punição de seu comportamento amoral.

Não se trata, pois de enxergar Anancy apenas como um personagem amoral e anômico colocando em risco a coesão social, uma vez os contextos sociais em que ele surgiu apresentavam rígidas condições de sobrevivência. Tanto na rígida hierarquia das sociedades da África Ocidental que enfrentavam crônica escassez de alimentos quanto no Novo Mundo, onde os escravos tinham dificuldades em obter adequada alimentação para manter uma vida saudável (Souza, 1998, p. 72-73). Tratar-se-ia de uma personagem simbólica que é uma representação de estratégias de sobrevivência utilizadas pelas camadas marginalizadas. Essas estratégias de sobrevivência seriam tanto resultados, quanto formadoras desse simbolismo. Além disso, Anancy é considerado o deus criador do homem, e o criou à sua imagem e semelhança, com o poder de criação, mas com uma natureza dúbia ou ambivalente.

Quanto à organização familiar jamaicana, existem diversas formas de estrutura familiar. Na ilha, famílias extensas convivem com famílias nucleares, bem como existem famílias chefiadas por homens ou por mulheres. Enquanto nas camadas mais elevadas da população predomina a família nuclear burguesa, chefiada ou não por homens, nas camadas populares são encontradas tanto as famílias nucleares quanto as famílias extensas, também sob chefia masculina ou feminina.

Nas zonas rurais predominam famílias extensas nas pequenas fazendas pela necessidade de braços para cuidar dos roçados. Nos centros urbanos, as precárias condições de vida das camadas populares fazem com que famílias extensas convivam em um mesmo

yard⁵⁷ (lote). À medida que os filhos se tornam adultos e se casam, costuma-se construir um ou mais *shacks* (barracos) para abrigar o novo casal ou apenas um ou mais cômodos são acrescentados na construção já existente. Contudo, as famílias extensas na elite branca são raras.

Alguns dos yards são financiados pelo governo para a população pobre. Uma descrição de um yard foi dada por Carole D. Yawney:

No yard, as pessoas pagam \$ 1,25 (Dólar Jamaicano), mensalmente para viver em um cômodo de oito por dez pés, e para partilhar três ou quatro torneiras de água, uma ou duas latrinas e chuveiros, com mais ou menos outras três dúzias de pessoas. Este é uma acomodação governamental que é considerada boa para os padrões locais. Os yards são colocados muito juntos e existe muito pouco espaço disponível. Quando não se aluga do governo, pode-se apossar de uma terra desocupada...⁵⁸ (1976, p. 236)

As relações de parentesco entre as famílias extensas convivendo em um mesmo yard, reforçam o sentido de pertencimento a uma única família e não de parentesco. Assim relacionamentos sexuais entre parentes são proibidos, exceto na paróquia de Saint Elizabeth. Todas as formas de poligamia são proibidas por Lei, mas existem relacionamentos conjugais informais que não são nem reconhecidos e nem proibidos pela Lei (Barrett, 1986, p. 227-228).

O casamento legal é altamente valorizado, sendo que uma mulher somente será chamada “Sr^a Fulano de Tal” se ela for legalmente casada. Os casamentos religiosos são respeitados pelas classes baixas e, embora o casamento civil seja mais barato, ele raramente acontece nas zonas rurais.

⁵⁷ Yard: literalmente, pátio ou quintal, por extensão barracão ou lar. Na Jamaica consiste em um barracão ou apartamento de um a três cômodos construídos com lajes pré-moldadas. O governo jamaicano construiu alguns *yards* que distribuía às famílias pobres vindas do campo. O termo também pode se referir a um lote urbano com um ou mais barracões construídos. No pátio central costumam-se desenvolver as atividades sociais e a se estabelecer relações de reciprocidade ou solidariedade entre os moradores.

⁵⁸ Texto original: In the yard people pay \$ 1,25 (Jamaican) monthly to live in an eight-foot by ten foot room, and to share three or four water taps, one or two latrines and showers, with about three dozen others. This is government housing that is considered good by local standards. The yards are packed closely together and there is very little available space. When one does not rent from the government, one usually squab an unused land... (Yawney, 1981, p. 236)

As relações informais entre os casais se dividem em “common law” (literalmente lei comum, no sentido consuetudinário), “sweetheart relation” (namoro firme, mas com coabitação, denotando concubinato) e “following of its own” (“cada um na sua”). Há um contínuo entre esses tipos de relacionamentos conjugais informais.

No primeiro tipo (common law), trata-se de um relacionamento sólido em que o casal escolhe viver junto e se casa em cerimônia religiosa por iniciativa dos filhos tornados adultos. No segundo tipo (sweetheart relation), o casal geralmente se junta desde a adolescência por causa de uma gravidez precoce, podendo a relação evoluir para common law e até o casamento ou se dissolver após alguns anos de convivência e vários filhos. No terceiro tipo (following of its own), as relações são superficiais não estabelecendo vínculos afetivos a não ser o nascimento de filhos ilegítimos. Nesses relacionamentos, as mulheres podem ter vários filhos, cada um de um pai diferente, sendo que muitas crianças são criados pelos avós maternos ou paternos (Barrett, 1986, p. 228-229).

As famílias jamaicanas podem ser também divididas em “Christian Family” (Família Cristã), “Faithful Concubinage” (Concubinato Fiel), “Compassionate ou Keeper Family” (Família Compassiva ou Mantenedora) e “Disintegrated Maternal-Grandmother Family” (Família Desintegrada de Mãe-Avó). A família cristã envolve o casamento legal e é mais comum entre as classes média e alta, seguindo os padrões valorizados da sociedade. O concubinato fiel envolve a maioria da população das classes baixas, incluindo os rastafaris, os quais se recusam a casar segundo a Lei. A família compassiva ou mantenedora é composta de casais que criam filhos alheios pela incapacidade de ter seus próprios filhos. E, por último, a família desintegrada de mãe-avó representa os lares em que a mãe cria os filhos de seus muitos parceiros na sua história de vida, ou a avó se torna a mantenedora das crianças de seus filhos ou filhas (Barrett, 1986, p. 229-230).

Geralmente, cada família jamaicana possui um ou mais de seus membros emigrados, calcula-se que cerca de dois milhões de jamaicanos vivam no exterior, especialmente nos Canadá, EUA e Reino Unido. Amiúde, os laços familiares não são quebrados com a migração. Os emigrados sempre voltam por ocasiões especiais: casamentos, nascimentos, batizados, funerais etc. Do mesmo modo, os membros familiares que permaneceram na Jamaica, às vezes, viajam para rever seus parentes emigrados.

O desejo de emigrar à procura de melhores condições devida está presente no cotidiano jamaicano, principalmente porque ele se torna um meio de sobrevivência para aqueles que permanecem na ilha, uma vez que, seus parentes emigrados lhes enviam dinheiro e presentes. Em retribuição, as famílias jamaicanas mandam produtos naturais da ilha para seus parentes emigrados tais como inhame, farinha, frutas cristalizadas etc. Essa situação corrobora as afirmações de Olga Cabrera, entre outros pesquisadores, definindo as culturas caribenhas como *culturas de migração*. (2002, p. 149-166).

Segundo Seymour Mullings, Primeiro-Ministro Deputado e Ministro da Terra e Meio Ambiente, 44% dos lares jamaicanos são chefiados por mulheres e destes, 66% são classificados como pobres (2002, p. 2). Apesar da significativa presença de famílias chefiadas apenas por mulheres, a sociedade jamaicana ainda é predominantemente patriarcal e machista. Dentre os diversos motivos para essa significativa liderança, o principal repousa na migração, seja aquela do êxodo rural, ou a internacional (Massiah, 1983, p. 11). O segundo fator é a decisão das mulheres em viver livre e independente de seus esposos, em decorrência da melhoria de sua condição socioeconômica (Driscoll, 1998, p. 2). Outros motivos são: a gravidez na adolescência, a viuvez, o abandono de seus maridos ou companheiros etc.

Os lares chefiados por mulheres sozinhas estão situados na linha da pobreza, em virtude das funções ocupacionais tradicionalmente destinadas a elas. Embora haja um número crescente de mulheres exercendo profissões liberais ou ocupando postos de comando, apenas 11% da força de trabalho feminina se encontram empregados em funções de destaque. Na economia formal a maioria ainda trabalha como operárias, secretárias, enfermeiras, faxineiras etc., enquanto que na economia informal, elas trabalham como empregadas domésticas, babás, vendedoras autônomas de artesanato e alimentos, prostitutas etc.⁵⁹ Lynn Bolles ainda chama a atenção para o fato de que as políticas econômicas, em geral, comandadas por homens, negligenciam o papel fundamental das mulheres, sobretudo aquelas incluídas na economia informal (1996, p. 106-119). Além disso, na economia formal, os salários pagos às mulheres são quase sempre menores do que os salários pagos aos homens.

⁵⁹ As principais indústrias que empregam a mão-de-obra feminina são: têxtil, confecção de roupas, turismo, montagem e eletrônica (Loonin, 2002, p. 9).

Não obstante os menores salários percebidos pelas mulheres pudessem diminuir as taxas de desemprego feminino, nas estatísticas do S.I.J., em outubro de 2002, verificou-se que o percentual de desemprego da força de trabalho feminina representou 19,8%, quase o dobro de sua contraparte masculina, cujo percentual atingiu 9,9% (2003, p. 7). Isso ocorre em decorrência da visão patriarcal que delega o papel de provedor econômico ao homem e do baixo índice de escolaridade, embora a taxa de alfabetização apresentasse o índice de 87,9% em 2002 (ibidem, p. 9).

As meninas, especialmente nos lares onde a figura paterna está ausente, desde cedo são chamadas a cuidar de seus irmãos menores, enquanto sua mãe trabalha fora. Assim, elas têm que adiar seus planos de estudos para além do ensino fundamental (Driscoll, 1998, p.7). A gravidez na adolescência constitui outro fator para que as mulheres jovens tenham que interromper seus estudos. Algumas vezes, os rapazes ao atingirem a adolescência, se tornam ajudantes da mãe ou o principal provedor da casa. Outras vezes, eles ingressam em gangues violentas ligadas à criminalidade, especialmente o narcotráfico. Ambas as situações, sobretudo a última, podem também levar ao abandono dos estudos por parte dos rapazes. Ademais, o ensino superior público é pago e a oferta de bolsas de estudo, insuficiente para atender a demanda.

Os altos índices de violência urbana, majoritariamente cometida por homens, levam a um discurso feminista de enaltecimento do papel da mulher como cidadã produtiva na economia. Estabelece-se assim um paradoxo no reconhecimento tradicional do homem como principal e tradicional provedor econômico e da mulher livre e sozinha desempenhando o mesmo papel. Por outro lado, se reconhece que muitos homens não estão exercendo essa função, porém ignora-se o papel da mulher na economia informal, quando se trata da criação e adoção de políticas econômicas.

Como estratégia de sobrevivência, as mulheres chefes de família adotam um modo de vida comunal, no qual diversas casas alugadas co-existem em um mesmo yard ou lote, estabelecendo laços de solidariedade com a sua vizinhança (Senior, 1991, p. 140). O pátio central do lote se transforma no espaço da sociabilidade, onde se cozinha, lava-se roupa, emprestam-se objetos, se fala da vida alheia, trocam-se confidências etc. A Figura 6, abaixo,

mostra o pátio de um yard com alguns barracões na zona rural próxima ao balenário de Ocho Rios no norte da ilha.

Figura 6
Um yard da zona rural jamaicana



Conforme se afirmou anteriormente, a errância (errantry) característica das culturas de migração caribenhas, na qual muitos homens levam uma vida errática, sem paradeiro fixo, fazem com que muitas mulheres se encontrem sozinhas na criação de seus filhos. Os motivos dessa errância são, muitas vezes, econômicos, mas existem outros fatores sociais que possuem desdobramentos no imaginário e nas relações de gênero.

Em relação às relações de gênero, no Ocidente permaneceu o mito ocidental de Ulisses que, após a queda de Tróia, viu-se condenado por Netuno, deus do mar, a navegar sem rumo durante anos. Nesse período, ele se envolveu com outras mulheres: a feiticeira Circe, a ninfa Calipso e a mortal Nausíaca, enquanto sua esposa Penélope mantinha-se casta e fiel, recusando-se a se entregar aos seus vários pretendentes⁶⁰. A figura de Penélope representa a

⁶⁰ Cf. P. Commelin, *Mitologia Grega e Romana*. (trad. Thomaz Lopes) Rio de Janeiro: Ediouro, s/d, p. 225-227; Márcia Soares de Andrade (org.) *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 147, 183-184; Thomas Bulfinch, *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis*. (trad. David Jardim Júnior) 4ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999, p.281-305.

fidelidade conjugal, que o pensamento ocidental enaltece, sobretudo, para assegurar a paternidade da prole e a transmissão do patrimônio. Do mesmo modo, a tradição judaica do Velho Testamento bíblico mostra patriarcas como Abraão, Isaac e Jacó coabitando com várias esposas e concubinas, porém sem fazer nenhuma referência à poliandria.

Segundo Friederich Engels, esse discurso teve sua origem após o surgimento da propriedade privada e o fim do direito matrilinear, estabelecendo em seu lugar, o direito patriarcal e a monogamia. Porém, Engels reconheceu que a monogamia, não excluiu a contradição entre a relativa liberdade sexual concedida aos homens e a presença dos amantes de suas esposas, muito condenada nas sociedades patriarcais (1982, p. 57-71). Contudo, ao mesmo tempo, estabeleceu-se uma matriz discursiva sobre a “natural” inclinação masculina em desejar espalhar sua semente e obter o maior número possível de descendentes. Por outro lado, como a estabilidade das relações conjugais no casamento poderia estar ameaçada, houve a irrupção do discurso condenatório das relações extraconjugais, forjando as imagens tradicionais da luxúria e da promiscuidade masculina e da prostituição.

Em relação a esse comportamento masculino na Jamaica, Driscoll reconhece que os homens tendem a se relacionar com várias mulheres ao mesmo tempo (1998, p. 5-6). O *LMH Official Dictionary of Island Sex Style* (Dicionário Oficial da LMH Sobre o Estilo Sexual na Ilha), uma edição humorística sobre o comportamento sexual na ilha, assim se expressou sobre a monogamia: “Diz-se que se um homem tem apenas uma parceira sexual por muito tempo, ele acabará perdendo sua natureza”⁶¹ (Henry & Harris, 2004, p. 32). O sociólogo Francesco Alberoni, na sua obra *O Erotismo*, afirmou que enquanto as mulheres possuem um desejo de continuidade nos relacionamentos, especialmente após o ato sexual, o desejo masculino busca uma descontinuidade nessas relações, buscando ser livre, apesar de amar sua companheira.

Ao se considerar a herança africana sobre as relações de gênero na Jamaica, pode-se observar que, ainda hoje nas tribos Ashanti de Gana, das quais descendem os afro-jamaicanos, existe a poligamia como forma de demonstrar a capacidade de um homem sustentar sua

⁶¹ Texto original: It is said that if a man has only one sexual partner for a long period of time, it will cause to him to lose his nature (Henry & Harris, 2004, p. 32).

família e como forma de generosidade. Embora a sucessão seja matrilinear⁶², a figura masculina exerce o poder na sociedade hierarquizada dos Ashanti, onde as mulheres gozam de certo prestígio, mas só podem se casar com a autorização dos pais. Além disso, Asase Yaa, a deusa da terra e da fertilidade é também, segundo Cyril C. Okorocho, “guardiã da moralidade e do decoro social, o código ético tradicional” (1987, p.52)⁶³. Muitos desses costumes remontam ao século XVII, quando os Ashanti dominaram todo o território que compreende Gana e a Costa do Marfim. Entretanto, atualmente, muitos dos Ashanti se tornaram cristãos, apresentando formas sincréticas de religião. Assim, o comportamento masculino considerado promíscuo na Jamaica teria sua genealogia tanto na sua raiz ocidental quanto na africana e, tratar-se-ia também de um comportamento observável no resto do Caribe e na América Latina, regiões que compartilham a fama de redutos machistas⁶⁴.

Mapa 4
República de Gana



Embora os códigos morais patriarcais exijam maior castidade por parte das mulheres jamaicanas e, mediante as dificuldades financeiras que elas enfrentam, muitas dessas mulheres chegam a gerar treze ou mais crianças, filhas de pais diferentes. Ocorre que os atuais

⁶² Características semelhantes foram encontradas por Bronislaw Malinowski entre os trobriandeses da Melanésia, no início do século XX, embora a poligamia fosse permitida somente aos chefes da tribo, cf. *A Vida Sexual dos Selvagens* (trad. Carlos Sussekind), Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

⁶³ Texto original: custodian of morality and social decorum, the traditional ethical code (Okorocho, 1987, p.52).

⁶⁴ Sobre as representações sobre o machismo dos homens caribenhos, cf. Danilo Rabelo, “Off the coast of me: representaciones sobre el inmigrante caribeño en Estados Unidos”. In: *Archipiélago*. México: Confluência S.A. de C.V. y Archipiélago A.C., 2003, nº 41, jul.-sept., p. 36-42

companheiros podem ou não ajudar na criação de seus próprios filhos e dos filhos dos amantes anteriores. À primeira vista, poder-se-ia tratar da mesma promiscuidade atribuída aos homens, mas observando-se com maior acuidade, essas ligações, na maioria das vezes, não são concomitantes, diferindo do comportamento sexual de seus parceiros. Além disso, não se poderia afirmar que existe uma promiscuidade reinante entre a população jamaicana, uma vez que o predomínio das religiões protestantes cria um clima de puritanismo entre os fiéis, especialmente em torno de relações sexuais fora do casamento.

Nos casos das mulheres que mantêm relacionamentos extraconjugais, é comum a reação violenta ou enciumada de seus parceiros. Um caso exemplar dessas relações envolve Bob Marley e sua esposa Rita. O famoso cantor teve diversas concubinas e amantes, com as quais ele teve vários filhos, a maioria sendo criada por sua esposa legítima. Ao atingir o estrelato internacional, o casal vivia como irmãos, segundo depoimento de Rita Marley, sem que Bob Marley procurasse esconder seus relacionamentos extraconjugais. Entretanto, se ela procurasse a companhia de outros homens, seu marido agia de maneira ciumenta e machista (2004, p. 135). E, quando no julgamento sobre a gestão do espólio de Bob Marley, a viúva ao ser questionada porque ela criou os filhos de seu marido, frutos de relações extraconjugais, ela respondeu que esse era um costume jamaicano, especialmente entre os rastafaris (White, 1999, p. 378).

Os dados sobre a violência cometida contra as mulheres são altos na Jamaica. No biênio 1992-1993, foram registrados 2808 casos de estupro e outras formas de assalto sexual⁶⁵. Referindo-se à violência doméstica, em 1991, cerca de duas mil chamadas foram registradas sobre casos de estupro, incesto, crises domésticas ou pedidos de abrigo⁶⁶.

Muitos desses estupros são cometidos contra turistas estrangeiras desacompanhadas. Os *sites* informando sobre o turismo na Jamaica, aconselham as mulheres a paquerar homens jamaicanos, somente se elas estiverem realmente interessadas, pois o orgulho masculino na Jamaica é bastante suscetível às atitudes coquetes e não aceita uma recusa após muitos indícios de aceitação. O principal conselho é “faça o seu *não* significar realmente um *não*”.

⁶⁵ *Report on Jamaica Human Rights Practices, 1994*. Washington: U.S. Department of State, 1995, section 5, p. 5.

Segundo, Georg Simmel, na coqueteria “é preciso encontrar um comportamento específico por parte do homem. Enquanto este rejeita suas atrações ou, inversamente é vítima que, sem vontade própria, é arrastada pelas vacilações entre um meio ‘sim’ e um meio ‘não’, a coqueteria ainda não assumiu para ele a forma compatível com a sociabilidade, pois falta a livre interação e equivalência de elementos, que são os traços fundamentais da sociabilidade” (1983, p.175). Durante essa pesquisa, uma professora estrangeira residente no campus de Mona (UWI) disse que raramente ia à cidade sozinha, porque o assédio masculino era, muitas vezes, embaraçoso e inconveniente. Essa atitude masculina em relação a mulheres brancas e estrangeiras talvez seja um reflexo do comportamento de algumas turistas européias que, nas regiões turísticas de Montego Bay e Negrill localizadas no norte da ilha, costumam buscar a companhia de michês ou gigolôs conhecidos como *Rent-a-rasta* (rasta de aluguel). Esses gigolôs não são necessariamente rastafaris, mas sim prostitutas que usam o mesmo estilo de cabelo característico da maioria dos rastafaris.

Diante da discriminação chauvinista dispensada à mulher, nos últimos trinta anos, diversos movimentos feministas jamaicanos vêm questionando o tratamento inferiorizado que se dispensa à figura feminina na Jamaica e no Caribe em geral. À questão da Diáspora negra no Caribe, e seus desdobramentos de exploração e marginalização social, política e cultural dos afro-descendentes, acrescentou-se o questionamento das mulheres afro-jamaicanas, nesse contexto sócio-histórico. A esse respeito, Sista Faybiene Miranda escreveu o poema *I am that I am* (Eu sou o que sou):

I am not your Venus de Milo
 Perfectly sculptured form marble to be carefully pedestal placed
 My name is not Eve, I offer no temptation
 I am not your concubine by night
 Transformed to memory by day
 I am not the milk you thirst for
 Now dry in your mother’s breast
 Nor could you call me queen
 For I have no dominion over beast, earth or man
 I am not a receptacle for the seed
 You indiscriminately cast in the wind

⁶⁶ *National Report on the Status of Women in Jamaica prepared for the Fourth World Conference on Women, Beijing: September 1995.* Kingston: Jamaica National Report Commission, 1994, p. 15.

I am no sacrifice of lamb's blood for the stain would be mine
 Do not toss gold trinkets at my feet
 They do not shine for me
 I am no slave to a promise written in ink
 Where there is no master there are no chains to be broken
 Bondage is no glory
 I am woman
 Bone of your bones, flesh of your flesh
 When I lay sleeping in your rib
 You called me no name
 I AM THAT I AM⁶⁷
 (apud Loonin, 2002, p. 12-13).

No poema acima, o moto “Eu sou o que sou” (I am what I am) se refere aproximadamente ao significado do nome de Deus: Javé, Jeová, Iaveh, ou Jeowah (que significa literalmente, Ele causa que vem a ser) e foi subvertido ao se substituir o pronome relativo “what” por outro pronome relativo “that”. Ambos têm o mesmo significado “o que”, porém, o termo “what” tem um sentido de “objeto”, o qual está sendo subvertido porque “that” não possui esse sentido ou função.

Enquanto, as mulheres jamaicanas clamam por direitos iguais e pelo fim da discriminação machista, a figura do *ragamuffin' man* se ergue na ilha bradando por virilidade, e todos os atributos de personalidade e comportamento considerados masculinos: força, coragem, energia, capacidade de iniciativa, entre outros. A expressão *ragamuffin*, surgida nos guetos para designar um homem durão (rough ou ruff = rude, bem como tough ou tuff = tosco), espalhou-se pela ilha para glorificar os comportamentos socialmente desejados ou esperados e que, portanto, um indivíduo do sexo masculino deveria adotar, especialmente, na subcultura jovem ligada ao dance-hall. Muitas pessoas, na Jamaica consideram que maneiras educadas e sofisticação em um homem constituem traços de efeminação, embora não se possa

⁶⁷Tradução: Não sou sua Vênus de Milo/Perfeitamente esculpida em mármore para ser cuidadosamente colocada em um pedestal/Meu nome não é Eva, não ofereço nenhuma tentação/Não sou sua concubina à noite/Transformada em lembrança de dia/Não sou o leite que você anseia/Agora seco no seio de tua mãe/Você nem poderia me chamar de rainha/Porque não tenho domínio sobre animais, terras e homens/Não sou o receptáculo para a semente/Que você lança ao vento/Não sou nenhum sacrifício sangrento de um cordeiro para que a mancha seja minha/Não atire bijuterias douradas aos meus pés/Elas não brilham para mim/Não sou nenhuma escrava para uma promessa escrita com tinta/Onde não há senhores não há cadeias a serem a ser quebradas/Não há glória na escravidão/Sou mulher/Ossos de teus ossos, carne de tua carne/Quando eu adormeci sobre sua costela/Você não me chamou por nenhum nome/EU SOU O QUE SOU.

afirmar que toda a sociedade concorda com essa idéia, haja vista, o comportamento solene, formal e educado, sobretudo entre as camadas médias e altas da população.

O medo da efeminação não é, de forma alguma, exclusividade dos homens jamaicanos. O estabelecimento da sociedade patriarcal associado ao surgimento da propriedade privada, diminuiu o status social da mulher (Engels, 1982, p. 57-71). E, mesmo em sociedades tribais matrilineares, os rituais de passagem envolvendo testes de coragem e virilidade (circuncisão, sangria, tatuagem etc.), como no caso dos melanésios, eram destinados a purificar os moços do efeito debilitante produzido pelo contato das mães e outras mulheres durante a infância (Hinnells, 1995, p. 77). Além disso, o falo, atributo masculino sempre esteve associado à força geradora ativa, daí o medo da castração descoberto pela Psicanálise. As bravatas masculinas de vitalidade e virilidade repercutem o desejo dos homens de exibir material genético e comportamento social adequado e acima da média para proteger e defender sua família, seu território e a si mesmo frente aos possíveis concorrentes do mesmo sexo. No final dos anos 1970, o cantor jamaicano Peter Tosh (1944-1987) se auto-proclamava *the toughest* (o mais durão). Essa canção já havia sido gravada pelos Wailers, grupo do qual Tosh fazia parte e aludia às bravatas típicas dos rudie boys: “anything that you can do/I can do it better/I’m the toughest/and I can do what you do/You never try to do what do/I’m the toughest [...]”⁶⁸.

O comportamento masculino rude e tosco, especialmente entre os setores populares, não é resultante apenas do desejo de chamar a atenção do sexo oposto ou intimidar os adversários. Ele é decorrente também da apropriação do discurso desqualificador pelos grupos subalternos para subvertê-lo, a fim de instituir uma positividade à ação estigmatizada, um chamado ao respeito às diferenças culturais, de classe, de raça e de gênero. Jurandir freire Costa reconhece essa estratégia entre homossexuais brasileiros que assumem o jargão preconceituoso da sociedade envolvente para torná-lo menos pejorativo e opressivo e, ao mesmo tempo, torná-lo mais positivo (1992, p. 17-42).

⁶⁸ Tradução: Tudo que você pode fazer/Eu posso fazer melhor/Eu sou o mais durão de todos/eu posso fazer o que você pode/Você nunca tenta fazer o que eu faço/Eu sou o mais durão de todos [...] “I’m the toughest” in Peter Tosh, *Greatest Hits*. São Bernardo do Campo: EMI, 1983, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo. 31C06478344.

No caso dos homens jamaicanos das camadas populares, o termo “ragamuffing” não surgiu para se contrapor ao termo “rude” ou “rudie” (literalmente, rude) que designa de forma pejorativa que os jovens afrodescendentes e pobres desde os anos 1940. Ao apropriar-se do discurso desqualificador, esses jovens tornaram a expressão “rudie” equivalente a “ser alguém quando a sociedade dizia que você não era ninguém” (Rabelo, 2003, p. 2). Todavia, tanto a palavra ragamuffin quanto a palavra rudie ainda assumem conotações positivas ou negativas dependendo do contexto e do sujeito da enunciação e, podem se referir, às vezes, a pessoas de ambos os sexos. Além disso, os termos têm obviamente conotações raciais, equivalentes ao *quashee* dos tempos da escravidão que vimos anteriormente, as quais se manifestam nas relações sociais e em nível psíquico e simbólico. Segundo Jolande Jacobi,

O homem negro é, para algumas pessoas, a imagem arquetípica da “criatura primitiva e sombria”, portanto uma personificação de certos conteúdos do inconsciente. Talvez seja esta uma das razões por que o negro é, tantas vezes, rejeitado e temido pela gente branca. Nele o homem branco vê, diante de si, a sua contrapartida viva, o seu lado secreto e tenebroso (exatamente o que as pessoas tentam sempre evitar, o que elas ignoram e reprimem). Os brancos projetam no homem negro os impulsos primitivos, as forças arcaicas, os instintos incontrolados que se recusam a admitir em si próprios, de que estão inconscientes e que imputam consequentemente, a outros (1997, p. 300).

Do mesmo modo, Frantz Fanon reconhece a fobia que o homem branco tem do negro, por considerá-lo mais sensual, mais viril, mais potente e mais animalizado: “O negro é fixado no genital, ou ao menos fixaram-no aí. Dois domínios: o intelectual e o sexual (...) O negro representa o perigo biológico. O judeu o perigo intelectual” (1983, p. 136).

Toda essa exacerbação da masculinidade e medo da efeminação, ao lado das sanções morais e religiosas cristãs, introduziu na Jamaica uma homofobia de proporções consideráveis. Ali as práticas homoeróticas, especialmente, entre os homens são proibidas por lei. A Lei jamaicana não considera ilegal ser homossexual, mas sim, certos atos homossexuais. O *Offenses Against the Person Act* (Ato das Ofensas contra a Pessoa), em seus artigos 76 a 79 legisla assim sobre o assunto:

Artigo 76 (Crime contra a Natureza)

Quem quer que seja condenado do abominável crime de sodomia [intercurso anal] cometido tanto com ser humano ou com qualquer animal, estará sujeito a ser preso e mantido a trabalho forçado por um período não-excedente a dez anos.

Artigo 77 (Tentativa)

Quem quer que seja que tentar cometer o referido abominável crime, ou for culpado de qualquer assalto com o intento de cometer o mesmo, ou de qualquer assalto indecente a qualquer pessoa do sexo masculino, será culpado de contravenção, e sendo condenado por isso, estará sujeito a ser preso por um período não-excedente a sete anos, com ou sem trabalho forçado.

Artigo 78 (Prova de Conjunção Carnal)

Quando quer que seja no julgamento de qualquer ofensa punível neste Ato, poderá ser necessário provar conjunção carnal, não será necessário provar a real emissão de sêmen para constituir uma conjunção carnal, mas a conjunção carnal será julgada completa sob a prova de penetração somente.

Artigo 79 (Ultrajes à Decência)

Qualquer pessoa do sexo masculino que, em público ou em privacidade, cometa, ou se envolver no cometimento, ou obtenha ou tente obter o cometimento, por qualquer pessoa do sexo masculino, de qualquer ato de brutal indecência com outra pessoa do sexo masculino, será culpada de contravenção e, sendo condenada por isso, estará sujeita ao critério da Corte a ser presa por um período não-excedente a dois anos, com ou sem trabalho forçado⁶⁹ (JFLAG, 2005, p. 1) (grifos originais).

O tom solene comum ao discurso jurídico revela algumas de suas matrizes discursivas, como a condenação religiosa da sodomia presente na Bíblia (Gênesis 19: 1-29, Levítico 20: 13, Deuteronômio 22: 5, I Coríntios 6: 9-11), a partir da expressão “carnal knowledge” (conhecimento carnal), a mesma utilizada muitas vezes, na Bíblia, para descrever o ato sexual.

⁶⁹ Texto original: Article 76 (Unnatural Crime) whosoever shall be convicted of the abominable crime of buggery [anal intercourse] committed either with mankind or with any animal, shall be liable to be imprisoned and kept to hard labour for a term not exceeding ten years./Article 77 (Attempt) Whosoever shall attempt to commit the said abominable crime, or shall be guilty of any assault with the intent to commit the same, or of any indecent assault upon any male person, shall be guilty of a misdemeanour, and being convicted thereof shall be liable to be imprisoned for a term not exceeding seven years with or without hard labour./Article 78 (Proof of Carnal Knowledge) Whenever upon the trial of any offence punishable under this Act, it may be necessary to prove carnal knowledge, it shall not be necessary to prove the actual emission of seed in order to constitute a carnal knowledge, but the carnal knowledge shall be deemed complete upon proof of penetration only./Article 79 (Outrages on Decency) Any male person who, in public or private, commits, or is a party to the commission of, or procures or attempts to procure the commission by any male person of, any act of gross indecency with another male person, shall be guilty of a misdemeanor, and being convicted thereof shall be liable at the discretion of the court to be imprisoned for a term not exceeding 2 years, with or without hard labour (JFLAG, 2005, p. 1).

As religiões judaico-cristãs, bem como o islamismo, ainda hoje, condenam as práticas homoeróticas como abominações, crimes contra a natureza, práticas típicas de povos pagãos e infiéis. A esse respeito, Alfred C. Kinsey, afirma que esses discursos têm sua genealogia em contextos históricos específicos, situando essas sanções morais entre os judeus do século VII a.C., quando voltando do exílio na Babilônia, a onda de nacionalismo fez com que os judeus abandonassem todas as práticas que os pudessem tornar semelhantes aos seus vizinhos. “Muitas das condenações do Talmude eram baseadas no fato de que essas atividades eram costumes pagãos e originariamente foram condenados mais por serem uma forma de idolatria do que um crime sexual” (Kinsey et al, 1965, p 481-482; Hite, 1982, p. 933).

Por sua vez, os gregos possuíam práticas sexuais entre adultos (erastes) e adolescentes (eromenos) do mesmo sexo, as quais seriam encaradas hoje como abuso sexual. O sentido do sexo homoerótico grego era muitas vezes pedagógico e estético, implicando em diversas sanções morais e jurídicas (Dover, 1994, p.75-82) e, além disso, as práticas não implicavam necessariamente em intercurso anal, geralmente, apenas sexo intrafemural.

Os romanos adeptos da sodomia só a permitiam entre homens livres e escravos, com o senhor desempenhando o papel ativo na relação. Naquela sociedade, o homem livre não deveria abdicar de seu comportamento esperado, “natural” para igualar-se ao *status* inferior da mulher e do escravo. Nesse sentido ser penetrado significava colocar-se à disposição do sujeito mais forte, do possuidor (Veyne, 1982, p. 43-46)⁷⁰. Todavia, o romance *Satíricon* de Petrônio, escrito no século I d.C., durante o governo de Nero, mostra que as relações homoeróticas eram encaradas com ambivalência, ora com naturalidade ora com um tom jocoso e irônico:

Depois de tê-lo procurado por todos os quarteirões da cidade, retornei à casa e consolei-me nos braços de Gitão. Enlacei-o com os mais entusiásticos abraços. Minha felicidade, igual aos meus anseios, era com certeza digna de inveja. Já preludiávamos novos prazeres quando Ascilto, movendo-se nas pontas dos pés, nos surpreendeu em meio às mais picantes carícias. Logo, enchendo nosso diminuto cômodo com suas gargalhadas e aplausos, ergueu o lençol que nos envolvia.

⁷⁰ Cf. também Michel Foucault, *A História da Sexualidade 3: Os cuidados de si*. (trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 187-228.

-Ah! Mas que estais fazendo, homens de bem? Como? Metidos os dois debaixo da mesma coberta?

Como se não satisfeito com seus sarcasmos, o miserável tirou sua cinta de couro e começou a espancar-me violentamente, falando com ousadia:

- Mais uma vez, isto te ensinará a jamais romperes com Ascilto! (Petrônio, 2002, p. 22).

O cristianismo na Idade Média relegou tais práticas à categoria das heresias, perseguindo seus praticantes até o século XVIII. O escritor Gore Vidal, citando Procópio, afirmou que a proibição da sodomia, como crime no direito canônico, foi introduzida pelo imperador Justiniano, o qual procurava atingir politicamente o Arcebispo de Constantinopla, célebre pederasta. O imperador argumentava baseado nas escrituras que a sodomia era a causa principal dos terremotos. Desde modo, do direito canônico a proibição da sodomia passou para o direito civil e penal (Leyland, 1980, p. 205).

A Inquisição, após o Concílio de Trento, condenava todos aqueles que se entregavam a essas práticas definidas como o “Ato Nefando”. Na Idade Moderna, a formação do Estado moderno na Europa, relegava as práticas socialmente condenáveis aos estrangeiros. Desde modo, era sempre a alteridade que, com seu mau exemplo, introduzia as “práticas sexuais periféricas”, tal como foram chamadas por Michel Foucault, no seio da sociedade. Contudo, a Itália, berço do império romano, possuía a fama de região sodomita, por excelência, tanto que essa prática era conhecida como o “vício italiano”. No Brasil, as práticas homoeróticas estavam presentes entre as populações autóctones e eram punidas pelos legisladores religiosos ou praticadas veladamente entre elas e os contingentes de colonizadores europeus (Vainfas, 1989, p. 143-186)⁷¹.

Por sua vez, o conceito de sexualidade surgiu somente na segunda metade do século XIX, a partir das pesquisas científicas em torno dos fenômenos psíquicos. A partir desse conceito, as práticas sexuais passaram a revestir a identidade dos indivíduos que a elas se inclinavam (Costa, 1992, 21-22). Deste modo, toda sexualidade não-adulta, não-genital e não-heterossexual passou a ser encarada como perversão ou anomalia nos meios acadêmicos. A homossexualidade, conceito criado pelo médico húngaro Benkert, em 1869, era representada

⁷¹ Cf. também João Silvério Trevisan, *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da Colônia à Atualidade*. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1986, p. 61-92.

como perversão sexual ao lado do sadomasoquismo, transexualismo, exibicionismo, voyeurismo, fetichismo, travestismo, necrofilia e zoofilia.

Somente após as pesquisas inovadoras de Kinsey, Masters & Johnson, nos EUA e com a Revolução Sexual na segunda metade do século XX, que as sanções morais e jurídicas e os discursos da Psicologia em torno da homossexualidade passaram a ser questionados, especialmente após o episódio de Stonewall, em 1969. A Associação Psiquiátrica Americana, em 3 de dezembro de 1973, decidiu que a homossexualidade não seria mais considerada um desvio mental ou perversão sexual⁷². Assim, a homossexualidade passou a ser encarada como estilo de vida sexual, deixando de figurar entre as perversões sexuais. Tudo isso não significa uma completa aceitação do homoerotismo e do fim de sua estigmatização nas sociedades industrializadas do Ocidente, mas uma tensão e uma negociação, na qual o direito à diferença sexual é reconhecido, ao menos em nível discursivo, por grande parte dessas sociedades.

A argumentação acima, embora privilegie um enfoque cronológico, não significa necessariamente que se está utilizando uma perspectiva evolucionista e linear, como se as práticas homoeróticas fossem sempre as mesmas e/ou possuíssem o mesmo sentido, aceitação, recusa ou sanções morais. Pelo contrário, elas sempre estiveram sujeitas a determinadas sanções morais, assim como estiveram as práticas heteroeróticas. Não obstante, as matrizes discursivas religiosas remontem às Escrituras Sagradas, elas foram re-significadas em certos aspectos, conforme o contexto histórico. A esse respeito, Karen Armstrong argumenta que os homens refazem suas concepções acerca de Deus conforme suas ações, interesses e o contexto social (2001, p. 10-11)⁷³. Além disso, a irrupção de novos discursos altera o campo simbólico e as práticas sociais efetivas em torno do discurso religioso.

Nas sociedades africanas não há um consenso ou uniformidade de comportamentos, representações e restrições morais em torno da sexualidade. No tocante à homossexualidade entre os iorubas, ela era aceita sem grandes restrições morais. Afinal, no panteão dos orixás há dois deuses andróginos que, em uma metade do ano são homens e, na outra metade são

⁷² Cf. Janine Chasseguet-Smirgel, *Ética e Estética da Perversão* (trad. Vera Jacques). Porto Alegre: Artes Médicas, 1991 e Antônio Carlos Pacheco e Silva Filho, *Perversões Sexuais: um estudo psicanalítico*. São Paulo: EPU, 1987; Jurandir Freire Costa, *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

mulheres: Oxumaré e Logunedé. Outro orixá masculino, Ossaim ou Ossanha, responsável pelo conhecimento curador das plantas, segundo os mitos, viveu uma história de amor com Oxossi, o orixá caçador e protetor das matas. Porém, os orixás Ogum e Iemanjá não permitiram que o romance continuasse e Ossanha teve que continuar sozinho. No Brasil, seguindo as tradições iorubas e nagôs, grande parte dos babalorixás ou chefes de terreiro no Candombé, bem como os filhos-de-santo (Adés), são reconhecidamente homossexuais ou bissexuais (Birman, 1995, p. 62-80).

Em Gana, a homossexualidade também é proibida por lei. Entre as tribos Ashantis que vivem ali, o casamento é considerado como a principal instituição social. Um homem solteiro e de meia-idade é encarado com desdém, por ser incapaz de gerar filhos e sustentar uma ou mais esposas. Phil Bortle afirmou que muitas pessoas, em Gana, acreditam que “a homossexualidade é desconhecida pela cultura tradicional, foi provavelmente introduzida pelos europeus, e não é conhecida, compreendida ou praticada pela maioria das pessoas”⁷⁴ (2005, p. 1). Entretanto, pode-se acreditar que esta afirmação também constitui a estratégia de atribuir às alteridades a introdução de práticas socialmente estigmatizadas no meio social, especialmente quando muitos Ashantis se tornaram cristãos ou sincretizaram suas crenças e rituais com o cristianismo. Por outro lado, Thomas J. Hutchinson, em viagem pelo continente africano na segunda metade do século XIX, observou que existiam “escravos masculinos, que eram tratados como amantes, usavam colares de pérolas com pingentes dourados. Eles eram mortos quando seus amos Ashantis morriam”⁷⁵ (1861, p. 129-30). Os motivos pelos quais os escravos eram mortos ainda não se encontram esclarecidos, especialmente pelas escassas fontes escritas e pelos tabus morais sobre o assunto.

Deste modo, o discurso homofóbico jamaicano tem sua genealogia tanto na herança européia quanto na africana. Atualmente, *dee-jays* do dance-hall, rastafaris ou não, incitam a população à intolerância contra os homossexuais por meio de letras inflamadas. Os maiores representantes desse grupo são: Capleton, Beeniemann, Sizzla, Elephantman, Shabba Ranks

⁷³ Cf. também Max Weber, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. (trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi). 7ª ed. São Paulo: Pioneira, 1992.

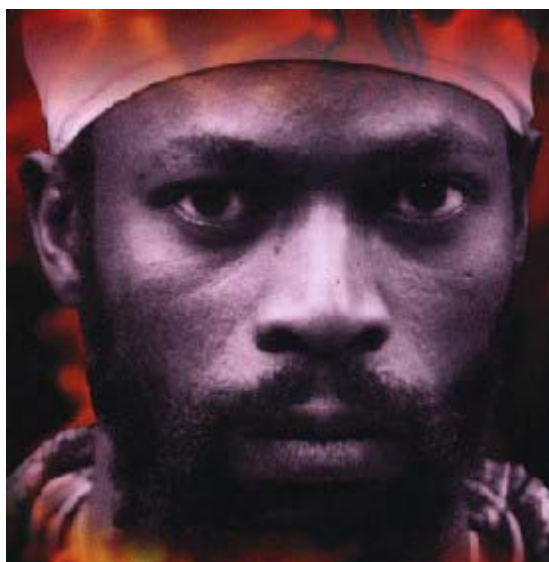
⁷⁴Texto original: homosexuality is unknown to the traditional culture, was probably introduced by Europeans, and is not known, understood or practiced by the majority of persons (Bortle, 2005, p. 1).

⁷⁵Texto original: male slaves, who were treated as lovers, wore pearl necklaces with gold pendants. They were killed when their Ashanti masters died (Hutchinson, 1861, p. 129-130).

entre outros. Muitos têm conseguido sucesso internacional, ao mesmo tempo em que provocam polêmicas na Europa e Estados Unidos, onde seus concertos são, muitas vezes, cancelados pela movimentação de grupos de homossexuais ativistas como o Outrage. Para se ter uma noção desse discurso, vejamos, por exemplo, o caso de Capleton.

Nascido Clifton George Bailey III, em 13 de abril de 1967, na paróquia rural de St. Mary, Capleton iniciou sua carreira no início da década de 1990. Seu nome artístico deriva de suas muitas habilidades e homenageia o mais famoso advogado de sua cidade. Ele também é conhecido como “o Profeta” e foi nomeado para o *Grammy Awards 2002* na categoria melhor disco de reggae/dance-hall. Seus videoclips, a exemplo de seus colegas, têm sido proibidos de serem exibidos na MTV. Dentre suas obras-primas, destacam-se os seguintes versos: “Bun out di Chi chi”, “Sodomite and batty man mi shoot up... Whoa” e “All boogaman and sodomites fi get killed”⁷⁶.

Figura 7
D.J. Capleton ou O Profeta



⁷⁶ Tradução: “Queime a Bicha”, “Em sodomitas e bichas eu atiro... Whoa” e “Todas as bichas e sodomitas deveriam ser mortos”.

Diante do boicote aos seus concertos fora da Jamaica, Capleton se defende afirmando que a imagem do fogo que aparece constantemente como elemento purificador em suas canções, não constitui uma incitação à violência:

Não é realmente fogo físico. É realmente fogo espiritual, e um fogo verbal, e um fogo musical. Veja o fogo está em toda a vida. Mas é o povo que entende da forma errada. As pessoas se confundem. Então, quando um homem diz “mais fogo” ele pensa que significa dizer: você deveria incendiar o campo de cana ou vá incendiar a igreja (...) Se checarmos isso agora, o fogo é para a purificação da terra, por mais que você cheque isso. A Terra ela mesma tem que emergir do fogo literal também, que é a atividade vulcânica, nós estamos falando da lava. O elemento mais quente que nos levanta pela manhã é o sol. A água limpa, mas é ainda o suporte do fogo que aquece a água, que queima a bactéria e então a água poderá nos tratar, nos limpar. A erva cura, mas, é ainda o fogo que queima a erva, então a erva poderá nos curar também⁷⁷ (2005, p. 1).

A respeito das imagens simbólicas do fogo que Capleton utiliza em suas canções, ele certamente não está re-significando o simbolismo tradicional atribuído ao fogo. Entretanto, a sua metáfora do fogo simbólico que aquece a água para purificá-la das bactérias, degrada os homossexuais ao compará-los às bactérias. Se Capleton utiliza uma linguagem metafórica, ao seu turno, seu colega Elephant Man não o faz: “Battyman fi dead! / Gimme that tech-nine / Soot dem like a bird!”⁷⁸ Pode-se, claramente, observar que no há nada de metafórico nesses versos.

Muitos intelectuais jamaicanos têm insistido no teor metafórico do seu discurso de Capleton e seus asseclas os comparando ao discurso de Bob Marley, justificando que se trata de um contexto sociocultural que deve ser respeitado (Cooper, 2005, p. 215-236). Polêmica semelhante surgiu em 1995, na IV Conferência Mundial sobre as Mulheres, realizada em

⁷⁷ Texto original: Is not really physical fire. Is really spiritual fire, and a wordical fire, and a music fire. You see the fire is all about a livity. But is people get it on the wrong term. People get confused. So when a man say ‘more fire’ him think that mean say you fi go light the cane field or go light the church (...) If we go check it back now, fire is for the purification of earth, anyhow you check it. This earth itself have to even emerge from the literal fire also, which is the volcanic activity, we a talk about lava. The hottest element to rise us in the morning is the sun. The water cleanse, but it’s still the support from the fire that burn the water, burn out the bacteria so the water could heal we fi cleanse. The herb heal, but it’s still the fire fi burn the herb coulda heal we also (Capleton, 2005, p. 1).

⁷⁸ Tradução: Bichas deveriam morrer / Dê-me uma pistola / Atire neles como aos pássaros.

Beijin (China), quando se discutiu as diversas formas de violência contra as mulheres no mundo, especialmente a infibulação e a clitoridectomia praticadas no norte da África. Essa discussão girou em torno de até que ponto se deve respeitar o relativismo cultural, uma vez que as vítimas denunciaram a imposição desses rituais e a inexistência de condições higiênicas e/ou anestésicos para suprimir a dor da mutilação. O ativismo de muitas feministas contra essas práticas, como o da romancista norte-americana Alice Walker, foi duramente criticado pelos que defendem o relativismo cultural e o respeito à diferença cultural (Levin e Von Gleichen, 1999, p. 240-254).

Além disso, os artistas jamaicanos e seu confuso público (conforme observou o próprio Capleton) têm insistido no direito de “livre expressão” e na autoridade bíblica para justificar seu discurso homofóbico para a insatisfação e protestos da Anistia Internacional e dos ativistas homossexuais pelo mundo afora. De fato, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, promulgada pelas Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948, estabelece em seu artigo nº 19: “Todo homem tem direito à liberdade de opinião e expressão; esse direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras”. Por outro lado, a referida Declaração também estabelece os seguintes artigos dentre outros:

Art. 1º. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir entre si num espírito de fraternidade.

Art. 2º Todas as pessoas podem usufruir de todos os direitos e liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer tipo, especialmente de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra, origem nacional ou social, riqueza, nascimento ou outro status. Além disso, não deverá ser feita distinção baseada no status político, jurídico ou internacional do país ou território ao qual pertence uma pessoa, seja ele independente, sob tutela, sem autodeterminação ou sob qualquer outra limitação de soberania.

Art. 3º Todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal. (...)

Art. 5º Ninguém será submetido à tortura, nem a penas ou tratamento cruéis, desumanos ou degradantes (...)

Art. 12 Ninguém será sujeito à interferência na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataques à sua honra ou reputação. Todo homem tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques (...)

A homofobia jamaicana não se limita ao campo simbólico e das práticas discursivas. Ela se manifesta na discriminação aberta aos gays e lésbicas em todos os setores da sociedade: das autoridades administrativas, religiosas, jurídicas, policiais etc. aos cidadãos comuns. As ações discriminatórias envolvem a intimidação, ameaças, espancamento e assassinato. Em janeiro de 2001, quatro estudantes foram espancados com paus por suspeita de serem homossexuais. Igualmente, no verão de 2003 um casal gay foi expulso de seu yard por um grupo de vizinhos que incluía crianças. Ao procurar a ajuda policial, as vítimas foram presas por utilizar “linguagem inconveniente”. (Cogswell, 2003, p. 3).

Para defesa dos direitos dos homossexuais, foi criado em dezembro de 1998, o J-FLAG ou *Jamaican Forum for Lesbians, All-Sexuals and Gays* (Fórum Jamaicano para Lésbicas, Pansexuais e Gays), cujo fundador, Brian Williamson, foi assassinado em sua casa, em 05 de junho de 2004, com setenta facadas no rosto e pescoço. Muitos homossexuais jamaicanos têm emigrado e solicitado abrigo político devido às constantes ameaças que vêm sofrendo no cotidiano. O J-FLAG reporta que, desde 1997, trinta homossexuais foram assassinados na Jamaica.

Toda essa violência no cotidiano jamaicano não envolve apenas a discriminação e estigmatização das minorias sexuais. A Jamaica possui o mais alto índice de violência do mundo, sendo que a taxa de homicídio em 1997 era de 45/100.000, enquanto que nos EUA ela era de 7,9/100.000 (Hasbrouch et al. 2002, p. 249-253). No primeiro semestre de 2005, novecentos assassinatos ocorreram na ilha (Mozingo, 2005, p. 1). A maior parte da criminalidade se concentra na capital Kingston.

A cidade de Kingston está localizada no litoral sudeste da ilha, a 17°59’N e 76°48’ W. A Grande Kingston ou “Corporate Area” engloba as paróquias de Kingston (apenas o velho centro e Port Royal) e Saint Andrew (o restante da cidade). A parte central está dividida em duas partes: o turbulento centro histórico e New Kingston, o novo centro comercial e turístico. O seu porto é o mais importante da ilha e configura o sétimo maior do mundo. Após a destruição total de Port Royal em um violento terremoto, os ingleses fundaram Kingston em 1693. A cidade se tornou sede administrativa da ilha somente em 1872 e mantém esse status

até os dias de hoje. Nela também se encontra o Campus de Mona da Universidade das Índias Ocidentais, (University of the West Indies ou UWI), fundado em 1948.

Mapa 5
As principais cidades da Jamaica



Mapa 6
A Grande Kingston, Jamaica.



A população de Kingston é 100% urbana, enquanto nove das quatorze paróquias do país apresentam população majoritariamente rural, de 70 a 91,3%. A Grande Kingston (Kingston e Saint Andrew), em 2001, perfazia 25% da população total da ilha. A tabela a seguir demonstra comparativamente a concentração da população da ilha na grande Kingston, no ano de 2001.

Tabela 3
Distribuição da População nas Paróquias Jamaicanas em 2001.

Paróquia	População	Percentual
Clarendon	237.024	9,1
Hanover	67.037	2,6
Kingston	96.052	3,7
Manchester	185.801	7,1
Portland	80.205	3,0
Saint Andrew	555.828	21,3
Saint Ann	166.762	6,4
Saint Catherine	482.308	18,5
Saint Elisabeth	146.404	5,6
Saint James	175.127	6,9
Saint Mary	111.466	4,2
Saint Thomas	91.604	3,5
Trelawny	73.066	2,8
Westoreland	138.947	5,3
Total	2.607.632	100,0

Fonte: ISJ – Report on Jamaican Census 2001, p. 40.

O êxodo rural, iniciado na década de 1950, aumentou a população de Kingston, cujo crescimento resultou na conurbação com Half Way Tree, formando a Grande Kingston. A maioria dos imigrantes foi morar em favelas perto do centro histórico ou na paróquia de Saint Andrew, enquanto a população de classe média se dirigiu para a região nobre e valorizada de New Kingston. A falta de boas condições de moradia, as altas taxas de desemprego, as dificuldades econômicas, o alto custo de vida, os altos índices de pobreza, os partidos políticos apoiados por pistoleiros e as gangues ligadas ao narcotráfico fazem com que a região da Capital enfrente altos índices de violência. Enquanto as cidades do litoral norte como Montego Bay, Negrill e Ocho Rios, com baixos índices de violência e suas praias paradisíacas, recebem a maioria dos turistas estrangeiros, a cidade de Kingston recebe poucos deles. O governo jamaicano se esforça para transformar Kingston em um centro turístico, a partir da música criada na região. Sem dúvida, a Capital é o centro cultural e financeiro do país, mas seus altos índices de violência fazem com que muitos turistas evitem passar por ali.

O narcotráfico, especialmente da maconha (*Cannabis Sativa L.*) é um dos maiores problemas que o governo jamaicano enfrenta. Em Kingston, as gangues armadas se enfrentam pelo controle do tráfico e se envolvem em tiroteios com as forças policiais. Segundo, o

Jamaica Country Report on Human Rights Practices 2001 (Relatório das Práticas dos Direitos Humanos na Jamaica em 2001) do Departamento de Estado dos EUA, naquele ano cento e sessenta e três pessoas foram mortas em tiroteio com a polícia, incluindo quinze oficiais (2002, p. 4). Por sua vez, os quadros da polícia apresentam inúmeros casos de abuso de autoridade e corrupção. Em 9 julho de 2001, quatorze homens foram presos em West Kingston durante uma operação policial e mantidos na detenção por três semanas sem acusação formal (ibidem, p. 14-15). As pressões do governo norte-americano, nos últimos trinta anos, fizeram com que o governo jamaicano procurasse desestimular os pequenos fazendeiros ao plantio da maconha. A tabela a seguir demonstra que no período de 1990-1999 houve uma acirrada ação policial e judicial para conter o cultivo, o tráfico e o consumo de entorpecentes na Jamaica.

Tabela 4
Atuação das Autoridades Jamaicanas na erradicação do plantio de maconha no decênio 1990-1999.

			1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999
Cannabis												
	Colheita potencial	[ha]	1220	950	389	744	308	305	527	317	***	***
	Erradicação	[ha]	1030	833	822	456	692	695	473	743	705	894
	Cultivo	[ha]	2250	1783	1200	1200	1000	1000	1000	1060	***	***
Detenções												
	Nacionais		4908	4353	785	899	788	3325	2996	3143	7093	6385
	Estrangeiros		524	674	364	517	98	380	267	221	259	333
Total de Detenções			5432	5027	1149	1416	886	3705	3263	3364	7352	6718

Fonte: *International Narcotics Central Strategy Report, 1999*. Washington: U. S. Department of State, 2002.

Embora haja o esforço das autoridades jamaicanas na erradicação do plantio e consumo da maconha na ilha, o consumo da erva parece disseminado na ilha. Diz-se que o largo consumo existe por dois fatores: um de ordem cultural e outro de ordem econômica. Quanto ao fator cultural, os rastafaris e os descendentes de imigrantes indianos a consomem como parte de seus dogmas religiosos. Aliás, estudiosos sobre o assunto afirmam que a

maconha foi introduzida no Caribe pelos imigrantes indianos na metade do século XIX. Na Jamaica, a palavra “ganja” de origem hindu (do sânscrito *gāñjya*) é utilizada para nomear a erva, bem como a palavra “Kaya”, (nome próprio feminino que significa “minha irmãzinha mais velha”) utilizada como senha entre os usuários. Quanto ao fator econômico, o consumo em larga escala se deve ao fato de que os cigarros têm um preço elevado em relação ao preço da erva. Em maio de 2005, um maço da marca Marlboro custava \$ 380 dólares jamaicanos (US\$ 6,00 ou R\$ 15,00), isto é, cinco vezes o valor do preço que a mesma marca custava no Brasil.

Um informante residente no campus de Mona e outro, brasileiro, que esteve de férias na Jamaica, afirmaram que a polícia costuma ser condescendente com o consumo dos cidadãos jamaicanos, não obstante ainda possuir o hábito de revistar indivíduos rastafaris e prendê-los, caso encontre alguma quantidade da erva em seu poder. Por outro lado, segundo o mesmo discurso, ela costuma ser bastante vigilante e severa com os turistas estrangeiros, muitas vezes como forma de tentativa de extorsão e propina. Apesar de os dados da Tabela 4 demonstrar um número muito superior de detenções de cidadãos jamaicanos em relação aos estrangeiros, não significa que haja um maior controle sobre a população nativa do que sobre os estrangeiros. Todavia, a tácita proibição e repressão do tráfico e consumo da maconha e de outros entorpecentes não eliminou o estereótipo de paraíso livre do consumo de entorpecentes que prevalece entre muitos estrangeiros desinformados a respeito da Jamaica.

Os Jamaican Posses (Pelotões de civis armados jamaicanos) são gangues presentes na região metropolitana de Kingston. Costuma-se afirmar que elas possuem ligações com ambos os partidos dominantes da política jamaicana: o JLP e o PNP. As gangues mais famosas incluem o Shower Posse, Splanger e Tivoli Gardens (que é também o nome de um bairro de Kingston). Recentemente existe a emergência de novas gangues nascendo das cinzas de outras gangues desfeitas. Na década de 1990, a One Order Gang com ligações com o JLP e a Klansman Gang com ligações com o PNP eram as maiores gangues conhecidas pelo seu envolvimento com o tráfico de cocaína e crack. A extorção, contudo, é a maior fonte de lucro dessas gangues.

Por último, os esportes mais populares na Jamaica são o futebol (soccer), o cricket e as corridas de cavalo, todos movimentando uma economia milionária, especialmente o último

por meio das apostas. Nas Olimpíadas, os atletas jamaicanos se destacam nas corridas de curta distância (velocismo) e nas corridas de revezamento.

Neste capítulo tentamos apresentar algumas das características gerais da Jamaica, sem pretender abarcar todas elas, tarefa que se apresenta impossível⁷⁹. Conforme afirmamos anteriormente, nossa intenção é situar o contexto sociohistórico, no qual os movimentos rastafaris surgiram. A descrição e a análise desse contexto, sem dúvida, contribuem para o entendimento das relações de confronto e negociação entre a sociedade envolvente e esses grupos minoritários. Contudo, necessário se faz analisar os movimentos de contestação surgidos no século XIX e no início do século XX, isto é, anteriores ao surgimento do Rastafarismo na sociedade jamaicana no próximo capítulo.

⁷⁹ Para maiores informações sobre a cultura jamaicana, em geral, cf. Rex Nettleford, *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica; an Essay in Cultural Dynamics*, 2nd ed., Kingston: Ian Riddle Publishers, 2003.

Capítulo II

Profetas de um novo tempo: os movimentos de contestação racial, social e religiosa na Jamaica, 1831-1930.

2.1 Da Guerra Batista (1831-1832) à Emancipação dos Escravos (1838)

Conforme se afirmou no capítulo anterior, após a Emancipação, os antigos escravos pouco mudaram sua situação de trabalhadores braçais e analfabetos. Alguns foram para o interior da ilha em busca de terras devolutas para formar fazendas para sua subsistência. As terras eram arrendadas ou compradas com a ajuda de missionários batistas. Assim, paulatinamente foi se formando um campesinato livre e independente da elite branca dona de fazendas de cana-de-açúcar. O preconceito racial continuava existindo entre a elite branca e os mulatos. Quanto mais escura a pele, mais inferior era considerado o indivíduo. Os grandes fazendeiros procuravam fazer com que a grande maioria da população fosse excluída da participação política.

O governo era dividido pelo Governador Geral, nomeado pelo monarca inglês representando a coroa e por um Parlamento e uma Assembléia local eleita pelos grandes fazendeiros representando os seus interesses. Entretanto, era o Governador Geral que decidia o tamanho da Assembléia e possuía a autoridade de dissolvê-la. Portanto, havia uma tensão entre o legislativo e a autoridade do representante do monarca. (Brown, 1988, p. 129-130). Além disso, os grandes fazendeiros viam a si próprios como ingleses sob temporário e auto-imposto exílio e clamavam pelo direito de legislar na Assembléia ou Casa dos Comuns da mesma forma como acontecia na Inglaterra. E, ao mesmo tempo, como ingleses eles deveriam governar sobre os colonizados, isto é, os grupos sociais que não haviam nascido na metrópole ou não possuíam ascendência britânica pura.

O crescimento de um campesinato jamaicano era devido ao desejo dos ex-escravos de esquecer seu passado nas *plantations* e da falência do regime de Aprendizado (Apprenticeship). O regime de aprendizado foi adotado em 1834, após a Guerra Batista ou Rebelião do Natal de 1831-32. A Guerra Batista, na verdade, foi a maior revolta de escravos, na Jamaica, durante o século XIX. Ela durou somente dez dias e envolveu 60.000 escravos liderados por Samuel Sharp (1801-1832). Conhecido também por “Daddy” Sharpe ou Sam Sharp, ele era um ex-escravo que se tornou diácono da Igreja Batista Burchell de Montego Bay e que viajava pela ilha para educar os escravos acerca do cristianismo e da liberdade. A

rebelião começou na paróquia de Saint James com uma greve dos escravos em 28 de dezembro de 1831 que se recusavam a trabalhar nos três dias de feriados por ocasião do Natal. Sharp sabia que a greve poderia falhar e preparou militarmente os escravos. Logo, a revolta se espalhou pela ilha, sendo suprimida rapidamente, cento e oitenta e seis escravos e quatorze fazendeiros e capatazes foram mortos em combate. A reação das autoridades foi severa. Ao todo, setecentos e cinquenta escravos foram condenados, dentre eles, cento e oitenta e seis foram condenados à morte por enforcamento, tendo suas cabeças decepadas e expostas em locais públicos. Muitos abolicionistas brancos, especialmente missionários foram mortos ou presos. Após a sua captura, Sharp foi enforcado em 23 de maio de 1832.

Figura 8
Sam Sharpe (1801-1832)



Para evitar outras rebeliões, as autoridades coloniais, em 1º de agosto de 1834, adotaram o regime de aprendizado, o qual representou uma emancipação parcial dos escravos rumo à cidadania. Os filhos de escravos abaixo de seis anos e recém-nascidos eram

considerados livres, entretanto, até atingirem a maioria deveriam trabalhar nas plantações em troca de seu sustento. Os demais eram considerados aprendizes por um período de quatro a seis anos, antes de sua total emancipação. Tratava-se de obrigar os escravos ao trabalho de 40,5 horas por semana em troca de comida, roupas e abrigo, porém sem direito a salário. Ao mesmo tempo tentava-se evitar o colapso do sistema escravista compensando os grandes fazendeiros com a quantia de £ 6.161.927. Em 1º de agosto de 1838, a completa emancipação foi concedida aos 300.000 escravos da Jamaica, haja vista a falência do sistema de aprendizado que consumiu enormes despesas administrativas.

Assim, muitos dos ex-escravos seguiram para o interior, onde fundaram pequenas aldeias, cujos nomes refletiam o seu novo estado de espírito: Happy Home, Happy Wood, Happy Hill, Happiness, Paradise, Happy Retreat, Libert Content, Freedom, Thank God To See It, Content, Free Come, Canaan, Mount Zion, Thankful Hill, God Hope⁸⁰. Além desses nomes, havia aldeias cujos nomes homenageavam abolicionistas ingleses Buxton, Clarkson, Wilberforce, Macauley, Harvey e Thompson e, finalmente uma aldeia cujo nome, Sligoville, era uma homenagem ao Governador Geral do período emancipacionista, o Marquês de Sligo (Phillipo, 1843, p. 229). Nesse período a plantação de banana para exportação foi introduzida na ilha, significando um desenvolvimento para os pequenos camponeses que podiam plantar umas poucas árvores e sem muitos cuidados, para receber no final da colheita, uma justa remuneração (Brown, 1988, p. 135).

Após a Emancipação, os grandes fazendeiros se viram em enormes dificuldades. O custo de produção aumentou à medida que o trabalho passou a ser remunerado. Além disso, em 1846, o governo inglês retirou o protecionismo ao açúcar jamaicano, fazendo com que ele tivesse que competir com o açúcar produzido por escravos de Cuba e do Brasil. Para evitar a total independência econômica dos ex-escravos, os fazendeiros adotaram leis repressoras quanto à aquisição da terra, especialmente o apossamento das terras devolutas, com o intuito de criar uma mão-de-obra ociosa e que trabalharia por baixos salários. Contudo, muitos camponeses independentes, para aumentar sua renda, trabalhavam temporariamente para os grandes fazendeiros, o que significava certo nível de controle socioeconômico (ibidem, p.

⁸⁰ Tradução: Lar Feliz, Bosque Feliz, Colina Feliz, Felicidade, Paraíso, Retiro Feliz, Conteúdo da Liberdade, Liberdade, Graças a Deus por Vê-la, Contento, Chegada Livre, Canaã, Monte Sião, Colina Agradecida, Esperança Divina.

136-138). Além disso, os fazendeiros passaram a importar mão-de-obra das colônias britânicas orientais da Índia e da China. Entre 1845 e 1917, mais de 37.000 indianos migraram para a Jamaica como *indentured laborers* (trabalhadores-aprendizes)⁸¹. As relações entre os orientais e negros eram relativamente amistosas na Jamaica, ao contrário do Suriname e Trinidad y Tobago.

Todavia, o maior perigo representado pelos camponeses independentes era a aquisição do direito de voto. A qualificação eleitoral, em 1863, era tão alta que dentre uma população de 441.000 habitantes, apenas 1.798 pessoas eram registradas como eleitoras. (Livingston, 1899, p. 42). As autoridades coloniais também lançaram mão do princípio de “dividir para governar”, cooptando a classe média dos mulatos (*coloured people*) para os quadros da burocracia estatal, os quais tiveram acesso à qualificação eleitoral ameaçando a hegemonia dos grandes fazendeiros. Este grupo era representado pelo “Town Party” (Partido Urbano) ou “Government Party” (Partido do Governo) e detinha em 1864, dez assentos na Assembléia, enquanto os trinta oito restantes eram ocupados pelo “Country Party” (Partido Rural) representante dos grandes fazendeiros (Brown, 1988, p. 141).

A posição da classe média dos mulatos e suas alianças políticas eram bastante complexas. Em 1864, Edward Jordon, um mulato, obteve o maior número de votos, superior inclusive aos votos combinados de dez candidatos da maior paróquia. Acredita-se que os votos eram dos poucos eleitores do campesinato que estavam habilitados. Para o campesinato a aquisição de terra e do direito de voto significava aquisição de independência e auto-estima, significava também que mesmo que tivesse que trabalhar temporariamente nas plantations, era possível barganhar por melhores salários, condições de trabalho e tratamento. Para a classe média, do mesmo modo, participar diretamente do governo representava a quebra da sujeição com os fazendeiros. Contraditoriamente, o fosso entre os afro-descendentes e os mulatos aumentou enquanto aquele entre os brancos e mulatos diminuiu. Por outro lado para manter sua independência, os mulatos precisavam dos votos do campesinato afro-descendente e utilizavam da compra de votos por meio da filantropia. Assim, o campesinato, apesar de sua

⁸¹ O sistema de *indentured labour* consistia em um contrato, no qual o fazendeiro pagava as despesas de viagem do trabalhador, o qual deveria pagá-las com trabalho por um período de cinco a sete anos. Muitas vezes, o progressivo endividamento dos trabalhadores obrigava-os a ficar mais tempo trabalhando sem receber um salário.

crescente independência e sua incipiente participação política, continuava em sua maioria, sem representação e direitos políticos (ibidem, p. 141-147). Alguns líderes afro-jamaicanos que possuíam instrução e independência financeira começaram a conscientizar a população afro-descendente da necessidade de defender seus direitos, entre eles, destacam-se Samuel Clarke (?-1865) e Paul Bogle (1821-1865).

2.2 A Revolta de Morant Bay (1865)

Samuel Clarke era carpinteiro e possuía quatro hectares de terra na antiga paróquia de Saint David (atualmente essa paróquia faz parte de Saint Thomas). Ele mobilizou eleitores afro-descendentes para apoiar dois candidatos mulatos em 1851 e conseguiu se eleger em 1853, quando criou um programa de educação política para os afro-descendentes, organizando encontros públicos em Saint David para discutir questões sociais. Por sua vez, Paul Bogle nasceu livre, sendo um pequeno fazendeiro e diácono da Igreja Batista Nativa do distrito de Stony Gut, paróquia de Saint Thomas. Ele fora ordenado diácono pelo ministro batista e político mulato George William Gordon (1820-1865), que apoiava a causa dos afro-descendentes. Gordon era filho de uma escrava e um grande fazendeiro escocês. Na idade adulta ele tornou-se um ministro batista e um rico comerciante, famoso por sua astúcia. Na Assembléia da paróquia ele conseguiu se eleger em 1841, 1849 e 1863. Apesar de toda essa movimentação política, os negros não possuíam a maioria dos representantes nas Assembléias e, portanto, ainda continuava sofrendo discriminação, exploração e injustiça social (Satchell, 1999, p. 8).

Figuras 9 e 10
George William Gordon (1820-1865) e Paul Bogle (1822-1865)



Paulatinamente, os ânimos da população marginalizada foram se acirrando até a eclosão da Revolta de Morant Bay, em outubro de 1865. Morant Bay, ainda hoje, é a capital da paróquia de Saint Thomas. O relato dos acontecimentos, apresentado a seguir, se baseia na narrativa do Sargento irlandês Thomas Faughnan, participante da repressão à revolta (1883, p.115-120). Os fatos descritos pelo sargento são corroborados por outras fontes históricas⁸², as quais também serão utilizadas para esclarecer alguns detalhes omitidos pelo sargento.

No dia 7 de outubro de 1865, em Morant Bay, um afro-descendente estava sendo acusado por assalto e deveria pagar o triplo da multa estabelecida. O público presente protestou e a audiência foi suspensa. Quando o acusado foi levado para a prisão, a população se amotinou e o libertou. Dois dias depois, um mandado de prisão foi expedido contra os líderes da revolta, entre os quais, estava o diácono Paul Bogle. Um destacamento de seis ou

⁸² Cf. W. P. Livingstone, *Black Jamaica: a study in Evolution*, London: Sampson Low, Marston and Co., Ltd., 1899, p. 68-74; Douglas Hall, *Free Jamaica 1838-1865*, New haven: Yale University Press, 1959 e W. J. Gardner, *History of Jamaica*, London: T. Fisher Unwin, 1909.

oito policiais foi designado para ir a Stony Gut, em 10 de outubro, com a finalidade de prender o diácono. Ali os policiais enfrentaram a reação de quatrocentos homens armados com mosquetes, pistolas, espadas, estacas, porretes e pedras que defendiam Paul Bogle. Em seguida, o Barão Von Ketelholt, chefe do governo local, pediu ajuda militar ao Governador Geral.

Os rebeldes, em assembléia, decidiram pedir a proteção do Barão Von Ketkholt, o qual negou qualquer ajuda aos revoltosos e afirmando que a Lei deveria ser cumprida. Em frente à Casa da Corte, voluntários e a população se encaravam mutuamente, até que pedras lançadas contra os voluntários deram início ao confronto de fato. Os reforços militares enviados pelo Governador Geral, logo chegaram e a rebelião foi sufocada. George William Gordon foi preso em 17 de outubro. Em seguida ele foi submetido à Corte Marcial e condenado à morte no dia 21 de outubro, por alta traição contra Sua Majestade, a Rainha Victoria. Atualmente, se reconhece que não havia provas contra Gordon, ele foi condenado apenas por ser aliado de Paul Bogle e, possivelmente, essa era uma forma de eliminar sua influência sobre o eleitorado afro-descendente. Paul Bogle foi capturado dia 23 de outubro e condenado à morte com outros líderes, entre os quais, Samuel Clarke. Paul Bogle é hoje considerado um herói nacional na Jamaica.

A dura repressão da Revolta de Morant Bay provocou protestos na Inglaterra por parte de importantes personalidades inglesas, entre elas, Charles Darwin. A Coroa instaurou um processo para averiguar sobre as causas da rebelião e as medidas usadas para sua supressão. Em 1866, o governo metropolitano substituiu a dupla representação do Poder Legislativo por um único Conselho Legislativo, cujos membros eram nomeados pela Coroa Britânica. Reformas em 1884 e 1895 permitiram a eleição de alguns membros desse conselho. Entretanto, o Governo Colonial da Coroa, ao suspender as eleições, contribuiu ainda mais, para a marginalização dos afro-descendentes e reforçou o racismo institucionalizado.

A participação política de ministros e diáconos batistas na Rebelião de Morant Bay e sua condenação à morte parecem ter contribuído para o fortalecimento dos cultos afros da Pocomania, Cumina e Zionismo. Os programas de ajuda aos ex-escravos, que os missionários batistas realizavam, passaram a ser encarados com desconfiança. Do mesmo modo, conforme o capítulo anterior, muitos ministros batistas não compreendiam a moralidade e o

comportamento social dos ex-escravos. Além disso, apesar de freqüentarem os cultos batistas, aos domingos, muitos afro-descendentes atendiam igualmente aos cultos afro-jamaicanos nas sextas-feiras e sábados. Esse renascimento de cultos afro-jamaicanos mais ou menos sincretizados com o Cristianismo ficou conhecido como Revivalism (Reavivamento ou Grande Despertar).

2.3 Alexander Bedward e A Free Baptist Church of Jamaica

Por toda a ilha diversas bandas de Poco, Cumina e Zion se espalhavam rapidamente para o desespero das igrejas cristãs ortodoxas. Algumas figuras carismáticas liderando movimentos religiosos contestatórios de caráter milenarista foram surgindo principalmente no final do século XIX. No início do século XX, a figura mais notória desses líderes era Alexander Bedward (1859-1930), o qual se tornaria uma figura mítica na Jamaica, especialmente entre os rastafaris.

Nascido na paróquia de St. Andrew, em 1859, Alexander Bedward era de origem humilde. Em 1886, ele migrou para Colon (Panamá), mas logo retornou a Jamaica após ter uma visão mística. Na sua visão Deus ordenou o seu retorno imediato à Jamaica para o salvamento de sua alma e de seus conterrâneos. O jejum três vezes por semana, longos mantos brancos e a cura com água figuravam entre os principais ritos introduzidos por Bedward.

Às margens do Rio Mona⁸³, a partir de 1891, Bedward iniciou seu ministério curando com água e batizando para a remissão dos pecados. De duzentas pessoas que receberam essa água, sete disseram que tiveram cura instantânea (Books, s/d, p. 12). Rapidamente, a fama de Bedward se espalhou pela ilha e milhares de pessoas afluíam diariamente para Mona em busca de salvação e cura. Quatro anos depois, o novo culto passou a se denominar Free Baptist Church of Jamaica e, por um breve período, obteve as bênçãos de outras denominações e atraía seguidores jamaicanos e estrangeiros (Barrett, 1986, p. 93). Yoshiko

⁸³ O padre Williams, segundo fontes da época afirma que o nome do rio é Hope River (1932, p. 156).

Shibata recolheu uma canção popular jamaicana intitulada “Dip dem, Bedward” (Mergulhe-os, Bedward) sobre o batismo realizado por Bedward:

(Chorus) Dip dem Bedward, dip dem,
Dip dem in the healin stream,
Dip dem Bedward, dip dem,
Dip dem fi cure bad feelin’.

Some come from de eas.
With long belly fi de feas
Fi go dip eena de healin’ stream
Some come from de wes,
Jus a perfek pes
Fi go dip eena de healin’ stream (...)

(Final Chorus) Dip dem sweet but not too deep
Dip dem in the healin’ stream (Repeat)⁸⁴
(1981, p. 113).

Quanto a projetos políticos, os bedwarditas não possuíam ambições revolucionárias, porém, eles atraíram a atenção das autoridades. Em primeiro lugar, a sua escatologia já havia sido detectada pelo padre Williams, por ocasião do grande terremoto de 14 de janeiro de 1907, o qual destruiu boa parte da cidade e matou cerca de 2000 pessoas. Nos dias que se seguiram à tragédia, segundo o jesuíta, os bedwarditas passavam em filas, executando movimentos dos quadris característicos do myalismo e gritando: “É um aviso! É um aviso! No terrível dia do julgamento, os céus e a terra passarão. É um aviso! É um aviso! No terrível dia de julgamento não haverá aviso algum”⁸⁵ (1934, p. 3). Além disso, Bedward afirmava ser a reencarnação de Jesus Cristo em um homem negro. Segundo o depoimento do Frei Emerick, Bedward afirmou certa vez que ele era o profeta Jonas reincarnado, em outras ocasiões, Moisés ou João Batista (Williams, 1932, p. 156).

⁸⁴ Tradução: (Coro) Mergulhe-os Bedward, mergulhe-os/Mergulhe-os na correnteza curadora/ Mergulhe-os, Bedward, mergulhe-os/Mergulhe-os para curar as sensações ruins//Alguns vêm do Leste/Empanturrados de medos/Para serem mergulhados numa correnteza curadora/Alguns vêm do Oeste/Que perfeita praga/Para ser mergulhada numa correnteza curadora (...)/(Coro Final) Mergulhe-os docemente mas não muito fundo/Mergulhe-os numa correnteza curadora (Bis)

⁸⁵ Tradução: “It is a warning! It is a warning! On the dreadful judgement day, Heaven and earth will pass away. It is a warning! It is a warning! On the dreadful judgment day there’ll be no warning” (1934, p. 3).

Em 1920, Bedward afirmou que a 31 de dezembro daquele ano, ele voaria para os céus, tal como fizera o profeta Elias em uma carruagem de fogo. Após três dias, ele retornaria para salvar seus seguidores e destruir os infiéis com fogo. Mais tarde, os eleitos e o profeta retornariam a uma nova terra, todos com pele branca, para gozar uma posição social mais elevada (Barrett, 1986, p. 93). O jornal *Daily Gleaner*, no dia anterior ao fantástico e esperado evento, assim reportou os acontecimentos:

Ontem havia grande excitação na ferrovia. Todo trem trazia grande número de pessoas, homens, mulheres, crianças de todas as partes para August Town. Mas eles vieram também de Colon, em uma viagem de barco a vapor através dos mares para ver seu “Senhor de August Town” ascender. Na Rua King todos os trens viajando para Hope Gardens estavam cercados de homens, mulheres, crianças, algumas crianças de colo, outras mal capazes de se manter, mas eles estavam todos se empurrando com suas roupas, cestos, galinhas. Todos tinham vendido tudo para vir ver o Senhor e Mestre realizar o truque do desaparecimento⁸⁶ (30/12/1920).

No esperado dia 31 de dezembro, às dez horas da manhã, Bedward sentou-se num trono branco que deveria servir como sua carruagem para os céus. Depois, ele adiou sua ascensão para o meio-dia, e logo para as três da tarde e, finalmente para a meia-noite. Finalmente, ele disse aos seus cinco mil seguidores que havia recebido a mensagem de Deus para adiar sua ascensão para o final do próximo ano e ordenou que eles fossem para suas casas (Barrett, 1986, p. 94). Bedward foi preso, acusado de ser lunático. Após seu julgamento, ele foi enviado a um asilo, no qual veio falecer a 8 de novembro de 1930.

Muitos dos seguidores de Bedward se voltaram para outros cultos revivalistas, outros se tornaram rastafaris. Porém uma parcela continuou fiel ao seu líder, esperando o seu retorno. Em 26 de junho de 1963, um repórter do jornal *The Star*, noticiou que todas as manhãs os fiéis faziam a cama de Bedward como se ele ainda estivesse vivo. Barry Chevannes apresentou os seguintes dados sobre o número de bedwarditas de 1911 a 1960:

⁸⁶ Texto original: Yesterday there was great excitement at the Railway. Every train brought in large numbers of people, men, women and children all bound for August Town. But they came from Colon as well, on a steamer traveling across the seas to see their “Lord of August Town” to ascend. In King Street all train-cars traveling to Hope Gardens were besieged by men, women and children, some infants in arms, others hardly able to help

Tabela 5
Total de Bedwarditas na Jamaica de 1911 a 1960

Ano	Número de Bedwarditas	Porcentagem da População
1911	1.135	0,1%
1921	1.309	0,2%
1943	332	Menos que 0,1%
1960	Não declarado*	Não declarado

Fonte: CHEVANNES, Barry. *Jamaican Labour Class Religion Struggles Against Oppression*. Kingston: Mona, UWI, 1971, p. 66.

* Segundo o Censo de 1960, havia 300 bedwarditas naquele ano. (*The Star*, 26/06/1963, p.3).

Concomitantes com o desenvolvimento do Bedwardismo, estavam outros dois movimentos sociais entre os afro-jamaicanos, o Etiopianismo e o Garveyismo que serão estudados a seguir.

2.4 Etiopianismo

O etiopianismo, a princípio, não era exatamente um culto religioso, porém uma ideologia de orgulho racial com fortes conotações religiosas. Ela foi desenvolvida entre os escravos dos norte dos Estados Unidos que recebiam educação de seus senhores e eram expostos à leitura da Bíblia, a qual fazia várias referências aos etíopes. Desde o século VIII a.C. os escritores gregos se referiam às pessoas de pele escura como “etíopes”. Desse modo, o termo se tornou uma referência frequentemente usada pelos europeus para descrever pessoas ou povos africanos. Assim, devido à influência da literatura ocidental e de noções cartográficas errôneas, os primeiros escritores afro-descendentes como Júpiter Hammon (1711-1806?) e Phyllis Wheatley (1753-1784) frequentemente se referiam a si mesmos como “Ethiops” (etíopes), usando a palavra “Ethiopian” (etíope) como um termo genérico para descrever todos os povos de ascendência africana (Scott, 1993, p. 13), sem observar qualquer orientação geográfica.

themselves, but they were all bundling in their clothes, baskets, fowls. All had sold out to come up to see the Lord and Master do the disappearing trick.

Mapa 7
Etiópia



Essa identificação racial servia para contradizer a pretensa superioridade racial dos senhores sobre os escravos, uma vez que a Etiópia era um país africano que possuía várias menções favoráveis na Bíblia, como por exemplo, o salmo 68, versículo 31: “Príncipes vêm do Egito; a Etiópia corre a estender mãos cheias para Deus”. Na verdade, a palavra “Etiópia” tem sua etimologia na raiz grega “Ai-thi-o-pí-a”, significando “Região de Faces Queimadas” e foi adotada na tradução grega da Bíblia conhecida como *Septuaginta*. Em textos egípcios a região era conhecida pelo nome de Keesh. Nas escrituras hebraicas ela era chamada de Cus ou Cuch, cujo termo também podia ser aplicado aos povos da Arábia. O nome Abissínia também constitui outra denominação freqüentemente usada para a Etiópia. Assim como a civilização ocidental, orgulhosamente, se considerava descendente da civilização grego-romana, os escravos africanos, do mesmo modo, se consideravam descendentes da civilização etíope, a qual remonta há dois mil anos, e permaneceu isolada, mantendo sua independência, inclusive no período da partilha europeia da África no final do século XIX.

Os etíopes ou cusitas, segundo alguns mitos relacionados ao Gênesis da Bíblia, eram descendentes de Cus (ou Cuxe, ou ainda Cush), filho de Cã e neto de Noé (Gênesis, 10:1-32). Cus é apresentado como principal progenitor do ramo de tez escura da raça humana, por meio de seus cinco filhos: Sebá, Havilá, Sabtá, Raamá e Sabtecá. Após a destruição da Torre de Babel, por causa da confusão das línguas, os cusitas migraram para a África e a península Arábica. Sebá, filho de Cus, é associado à África Oriental e os outros quatro filhos são associados com regiões da península Arábica. Por sua vez, Raamá teve dois filhos Sabá e Dedã. Todos os povos descendentes desses patriarcas são chamados também sabeus, isto é,

povos do reino de Sabá, que os arqueólogos localizam na região do atual Iêmen (sul da península arábica), porém o mito narrado no *Kebrá Nagast* localiza o reino de Sabá na Etiópia. Parece que o idioma e o alfabeto amárico da Etiópia possuem sua origem na região sul da península Arábica e esses povos possuíam contatos entre si através do Mar Vermelho.

Esses mitos foram introduzidos na Etiópia durante o período Sabeu, ocorrido entre 750 e 650 a.C., a partir do contato com os povos do sul da Arábia, os quais introduziram as tradições dos episódios bíblicos da visita da Rainha de Sabá ao Rei Salomão, descritos no Primeiro Livro dos Reis, Capítulo 10:1-13.

Entre o II e IX séculos d.C., a mistura de povos imigrantes criou um reino independente chamado Axum, no planalto da província de Tigre, que ainda permanece como o centro religioso da Etiópia (Brooks, 2001, p. XIX). Nesse ínterim, por volta do IV século d.C., a Etiópia tornou-se um reino cristão, enquanto o Islamismo foi introduzido no século VII d.C.

A decadência do reino de Axum começou no século VII d.C. e, por volta do século X, a dinastia Zagwe transferiu a sede do império para a região central da Etiópia. Essa dinastia considerada usurpadora reinou até o século XIII, quando a dinastia Salomônica foi proclamada herdeira dos reis de Axum e da linhagem do rei Salomão. O primeiro rei dessa dinastia, Yekuno Amlak reinou de 1270 a 1285 e o último, Ras Tafari ou Hailé Selassié I (1892-1975), governou de 1930 a 1974.

A igreja cristã instituída no século IV d.C. estava subordinada à autoridade do patriarca do Egito o qual nomearia os arcebispos nos séculos seguintes. Misturando a velha liturgia com novos elementos tais como cantos acompanhados de sistra e percussão, e uma lenta dança sagrada, a igreja gradualmente se dirigiu à ortodoxia copta (Barrett, 1986, p. 108). A tradição salomônica servia como propaganda ideológica dos reis para legitimar seu governo, frente à Igreja Ortodoxa Copta, cujo alto clero pertencia à elite etíope e assumia altos cargos administrativos. Do mesmo modo, a tradição salomônica também servia para legitimar os governantes junto aos falashas, tribos etíopes consideradas como os judeus negros.

A tradição dos reis etíopes descendentes do rei Salomão e da Rainha de Sabá foi iniciada no livro *Kebrá Nagast* (ou Glória dos Reis), cuja tradução remonta ao século XIV, a partir do original copta encontrado antes de 325 d.C. entre os tesouros de Santa Sofia em Constantinopla (Barrett, 1986, p. 107). O livro se divide em cinco partes, todas elas baseadas em relatos bíblicos com algumas alterações: O Começo; Salomão e Sabá; O Sião Africano; A Queda de Israel e A semente da mulher. A primeira parte compreende do Gênesis ao reinado de Salomão. A seguir, aparecem os relatos dos amores entre Salomão e a Rainha de Sabá e as aventuras do filho dessa união. A terceira parte se concentra na Etiópia sob o favor de Deus e a quarta na queda de Israel. Por sua vez, a quinta e última parte narra a vida de Jesus.

Na Bíblia, o Primeiro livro de Reis relata apenas a visita da Rainha de Sabá ao Rei Salomão e o retorno dela ao seu reino. Naquele livro se encontra o motivo da visita: a rainha fora atraída pela fama da sabedoria de Salomão e pelo esplendor do reino de Israel. Por sua vez, o *Kebrá Nagast* narra o envolvimento amoroso entre os dois soberanos e as aventuras do filho resultante dessa união, e nomeia a Rainha de Sabá como Makeda e o seu filho como Menelik.

A armadilha usada por Salomão para seduzir a rainha Makeda foi minuciosamente narrada pelo *Kebrá Nagast*. Após seis meses de convivência, a rainha converteu-se ao culto de Jeová, Deus de Israel, e desejou retornar ao seu país. Salomão, por sua vez, desejava plantar sua semente na rainha virgem, porém não poderia tomá-la pela força. Ele garantiu que a deixaria partir virgem se ela não tomasse nada que havia em seu palácio sem a permissão dele, sendo que ela prontamente concordou com o trato. Em seguida, Salomão lhe preparou um banquete bastante condimentado. À noite, a rainha Makeda sentiu sede e tomou um pouco de água que estava em um jarro perto de sua câmara. Nesse momento, Salomão exigiu que ela se entregasse a ele porque havia tomado algo de seu palácio sem o seu prévio consentimento. A rainha, após o incidente, retornou grávida de Salomão, o qual lhe entregou um anel para dar ao filho deles, como forma de o herdeiro se fazer reconhecer junto ao pai.

De volta à Etiópia, Makeda deu à luz a Menelik, o qual cresceu em força, beleza e sabedoria. Ao atingir a idade adulta, Menelik partiu para Jerusalém para encontrar seu pai, levando o anel que o faria ser reconhecido por ele. O rei israelita recebeu seu filho com alegria e honra. Entretanto, o Deus de Israel havia se afastado de Salomão por causa do seu

envolvimento com suas esposas e concubinas estrangeiras que introduziram cultos pagãos sob as bênçãos de Salomão. Inspirado por Deus, Menelik furtou a Arca da Aliança contendo as Tábuas dos Dez Mandamentos e deixou uma réplica vazia no templo. Os judeus tentaram em vão recuperar a arca, sendo que Salomão reconhecia ser a vontade de Jeová que a arca partisse para a Etiópia que então se tornou o verdadeiro Sião (Zion). Menelik, após a morte de sua mãe, subiu ao trono e inaugurou a linhagem salomônica da Etiópia. Esse mito terá suma importância na formação do culto rastafari na Jamaica, a partir de 1930.

Todavia a penetração do etiopianismo no Caribe remonta ao final do século XVIII. Conforme se afirmou acima, após a Guerra de Independência dos Estados Unidos, muitos dos escravos leais às forças britânicas foram libertos e fugiram para as Índias Ocidentais. Dentre eles, George Liele (1752-1828) chegou à Jamaica e fundou ali a primeira Igreja Batista em 1783. No entanto, a sua igreja era chamada Abyssinian Church (Igrejaha Abissínia) espalhando o etiopianismo na ilha, que não significava somente o desejo de um retorno à África, mas o estabelecimento de relações entre os afro-americanos e seus irmãos africanos (Barrett, 1997, p. 172).

O crescimento do etiopianismo na Jamaica, a partir de 1896, esteve associado à derrota das forças italianas que tentavam invadir a Etiópia. Pela primeira vez, na história moderna os africanos haviam derrotado uma força européia na guerra (Scott, 1993, p. 21)⁸⁷. Para muitos afro-jamaicanos, este fato tornou a Etiópia como símbolo de redenção e liberdade. A importância dos mitos e da própria história etíope servia para contrapor as representações de uma África selvagem, pagã e supersticiosa pelo pensamento ocidental. Contudo, no Caribe, o Etiopianismo também se mesclava com as crenças locais de tradição subsaarianas como a cumina, a pocomania e, evidentemente saarianas, como o Zionismo.

Após a I Guerra Mundial (1914-1918), o etiopianismo iria influenciar o Garveyismo, um movimento de contestação sociopolítica e racial iniciado na Jamaica e que, rapidamente se espalhou pelo Caribe, pelo continente americano e pela África. O Garveyismo constituía uma doutrina de nacionalismo negro e Pan-Africanismo. A denominação dessa doutrina deriva do sobrenome de seu líder Marcus Garvey (1887-1940), o qual é considerado um herói nacional

na Jamaica e um profeta para os rastafaris. Ele foi o fundador da Universal Negro Improvement Association (UNIA ou Associação Universal para o Melhoramento Negro), a qual teve ramificações na África, América Central e nos Estados Unidos conduzindo africanos e afro-americanos para a libertação da África e a elevação do orgulho racial entre esses povos.

2.5 Marcus Garvey: Nacionalismo Negro e Pan-Africanismo

2.5.1 A história de Marcus Garvey e da Universal Negro Improvement Association

Marcus Mosiah Garvey nasceu no dia 17 de agosto de 1887, na cidade de Saint Ann's Bay, localizada na costa norte da ilha. Ele era o caçula dentre os onze filhos de Marcus e Sarah Garvey, um casal de camponeses afro-descendentes. Em homenagem ao seu pai, ele recebeu nome Marcus, porém, sua mãe sendo muito religiosa, lhe deu como nome do meio, Moses, porque profeticamente ela sentia que ele seria como Moisés e guiaria seu povo. Não sendo, um homem religioso, seu pai trocou o nome para Mozhiah (Cronon, 1969, p. 5).

O pai de Marcus Garvey se dizia descendente dos marroons, ascendência da qual ele tinha muito orgulho. Trabalhando com tijolos e pedras, ele governava sua casa com dura formalidade, onde era chamado “Mr. Garvey” até mesmo por sua mulher e seus filhos. Essa situação tornou o jovem Marcus, conhecido àquela época como Moses ou Ugly Mug (Careta Feia), mais próximo de sua mãe que de seu pai. Pela inabilidade do patriarca com os negócios, aos poucos, a família foi perdendo sua propriedade. Os filhos foram morrendo um a um, sendo que somente Marcus e Indiana atingiram a idade adulta. Embora não tivesse esmerada educação formal, Marcus Garvey Sênior possuía uma biblioteca particular que o fazia respeitado como homem culto em sua cidade e ajudou a despertar no jovem Marcus o gosto pela leitura.

⁸⁷ Cf. também S.K.B. Asante, *Pan-Africanism Protest: West Africa and the Italo-Ethiopian Crisis 1934-1941*. London: Longman, 1977.

Assim, na escola ele se destacava entre os seus colegas. Sua amiga de infância Isam Rose assim descreveu seu comportamento na escola: “Garvey profetizava que os tempos em que os jamaicanos comuns viajariam livremente para diferentes países do mundo estavam chegando. ‘Mose’ também contava muitas histórias sobre assuntos mundiais, algumas colhidas de soldados que viram o mundo e outras de suas leituras. Seus camaradas de escola ficavam espantados com o seu conhecimento”⁸⁸ (Williams, 1977, p. 22-23). Marcus Garvey se graduou na Church of England High School e frequentou durante um ano e meio o curso de direito da Birkbeck College, provavelmente entre 1912 e 1913. Todavia, os registros de sua frequência naquela faculdade foram destruídos nos bombardeios de Londres em 1940. Contudo, durante toda a sua vida, Garvey lutou para ser reconhecido como um homem erudito (Cronon, 1969, p. 7-8).

Aos quatorze anos, Garvey teve que adiar seus planos de cursar a escola secundária em Kingston para trabalhar na gráfica de seu avô, onde aprenderia as técnicas de impressão jornalística, fundamentais para sua futura militância. Neste mesmo ano, pela primeira vez, ele tomou consciência do racismo em seu país. Até então ele costumava brincar com a filha de um ministro metodista branco. Entretanto, ao se despedir para estudar na Escócia, ela lhe disse que não o veria mais e nem lhe escreveria porque ele era um *nigger* (negro)⁸⁹. Anos depois ele descreveu assim a sua descoberta do racismo jamaicano:

Quando criança, eu ia para a escola com meninas e meninos brancos, como todos os outros Negros. Nós não éramos chamados Negros até então. Eu nunca tinha ouvido o termo Negro ser usado até que eu tivesse mais ou menos quatorze anos. Foi então que eu descobri pela primeira vez que havia alguma diferença na humanidade, e que havia raças diferentes, cada uma tendo sua própria, separada e distinta vida social. Não me importei com a separação depois que a descobri... Eu simplesmente não me lamentava⁹⁰ (Garvey, 1969, p.125).

⁸⁸ Texto Original: Garvey prophesied that the times were coming when ordinary Jamaicans would travel freely to different countries of the world. ‘Mose’ also told many stories about world affairs, some picked up from soldiers who had seen the world and others from his reading. His school chums were astounded by his knowledge.

⁸⁹ A expressão *nigger* nos países anglófonos quando utilizada por pessoas consideradas brancas adquire uma conotação pejorativa e racista. Ela equivaleria ao termo “crioulo” no Brasil, onde muitas vezes assume a mesma conotação.

⁹⁰ Texto original: As a child, I went to school with white boys and girls, like all other Negroes. We were not called Negroes then. I never heard the term Negro used until I was about fourteen. It was then I found for the first time that there was some difference in humanity, and that there were different races, each having its own

Naquela época, a população jamaicana era aproximadamente de 600.000 habitantes, dos quais 78% eram de origem africana, 18% de mulatos e 2% de brancos. Os primeiros constituíam as classes trabalhadoras, os segundos a classe média e, os últimos, a aristocracia colonial. Os mulatos de pele mais clara eram conhecidos como *Near Whites* ou *Almost Whites* (Quase Brancos). Eles se consideravam brancos e possuíam o maior preconceito racial, procurando identificar-se com a cultura britânica da elite branca. Os possíveis líderes negros costumavam procurar ascensão social casando-se com mulheres mulatas ou brancas, deixando a população afro-descendente entregue à sua própria sorte, sem privilégios sociais e políticos.

Figura11
Marcus M. Garvey (1887-1940)



Aos dezessete anos, Garvey mudou-se para Kingston e logo, trouxe sua mãe para morar com ele. Contudo, pouco tempo depois ela veio a falecer. Trabalhando no setor gráfico, Marcus Garvey procurava aprender e absorver a cultura urbana de Kingston, especialmente as

separate and distinct social life. I did not care about the separation after I was told about it... I simply had no

técnicas de oratória, assistindo aos cultos religiosos. Pouco depois do terremoto de 14 de janeiro de 1907, Garvey liderou uma greve de trabalhadores e teve que trabalhar para a gráfica do governo, pois ninguém mais queria empregá-lo. Nesse período ele já estava editando seu primeiro jornal *Garvey's Watchman* e ajudou a fundar uma organização política chamada *National Club*. O famoso líder negro, médico, legislador e editor do *Advocate*, Dr. Robert Love (1839-1914), passou a apoiar Garvey e se tornou uma das maiores influências sobre seu pensamento.

Figura 12
Dr. J. Robert Love (1839-1914)



Para conseguir maiores recursos para sua militância política, Garvey deixou a Jamaica, em 1911, e imigrou para Costa Rica trabalhando nas *plantations* de bananas. Ali, ele tomou consciência da discriminação que os trabalhadores afro-descendentes das Índias Ocidentais sofriam. As viagens se seguiram durante todo aquele ano: Panamá, Equador, Nicarágua, Honduras, Colômbia e Venezuela, nas quais ele comparava as condições de vida dos afro-americanos.

No ano seguinte, Garvey viajou para Londres para estudar sobre as condições dos afro-descendentes em outras partes do Império Britânico. Entrando em contato com o ativista egípcio Duse Mohamed Ali, o qual estava interessado em um governo egípcio independente, Garvey passou a se interessar pela África, sua cultura e sua administração sob o domínio colonial, absorvendo muito do nacionalismo africano que caracterizaria suas atividades posteriores (Cronon, 1969, p. 15).

De volta à Jamaica, em 1º de Agosto de 1914, Garvey junto com alguns amigos fundou uma organização para a luta dos direitos civis dos afro-descendentes: The Universal Negro Improvement Association and Conservation Association and African Communities League. (Associação Universal para o Melhoramento do Negro e Associação de Conservação e Liga das Comunidades Africanas) ou UNIA para “juntar as pessoas da raça” (ibidem, p. 16). Em seu Manifesto, Garvey estipulou claramente os objetivos da Associação:

Estabelecer uma Fraternidade Universal entre a raça; promover o espírito de orgulho e amor racial; recuperar a queda da raça; administrar e assistir aos necessitados; assistir e civilizar as tribos atrasadas da África; fortalecer o imperialismo dos Estados independentes africanos; estabelecer comissões ou agências nos principais países do mundo para proteção de todos os negros, independente de sua nacionalidade; promover um consciente culto cristão entre as tribos nativas da África; estabelecer, universidades, faculdades e escolas secundárias para maior educação e cultura de meninos e meninas da raça; conduzir em escala mundial um relacionamento comercial e industrial^{91*}.

Segundo Cronon, nas publicações posteriores desse manifesto a palavra “raça” foi retirada do segundo e terceiro objetivos; ao invés de promover culto “cristão” entre as tribos africanas, a versão posterior falava apenas de culto “espiritual”; e a palavra “imperialismo” foi abandonada em relação à independência dos Estados africanos. Um novo objetivo foi

⁹¹ Texto original: To establish a Universal Confraternity among the race; to promote the spirit of race pride and love; to reclaim the fallen of the race; to administer to and assist the needy; to assist in civilizing the backward tribes of Africa; to strengthen the imperialism of independent African States; to establish Commissionaires or Agencies in the principal countries of the world for the protection of all Negroes, irrespective of nationality; to promote a conscientious Christian worship among the native tribes of Africa; to establish Universities, Colleges and Secondary Schools for the further education and culture of the boys and girls of the race; to conduct a word-wide commercial and industrial intercourse.

* UNIA, *UNIA Manifesto*. Kingston, 1º de agosto 1914. Library of Congress, Booker T. Washington MSS.

acrescentado “estabelecer uma nação central para a raça” (1969, p. 17). A visão de Garvey demonstra que, apesar de clamar pelo orgulho da raça e de sua ancestralidade africana, ele valorizava o pensamento ocidental como forma superior de cultura e civilização. A atenuação posterior, especialmente no tocante à religiosidade era, provavelmente, decorrente dos estudos etnográficos então em pleno desenvolvimento, os quais já apontavam para o relativismo cultural. O abandono do imperialismo por parte dos Estados independentes africanos poder-se-ia inferir que fosse devido às suas catastróficas consequências manifestadas na Primeira Guerra Mundial.

Os meios para atingir os objetivos acima, segundo o preâmbulo da constituição da UNIA estavam na ação concertada do povo negro espalhado pelo mundo. Nesse preâmbulo a UNIA era definida como “uma social, amigável, humanitária, caridosa, educacional, institucional, construtiva e expansiva sociedade”⁹² e seus membros deveriam “trabalhar para a elevação geral dos povos negros do mundo (...) [e] fazer tudo em se poder para conservar os direitos de sua nobre raça e respeitar os direitos da humanidade inteira”⁹³. Finalmente, Garvey advertia no preâmbulo: “Que a justiça seja feita a toda a humanidade, compreendendo que se o forte oprime o fraco, confusão e descontentamento sempre marcarão o passo do homem, mas com amor, fé, e caridade para com todos, o reino de paz e fartura será anunciado ao mundo e gerações de homens serão chamadas de Abençoadas”⁹⁴ (Garvey, 1967, p. 37-38; Cronon, 1969, p. 17-18). O principal moto da UNIA era “One God, one aim, one destiny” (Um Deus, um objetivo, um destino). Outro importante slogan era “Africa for Africans at home or abroad” (África para os africanos de casa ou no exterior)

A sede da UNIA estava localizada no número 30 da Rua Charles em Kingston, a composição de sua liderança estava assim composta: Marcus Garvey: Presidente e Comissário de Viagens; Thomas Smikle: Vice-Presidente; Eva Aldred: Presidente das Senhoras e Amy

⁹²Texto original: a social, friendly, humanitarian, charitable, educational, institutional, constructive, and expansive society. UNIA, *UNIA Manifesto*. Kingston, 1º de agosto 1914. Library of Congress, Booker T. Washington MSS.

⁹³ Tradução: to work for the general uplift of the Negro peoples of the world (...) [and] to do all in their power to conserve the rights of their noble race and to respect the rights of all mankind. UNIA, *UNIA Manifesto*. Kingston, 1º de agosto 1914. Library of Congress, Booker T. Washington MSS.

⁹⁴ Tradução: Let justice to be done to all mankind, realizing that if the strong oppresses the weak, confusion and discontent will ever mark the path of man, but with love, faith, and charity toward all, the reign of peace and plenty will be heralded into the world and generations of men shall be called Blessed (Garvey, 1967, p. 37-38; Cronon, 1969, p. 17-18).

Ashwood, Secretária Associada⁹⁵. O programa para desenvolvimento negro na Jamaica foi inspirado no programa que o líder negro norte-americano Booker Talafierro Washington (1856-1915) estava implantando no Tuskegee Institute, no Estado do Alabama. Aliás, a decisão de fundar a UNIA foi tomada por Garvey, após a leitura da autobiografia de Washington, intitulada *Up from Slavery* (aproximadamente, Libertado da Escravidão). Garvey passou a manter correspondência com Booker T. Washington e outros líderes afro-descendentes. No apêndice deste trabalho encontra-se incluída uma carta endereçada ao Major Robert Russa Moton⁹⁶ (1867-1940), datada em 29 de fevereiro de 1916, na qual Garvey descreve com bastante clareza as relações sociais e raciais jamaicanas para o Chefe do Tuskegee Industrial Institute em visita à Jamaica.

Figura 13
Booker T. Washington (1856-1915)



Enquanto os afro-descendentes receberam a fundação da UNIA com fria indiferença, as autoridades brancas como o prefeito de Kingston e o Governador da ilha aplaudiram a

⁹⁵ Carta de Marcus Garvey a Booker T. Washington, datada em 12 de abril de 1915. Library of Congress, Booker T. Washington MSS. Cf. também E. David Cronon, *Black Moses: the story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969, p. 18.

⁹⁶ Muitas vezes o sobrenome do Major Robert R Moton, sucessor de Booker T. Washington, no Tuskegee Institute of Alabama, é grafado como “Morton”.

iniciativa. Entretanto, a classe média dos mulatos se opôs ativamente ao programa de Garvey e de sua organização, acusando-os de fomentar o ódio racial. Assim, em 1915, Garvey decidiu buscar apoio dos afro-descendentes norte-americanos para a UNIA, especialmente junto a Booker T. Washington.

Tal como na Jamaica, após a emancipação dos escravos nos Estados Unidos (01/01/1863), os afro-descendentes norte-americanos sofriam discriminações sociais e raciais. A iniciativa de Booker T. Washington ao fundar o Tuskegee Institute of Alabama, era formar professores negros para melhor educação e desenvolvimento social dos afro-descendentes. A proposta foi bem-recebida pela sociedade envolvente, porém, logo, alguns líderes afro-americanos começaram a criticar a moderação e a “acomodação” de Booker T. Washington. Entre eles, figurava o Dr. William Edward Burghardt Du Bois ou W. E. B. DuBois (1868-1963), o qual, em 1910, fundou a National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)⁹⁷ e uma revista mensal chamada *Crisis* (Crise). Posteriormente, DuBois, se tornaria o maior adversário e inimigo de Marcus Garvey.

Figura 14
Dr. W. E. B. Du Bois (1868-1963)



⁹⁷ Associação Nacional para o Avanço das Pessoas de Cor.

Nos Estados Unidos, durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), houve uma imensa onda migratória de afro-descendentes, do sul para o norte. A cidade de Chicago no período de 1910 a 1920, aumentou sua população afro-descendente de 44.103 para 109.594 pessoas. Esse êxodo foi motivado, principalmente, pelo fim da imigração europeia para as regiões industrializadas do norte do país. A necessidade de mão-de-obra pouco qualificada, os melhores salários e as perseguições da Ku Klux Klan no sul fizeram com que milhares de afro-descendentes fossem para o norte. Ali, as relações raciais continuavam tensas entre os afro-descendentes e os brancos, especialmente, quando milhares de afro-descendentes lutaram em defesa da pátria na guerra e, quando voltaram, continuaram a serem tratados como cidadãos de segunda categoria. (Cronon, 1969, p. 20-38).

A morte de Booker T. Washington no final de 1915, não desanimou Garvey que chegou ao Harlem, Nova York, em 1916. A princípio pouca gente prestou atenção na figura do pequeno jamaicano de grandes idéias a respeito da redenção da raça. No ano seguinte, a UNIA de Nova York já era uma pequena organização com afro-descendentes católicos, muitos deles imigrantes das Índias Ocidentais, porém, a infiltração de políticos teve que ser expurgada e Garvey fez seus primeiros inimigos no próprio Harlem.

Em 1920, o número de filiais da UNIA cresceu para mil e cem, em mais de quarenta países. A maioria delas estava espalhada pelos EUA. Outras estavam localizadas no Caribe, especialmente em Cuba, bem como na Costa Rica, Equador, Venezuela, Gana, Serra Leoa, Libéria e África do Sul. Contudo, a sede localizada no Harlem, se tornou o quartel-general mundial da organização nesse período. O prédio conhecido como Liberty Hall era um imenso auditório com capacidade para seis mil pessoas, localizado no número 114 da Rua 138 West e era a sede mundial da UNIA.

Os associados deveriam pagar uma taxa mensal de trinta e cinco cents, dos quais dez eram transferidos para a sede mundial no Harlem e vinte e cinco ficavam na filial do associado. A coleta das taxas não era fácil de ser realizada por causa da pobreza de seus associados. O que levava os associados a prontamente a quitar seus débitos com a organização era o caráter assistencialista da organização em tempos difíceis como o desemprego, a doença e a morte (Cronon 1969, p. 21). A figura abaixo apresenta um cartão de um associado da

África do Sul, onde se lê na parte inferior do cartão as instruções para o pagamento da referida taxa todo dia primeiro de cada mês.

Figura 15
Cartão de Filiação à UNIA de
Mndindwa Morwanqana (África do Sul)

ACTIVE MEMBERS
Dues Card
 OF
Mndindwa Morwanqana
na
 \$05
**Universal Negro
 Improvement Ass'n
 and
 African Communities
 League**

Ledger No.
 Name *Mndindwa Morwanqana*
 Address *Port St. Johns*
 Dues payable 1st of every month. Please
 present this Card every month for the
 signature of the Secretary.

O rápido crescimento da UNIA é creditado principalmente à fundação do jornal *The Negro World*, em janeiro de 1918, cuja tiragem dois anos depois, chegava a cinquenta mil exemplares. Nos EUA, a maioria dos associados era composta de cozinheiros, porteiros e lavadeiras, mas havia muitos com alguma instrução, especialmente alguns intelectuais e

artistas ligados ao movimento da Harlem Renaissance, os quais tinham a oportunidade de se expressar no jornal *The Negro World*.

Figura 16
Página Frontal do jornal *The Negro World* (detalhe).



Na Figura acima, observa-se uma figura semelhante a uma esfinge separando as palavras “Negro” e “World” e carregando o moto da UNIA “one God, one aim, one destiny”. Logo abaixo, encontra-se a frase “A Newspaper Dedicated Solely to the Interests of the Negro Race” (Um jornal dedicado somente aos interesses da raça negra). O preço do jornal variava de cinco cents para Nova York, sete cents para o resto dos EUA e dez cents para o resto do mundo. Algumas seções eram escritas em espanhol e francês para os associados caribenhos que não podiam ler em inglês. O editorial, sempre escrito por Garvey, figurava na página frontal. Havia seções com notícias das atividades das demais filiais; longos artigos sobre as idéias e filosofia do Garveyismo; cartas dos leitores; contribuições de intelectuais negros; poesia e crítica literária; histórias de civilizações negras, heróis, rebeliões de escravos para enaltecer o orgulho da raça etc. Cada edição semanal possuía de dez a dezesseis páginas e se

recusava a anunciar produtos ou fabricantes que degradassem a raça negra, especialmente os alisadores de cabelo. Esse jornal foi publicado entre 1918 e 1933 e obviamente servia como veículo de propaganda pessoal de seu fundador. (Cronon, 1969, p. 46-49).

Assim como Booker T. Washington afirmava, Garvey acreditava que o homem negro deveria ser independente financeiramente do homem branco, ter seus próprios negócios. Para tanto ele criou uma empresa de barcos a vapor para transportar passageiros e mercadorias pelo Atlântico rumo ao Caribe e à África Ocidental, cujo nome era *Black Star Line, Incorporation*. Para conseguir capital para adquirir os navios, Garvey utilizou de intensa propaganda seja nos seus discursos, ou em pôsteres e cartazes para conseguir vender cem mil ações da nova empresa, a cinco dólares cada uma, somente para afro-descendentes e sendo que nenhum indivíduo poderia possuir mais que duzentas ações. A sede da nova empresa estava localizada no número 56 da Rua 133, Harlem, Nova York (ibidem, p.52).

Figura 17
Certificado de Ação da Black Star Line, Inc.



Figura 18
Inspeção do SS Yarmouth pelos membros da UNIA em 1920.



A princípio houve ceticismo sobre a nova empreitada de Marcus Garvey, pois era muito raro ver pessoas afro-descendentes gerindo seus próprios negócios. Muitos afirmavam que a nova empresa serviria apenas para levar os associados da UNIA de volta para a África. Entretanto, em 17 de setembro de 1919, Garvey anunciou a compra do cargueiro *SS Yarmouth*, construído em 1887, e rebatizado *SS Frederick Douglas*. No ano seguinte, a Black Star Line comprou o ferry boat *Shadyside* e o iate a vapor *Kanawha*. Além da Black Line Star, Garvey também criou a Negro Factories Corporation, destinada a construir e operar fábricas nos grandes centros industriais dos EUA, América Central, Índias Ocidentais e África para produzir todo o tipo de mercadoria comerciável. Os empreendimentos desta corporação compreendiam uma rede de mercearias cooperadas, um restaurante, uma lavanderia a vapor, uma alfaiataria e uma loja de roupas, uma chapelaria e uma editora (Cronon, 1969, p. 60).

Figura 19
 Propaganda da Black Star Line, Inc.
 publicada no *The Negro Word* de 26/02/1921.



Widening Horizons

Negroes everywhere are becoming more and more interested in trade and commerce, and the horizons for these activities are widening daily. Native African merchants find it extremely difficult to secure bottoms (ships) for the conveyance of their product, and this is equally true of Negro merchants in South America and the West Indies. Everywhere Negroes are experiencing considerable difficulty securing passage of the steamship lines controlled by white interests. The need of more and bigger ships for the Black Star Line is, therefore, apparent. Will you help us to secure these ships to accommodate the needs of Negroes everywhere by buying shares in the Black Star Line?



Buy your shares today.

THE BLACK STAR LINE, Inc.

Is capitalized at \$10,000,000 under the Laws of the State of Delaware and is backed in its operations by the full strength of its organization with millions of Negro men and women in all parts of the world.

TWO MILLION SHARES OF COMMON STOCK NOW ON SALE

At par value of Five Dollars (\$5.00) each at the office of the Corporation.
56 WEST 135TH STREET, NEW YORK CITY

Phone: HARLEM 3977

There should be no trouble about making up your mind to help your race rise to a position in the maritime world that you and every other Negro can point to with pride.

MONEY AWAITING AN ADVANTAGEOUS INVESTMENT SHOULD GO TO PURCHASING SHARES IN THE BLACK STAR LINE AND REAP THE REWARD THAT IS BOUND TO FOLLOW.

YOU OWE IT TO YOURSELF AND TO POSTERITY TO LAY THIS ECONOMIC FOUNDATION. BUY YOUR SHARES TODAY.

----- CUT THIS OUT AND MAIL IT -----
SUBSCRIPTION BLANK

"THE BLACK STAR LINE, Inc." Date
 56 West 135th Street, New York City

Gentlemen:
 I hereby subscribe for shares of stock at \$5.00 per share and forward herewith in full payment \$..... on name.

Name

Street

City

A crescente popularidade de Garvey entre os afro-descendentes não era derivada apenas de sua brilhante oratória e de seus empreendimentos empresariais, mas, principalmente de suas idéias, da ação sóciopolítica da UNIA e dos grandiosos eventos organizados para congregar seus associados. Em agosto de 1920, a UNIA organizou a I International Convention of Negroes of the World (Primeira Convenção Internacional dos Negros do Mundo), a qual congregou diversos delegados vindos de cada um dos Estados Unidos, das Índias Ocidentais, das Américas Central e do Sul e da África. As paradas organizadas para o evento foram monumentais demonstrando a sua organização e a sua extensão, cantando hinos, mostrando suas divisões e delegações, e uma ovação de cinco minutos para Marcus Garvey.

Figuras 20 e 21

I International Convention of Negroes of the World, Nova York, Agosto de 1920.



THE MARCUS GARVEY AND UNIA PAPERS PROJECT



THE MARCUS GARVEY AND UNIA PAPERS PROJECT

Os resultados da Convenção foram significativos: a promulgação da Declaração Universal dos Direitos dos Negros, a criação de uma nobreza negra entre os principais membros da UNIA, a nomeação de Marcus Garvey Presidente Provisório da República Africana, uma espécie de governo em exílio (Cronin, 1969, p. 67). O esplendor das paradas, as inúmeras divisões e subdivisões da UNIA, os negócios a ela associados, o carisma e a brilhante oratória de Marcus Garvey fizeram com que as críticas à sua pessoa, às suas idéias e à sua associação começassem a aparecer de todos os lados. Além disso, a solidez e prosperidade dos negócios eram ilusórias como será observado adiante.

As primeiras dificuldades que Garvey começou a enfrentar se relacionavam com os inúmeros processos judiciais contra ele por causa de seu jornalismo virulento. Os processos decorriam de respostas ásperas de Garvey às críticas de outros jornalistas e também de executivos de sua organização que lhe processavam por vingança ou pelas denúncias que Garvey publicava em seu jornal.

Quanto aos negócios, os navios comprados começaram a apresentar problemas em suas viagens, tornando-as dispendiosas e pouco lucrativas por causa dos inúmeros reparos. As finanças da Black Star Line, Inc. iam de mal a pior por causa da má administração e da inexperiência de seus executivos. Isto ocorreu porque Garvey preocupava-se mais em se cercar de pessoas leais, sem atentar para a capacidade delas em gerir os negócios. Logo, a empresa estava à beira da falência, enquanto Garvey anunciava a compra de mais um navio. Para conseguir fundos para a compra do novo navio, Garvey começou a enviar prospectos pelo correio, noticiando a venda de novas ações da empresa. Essa iniciativa custou a Garvey e aos executivos da Black Star Line, Inc. um processo judicial por uso fraudulento dos Correios e a conseqüente falência da referida empresa.

As críticas a Garvey e seu projeto pan-africanista partiam das lideranças negras de outras associações, especialmente de W.E.B. DuBois, um dos líderes da NAACP. As principais críticas eram dirigidas à vaidade, centralismo e autoritarismo do líder jamaicano e à fraqueza de argumentos e ações para repatriação dos afro-descendentes para a África. Alguns questionavam se um líder estrangeiro possuía conhecimentos suficientes para compreender as relações raciais nos EUA. Outros acusavam Garvey de possuir ligações com a Ku Klux Klan.

Do mesmo modo, na Jamaica, os antigos detratores de Garvey continuavam a atacá-lo por causa das atividades da filial jamaicana. Na edição de 12 de agosto de 1920 do jornal *The Daily Gleaner* saiu o seguinte comentário:

Infelizmente, suas declarações espumantes se infiltraram nas Índias Ocidentais, a sua terra de origem, e têm causado um bom bocado de confusão. Não há espaço para o ódio racial nas Índias Ocidentais Britânicas, e tanto tem sido necessário cortar pela raiz todo esforço desses líderes de pensamento (?) de Nova York que avançam para provocar conflito em algumas das colônias caribenhas. Não somente certos jornais e revistas controlados por eles são

banidos nas Índias Ocidentais, mas em várias colônias, legislação de natureza drástica tem sido usada para pressionar cada comunidade contra a má influência que está agindo na América do Norte⁹⁸.

No natal de 1919, Garvey se casou com sua ex-secretária Amy Ashwood (1887-1969) que o acompanhava desde a Jamaica. Porém, o casamento logo apresentava problemas e, no ano seguinte, Garvey solicitou o divórcio, cujo processo saiu em Abril de 1921. Em julho de 1920, Amy Ashwood solicitou a separação alegando o envolvimento amoroso de Garvey com a sua nova secretária Amy Jacques (1885-1973). Aliás, Amy Ashwood e Amy Jacques eram amigas de infância na Jamaica e fora Ashwood que apresentara Jacques a Garvey para contratá-la como secretária. Por outro lado, existem testemunhos de que Amy Ashwood tinha muitos amantes e que Amy Jacques arranjara um flagrante para que Garvey surpreendesse a esposa infiel.

O divórcio saiu em junho de 1922, enquanto Ashwood estava em Londres e, no mês seguinte, Garvey se casou com Amy Jacques. Porém, Ashwood nunca reconheceu o divórcio e tentou anulá-lo. Os jornais ligados aos inimigos de Garvey tomaram partido da primeira esposa e a mostravam como uma pobre vítima da crueldade e má conduta do líder da UNIA. Entretanto, o segundo casamento de Garvey não foi anulado e Amy Jacques se manteve como sua mais fiel e importante colaboradora. O casal teve dois filhos: Marcus Mosiah Garvey Jr e Julius Winston Garvey, nascidos em 1930 e 1933, respectivamente. Uma das melhores fontes sobre a filosofia de Garvey constitui a coletânea de pensamentos e discursos de Garvey organizados e publicados por Amy Jacques, em 1923, sob o título *Garvey's Philosophy and Opinions*.

⁹⁸ Texto original: Unfortunately, their frothy utterances have trickled down to the West Indies, the land of their birth, and have caused a good deal of trouble. There is no room for race hatred in the British West Indies, and so it has become necessary to nip in the bud every effort of those leaders of thought (?) in New York have put forward to stir up strife in some of the Caribbean colonies, Not only are certain newspapers and magazines controlled by them banned in the West Indies, but in various colonies legislation of a drastic nature has been resorted to in order to pressure each community from the evil influences that are at work in North America (The Daily Gleaner, 20/08/1920).

Figuras 22 e 23
Amy Ashwood Garvey (1887-1969)
e Amy Jacques Garvey (1885-1973)



Todos esses fatos fizeram com que a III Convenção Internacional dos Negros do Mundo, organizada pela UNIA, tivesse um público menor que as anteriores e, durante sua realização, começaram a surgir protestos contra Garvey com a palavra de ordem “Garvey must go!” (Garvey deve partir), organizados pelo grupo Friends of Negro Freedom (Amigos da Liberdade Negra).

O julgamento de Garvey e dos executivos da Black Star Line, Inc. por uso fraudulento dos correios, teve início no mês de maio de 1923. Durante o julgamento, Garvey dispensou o seu advogado e pediu para fazer sua própria defesa. Segundo Cronon, ele não resistiu à tentação de exibir sua oratória a um júri branco e uma audiência afro-americana. Embora as provas contra ele fossem insuficientes, suas atitudes impetuosas o prejudicaram diante do júri (1969, p. 113-115).

No ano seguinte, Garvey sofreria outro revés em sua trajetória social e política nos EUA. Na IV Convenção Internacional dos Negros do Mundo, a UNIA finalmente acertou o programa de colonização da África pelos afro-descendentes espalhados pela diáspora, o qual vinha sendo debatido desde a primeira Convenção. Em 1920, Garvey havia enviado uma delegação de seis membros da UNIA para a Libéria para transferir a sede do movimento para aquela república africana. A princípio, o governo da Libéria se mostrou favorável ao projeto

de colonização de milhares de afro-americanos. Por outro lado, o relatório da delegação indicava que o maior problema para a nova colonização se encontrava na elite liberiana composta de líbero-americanos que estavam escravizando os nativos. Garvey manteve esse relatório em segredo e traçou seus planos de colonização da Libéria a partir de setembro de 1924.

Nesse ínterim, o governo da Libéria começou a dar mostras de que estava dividido em aceitar ou não o projeto de colonização apoiado pela UNIA e, finalmente, em junho de 1924, proibiu a entrada de qualquer membro ligado à UNIA de desembarcar naquele país. Garvey culpou a ação dos governos britânico e francês que pressionavam o governo liberiano a não permitir a entrada de colonos ligados à UNIA por causa de seu nacionalismo africano.

Figura 24
A Comissão da UNIA enviada à Libéria em 1921



Da esquerda para a direita: G. D. Marke, Cyrill A. Chrichlow (sentados), Israel McLeod, A. N. Henry, F. I. Laurence e Rupert Jemmoth (em pé).

Em 2 de fevereiro de 1925, Garvey foi condenado a cinco anos de prisão por uso fraudulento dos correios. Seis dias depois, ele foi enviado à penitenciária de Atlanta, onde cumpriu pena de dois anos e, logo depois, deportado como estrangeiro indesejável nos EUA.

Figura 25
A transferência de Marcus Garvey
para a Prisão de Atlanta em Fevereiro de 1925



Segundo, Rupert Lewis, muitos dos estudiosos da vida e da obra de Garvey consideram que o período após sua deportação foi um período de decadência e de menor importância (1994a, p. 229). De fato, o Garveyismo e a UNIA, após 1927, não apresentaria o mesmo impacto e nem atrairiam multidões de associados, porém, seu líder continuou lutando incansavelmente por seus ideais de libertação e orgulho racial.

A classe média jamaicana estava apreensiva com a deportação de Marcus Garvey, desde o momento de sua prisão. No dia 11 de fevereiro de 1925, o jornal *The Daily Gleaner* demonstrava o quanto a presença de Garvey na Jamaica também era indesejável:

Se o sr. Garvey aparece aqui brevemente ou daqui a cinco anos não pode haver dúvida de que ele provará ser um elemento perigoso na Jamaica a menos que fique inconfundivelmente claro desde o começo que as autoridades não estão preparadas para tolerar qualquer nonsense de sua parte... Seu ofício é agitação em termos raciais, e temos recentemente testemunhado algo do efeito de seus métodos de propaganda em nossa eleição geral... Existem agora

na Jamaica sociedades ligadas à Sociedade Central que ele formou na América; ele já tem, portanto, uma base sobre a qual ele pode construir. Mas a Jamaica não é Nova York; o que não causa impressão pode vir bem a partir e arrebentar nossa bem estabelecida organização social...⁹⁹

De volta à Jamaica, Garvey tratou de fortalecer a negligenciada filial jamaicana da UNIA, continuando a manter contatos com a UNIA norte-americana, enviando semanalmente mensagens de inspiração para seus associados. Para ele era imprescindível manter o caráter internacional da UNIA.

Em 1928, ele e sua esposa Amy Jacques viajaram para a Europa para sensibilizar os europeus a respeito da situação da população negra no mundo todo. Em Londres, ele recebeu uma fria recepção com pouca audiência às suas apresentações públicas no Royal Albert Hall. Após o fracasso londrino, ele seguiu para Paris e, logo depois, para Genebra para sensibilizar a Liga das Nações a respeito de um Estado africano livre e soberano.

No ano seguinte, em Kingston foi organizada a VI Convenção Internacional dos Povos Negros do Mundo procurando restabelecer o esplendor das duas primeiras. O fato mais notório dessa convenção consistiu na ruptura entre Garvey e a UNIA norte-americana. Ambos desejavam permanecer como cabeça e sede mundial do movimento. Garvey, como fundador e líder do movimento, advogava que a sede da UNIA estaria localizada onde quer que ele se encontrasse. Além disso, em 1930, Garvey se elegeu para uma cadeira na Assembléia de Kingston e Saint Andrew, porém foi impedido de assumir o posto por se encontrar preso por três meses em virtude de sua plataforma eleitoral ser acusada de subversiva (Cronon, 1969, p. 143-156).

⁹⁹ Texto original: Whether Mr. Garvey comes here shortly or five years hence there can be no doubt that he will prove a dangerous element in Jamaica unless it is made unmistakably clear at the very beginning that the authorities are prepared to tolerate, any nonsense on his part... His business is agitation along racial lines, and we have recently witnessed something of the effect of his propaganda methods in our own general election... There are now in Jamaica societies attached to the Central Society which he formed in America; he has therefore already a foundation which he may build upon. But Jamaica is not New York; what makes no impression there might well crack and rupture our very established social organization (The Daily Gleaner, 11/01/1925).

No início da década de 1930, Garvey manteve-se incansavelmente em ação na Jamaica. Em 1931, fundou a Edelweiss Park Amusement Co. Ltd., uma companhia destinada a promover eventos culturais em Kingston:

Nós aqui presentes informamos que a Edelweiss Park Amusement Co. Ltd. foi organizada com o propósito de fornecer diversões saudáveis e de alta classe e esportes para o povo da Jamaica e os cidadãos e residentes da área incorporada de Kingston e St. Andrew em particular. Percebemos que como um país nós temos falta de variedade em diversão e entretenimento que são necessários a qualquer comunidade civilizada. Nossa comunidade tem nos últimos três meses contratado competentes mestres em música, dramatização, canto e comédia para treinar grupos e indivíduos para o uso da Companhia de Edelweiss Park e diferentes centros da ilha... Edelweiss Park cobre uma área de um acre e meio de terra, e possui um teatro de arena bem arranjado com capacidade de acomodar 8.000 pessoas sentadas. O terreno também serve para outros divertimentos que serão abertos ao público no próximo dia 21 com aparelhos e dispositivos que trouxemos da Europa. Pode-se sempre ligar para Edelweiss Park para reservar ingressos para qualquer evento que se apresente ali ou consegui-los na bilheteria¹⁰⁰ (WHYTE, Daisy. *Letter to prospective patrons*. Kingston, Dezembro de 1931, Edelweiss Park Amusement Co. Ltd., National Library of Jamaica).

Obviamente, o programa cultural de Edelweiss Park era destinado a fornecer diversão de qualidade e educação do povo jamaicano, porém procurava atrair futuros membros para a UNIA e para divulgar as idéias de Marcus Garvey nas apresentações dominicais (Hamilton, 1994, p. 87-111). Além da Edelweiss Park, Garvey passou a publicar a partir de 1929, o jornal *The Black Man*, o qual foi transformado em revista mensal a partir de 1933, devido às dificuldades em conseguir patrocínio. Segundo Cronon, as novas gerações de afro-descendentes estavam mais preocupadas com a sua dura sobrevivência durante os anos da Grande Depressão do que os caros esquemas para salvação da raça negra (1969, p. 167).

¹⁰⁰ Texto original: We hereby inform you that the Edelweiss Amusement Co. Ltd. has been organized for the purpose of supplying high class and healthy amusements and sports for the people of Jamaica and the residents and citizens of the Corporate area of Kingston ad St. Andrew in particular. We have realized that as a country we are very much lacking in variety entertainment and amusements which are necessary to every civilized community. Our community has for the past three months retained competent masters in music, dramatics, singing and comedy to train different troupes and individuals for use by the Company of Edelweiss Park and different centres of the island... Edelweiss Park covers an area of one and a half acres of land, and has an open air theatre well laid out with a capacity to accommodate 8,000 people seated. The grounds are also fitted out for other amusements which will be opened to the public on the 21st instant with apparatuses and devices that we have just brought down from Europe. You can always ring up Edelweiss Park and book your tickets for any of

Durante a década de 1930, as relações de Garvey e a UNIA norte-americana eram de atrito e tentativas de aproximação. Em 1935, ele se mudou definitivamente para Londres, mantendo contato permanente com a Jamaica. Além disso, ele passou a viajar freqüentemente para Toronto, onde ocorreu a Oitava Convenção Internacional dos Povos Negros do Mundo, em 1938.

Em Londres, a saúde de Garvey estava cada vez mais debilitada por ataques de pneumonia e uma asma crônica. Aconselhado a voltar para a ensolarada Jamaica para manter sua saúde, Garvey continuou em Londres até que um ataque cardíaco, em janeiro de 1940, paralisou seu lado direito. Em maio daquele ano, uma falsa reportagem anunciou a morte do líder jamaicano. Durante uma semana, ele amargamente leu os telegramas de condolências que chegavam de todas as regiões do globo, até que no dia 10 de junho, ele realmente faleceu com a idade de cinquenta e três anos (Cronon, 1969, p. 168).

Após a sua morte sua viúva Amy Jacques manteve viva a memória do líder jamaicano, proferindo conferências, concedendo entrevistas e disponibilizando documentação aos acadêmicos interessados na vida e na obra de Marcus Garvey.

Os despojos de Garvey só foram levados para a Jamaica em 1964, pela iniciativa do então primeiro ministro Edward Seaga, com honras de herói nacional como ele é atualmente reconhecido na ilha. O governo dos EUA, pouco depois, reconheceu que houve racismo e as provas eram insuficientes para a condenação de Garvey e se retratou da injustiça cometida. O pensamento de Garvey continua vivo e suscita interesse de acadêmicos e de pessoas interessadas em debater questões raciais nos dias atuais, haja vista, a sobrevivência da UNIA como organização na defesa dos direitos civis dos afro-descendentes até os dias atuais.

the affairs to be staged there or get them at the gates (WHYTE, Daisy. *Letter to prospective patrons*. Kingston, Dezembro de 1931, Edelweiss Park Amusement Co. Ltd., National Library of Jamaica).

2.5.2 Garveyismo: a filosofia e as opiniões de Marcus Garvey.

As idéias de Marcus Garvey são reunidas sob o rótulo de Garveyismo, o qual é freqüentemente definido como um movimento social e/ou uma doutrina pan-africanista, anticolonialista, ou de nacionalismo negro destinada ao progresso, autoconhecimento, auto-respeito e orgulho racial das populações africanas e afro-descendentes espalhadas pelo mundo. Elas nem sempre formam um todo coerente, especialmente quanto aos métodos e ações de se atingir esses objetivos. A repercussão de suas idéias, conforme afirmamos acima, se faz notar ainda hoje. A influência delas esteve presente nos ideais de líderes como Aimé Césaire (1913-), Kwame Nkrumah (1909-1972), Walter Rodney (1942-1980), Malcolm X (1925-1965) e Martin Luther King, Jr. (1929-1969) e em movimentos sociais e políticos como a descolonização da África, o Black Power, o Black Panthers, os Black Muslims e os Rastafaris.

Inicialmente, a proposta de Garvey surge diante da situação dos afro-descendentes marginalizados e discriminados da Jamaica, mergulhados em uma letárgica alienação que ele descreveu ao Major Robert Moton, em 1916:

Jamaica é diferente dos Estados Unidos onde a questão racial é considerada importante. Não temos preconceito aberto aqui, e não nos antagonizamos abertamente um ao outro. Os extremos aqui não são entre branco e negro, daí, nunca tivemos um caso de linchamento ou algo tão desesperador. Aqui as pessoas negras formam a base da econômica do país, eles perfazem 6 a 1 de brancos e mulatos combinados e sem elas no trabalho ou na indústria em geral o país iria à bancarrota.

As pessoas negras têm setenta e oito anos de Emancipação, mas durante todo esse tempo elas nunca produziram um líder para si, daí, elas nunca têm sido guiadas a pensar racialmente, mas em comum com os destinos de outras pessoas com as quais elas se misturam como cidadãos. Após a Emancipação o negro era incapaz de lidar intelectualmente com seu amo e per-force ele estava aos joelhos de seu libertador.

Ele tem, portanto, crescido com os ideais de seu amo e ainda hoje se pode encontrar o negro jamaicano incapaz de pensar fora dos costumes e ideais de seus senhores dos antigos tempos de escravidão. Diferente do negro americano, o negro jamaicano nunca pensa sobre ideais raciais, mais em

detrimento de si mesmo, ao invés de progredir geralmente, ele tem se tornado um servo na massa, e um cavalheiro para poucos (apud. Hill, 1983, p. 179).¹⁰¹

Segundo Horace Campbell, o Pan-Africanismo e o Garveyismo emergiram no final do século XIX quando o imperialismo capitalista repartiu a África entre as potências européias. Naquele período, os símbolos do orgulho racial estavam ligados à construção da nação e do Estado: “Nacionalidade é a mais forte segurança de qualquer povo e é por ela que a UNIA luta hoje em dia... a UNIA procura por um governo independente para o Negro”¹⁰² (Garvey, 1967, p. 34). Por conseguinte, o Garveyismo mobilizou os pobres a desafiar a dominação européia sobre a África e a depreciação dos povos africanos espalhados pela Diáspora. No nível ideológico, o Garveyismo confrontou a falsificação da história Africana, desafiando os intelectuais negros a romper com as concepções eurocêntricas de desenvolvimento humano (Campbell, 1994, p. 183). De fato, Garvey encorajou seus seguidores a reescrever sua história e a valorizar seus heróis e sua raça:

FUNDAMENTALISMO AFRICANO:

Chegou o tempo de o Negro esquecer e jogar para trás sua adoração de heróis de outras raças, e começar imediatamente a criar e emular seus próprios heróis. Devemos conduzir nossos próprios santos, criar nossos próprios mártires, elevar a posição de fama e honra homens e mulheres que fizeram suas distintas contribuições à nossa história racial. Sojourner Truth é merecedora do lugar de santidade ao lado de Joana Darc; Crispus Attucks e George William Gordon têm o direito ao halo do martírio sem menor glória que aquela dos mártires de qualquer outra raça. O brilho de Toussaint L’Overture como um soldado e estadista eclipsou o de Crommwell, Napoleão

¹⁰¹ Texto original: Jamaica is unlike the United States where the race question is concerned. We have no open race prejudice here, and we do not openly antagonize one another. The extremes here are not between white and black, hence we have never had a case of lynching or anything so desperate. The black people here form the economic asset of the country, they number 6 to 1 of colored and white combined and without them in labor or general industry the country would go bankrupt./The black people have had seventy-eight years of Emancipation, but all during that time they never produced a leader of their own, hence they have never been led to think racially but in common with the destines of the other people with whom they mix as fellow citizens. After the Emancipation the Negro was unable to cope intellectually with his master and per-force he had at the knees of his emancipator./He has, therefore, grown with his master’s ideals and up to today you will find the Jamaican Negro unable to think apart from the customs and ideals of his old time slave masters. Unlike the American Negro, the Jamaican never thought of race ideals, much of his detriment, as instead of progressing generally, he has become a serf in the bulk, and a gentleman in the few (apud. Hill, 1983, p. 179).

¹⁰² Texto original: Nationhood is the strongest security of any people and it is for that the UNIA strives at this time... The UNIA seeks an independent government for the Negro (Garvey, 1967, p. 34).

e Washington; daí, ele tem direito ao mais alto posto de herói entre os homens. A África tem produzido incontáveis homens e mulheres, na guerra e na paz, cujos lustro e bravura eclipsam o de qualquer outro povo. Então por que não enxergar bondade e perfeição em nós mesmos? Devemos instituir uma literatura e promulgar uma doutrina própria sem apologias a quaisquer poderes que sejam. O direito é nosso e de Deus. Deixem opiniões e sentimentos contrários irem com os ventos. A oposição à independência racial é a ferramenta do inimigo para derrotar as esperanças de um povo desafortunado. Temos direito às nossas próprias opiniões e não somos obrigados a ser limitados pelas opiniões alheias [...] ¹⁰³ (*The Negro World*, 1924, apud Tony Martin (ed.) *African Fundamentalism: a literary and cultural anthology of Garvey's Harlem Renaissance*. Dover, Massachusetts: The Majority Press, 1991, p. 4-6).

Garvey insistia na necessidade de se reescrever a história da África, abolindo as falsificações produzidas pela cultura europeia. Segundo ele, o berço das civilizações estava localizado na África, quando a Europa ainda estava na Pré-História, portanto, a idéia de uma África selvagem era um construto europeu. Contudo, a idéia de uma África como berço das civilizações apareceu pela primeira vez na obra de Edward Wilmot Blyden (1832-1912), cujas obras exerceram profunda influência em Garvey, especialmente no período londrino de 1912-1913. Aliás, atribui-se a Edward Blyden a fundação do pan-africanismo e influência sobre o Africanismo Islâmico de Malcom X e dos Black Muslims entre outros. Para Blyden,

¹⁰³ Tradução: AFRICAN FUNDAMENTALISM: The time has come for the Negro to forget and cast behind him his hero worship and adoration of other races, and to start immediately to create and emulate heroes of his own. We must condeze our own saints, create our own martyrs, and elevate positions of fame and honor black men and women who have made their distinct contributions to our racial history. Sojourner Truth is worthy of the place of sainthood alongside of Joan of Arc; Crispus Attucks and George William Gordon are entitled to the halo of martyrdom with no less glory than that of the martyrs of any other race. Toussaint L'overture's brilliancy as a soldier and statesman out shone that of Crommwell, Napoleon and Washington; hence, he is entitled to the highest place as a hero among men. Africa has produced countless numbers of men and women, in war and in peace, whose lustre and bravery out shine that of any other people. Then why not see good and perfection in ourselves? We must inspire a literature and promulgate a doctrine of our own without any apologies to the powers that be. The right is ours and God's. Let contrary sentiment and cross opinions go to the winds. Opposition to race independence is the weapon of the enemy to defeat the hopes of an unfortunate people. We are entitled to our own opinions and not obligated to be bound by the opinions of others [...] (*The Negro World*, 1924, apud Tony Martin (ed.) *African Fundamentalism: a literary and cultural anthology of Garvey's Harlem Renaissance*. Dover, Massachusetts: The Majority Press, 1991, p. 4-6).

...Todos sabem que a base da civilização e da literatura dos dias de hoje estavam no Nilo e não entre a raça caucasóide – não nos Eliseos, no Tibre, no Reno ou no Tâmisia, mas nos rios da Etiópia. Existiam apenas dois passos entre o Egito e a Europa moderna – Grécia e Roma. A Grécia não só tomou a civilização e literatura da Etiópia. Quão maravilhosos eram os desenvolvimentos de civilização e literatura naquele país, que os antigos poetas e historiadores da Grécia, incapazes de compreender tal maravilhoso crescimento nativo que o atribuíram à direta interferência dos deuses, os quais eles afirmam iam todo ano banquetear-se com os etíopes [...] ¹⁰⁴ (1890, p. 4).

Do mesmo modo, Edward Blyden rejeitava a noção estereotipada de uma África uniforme:

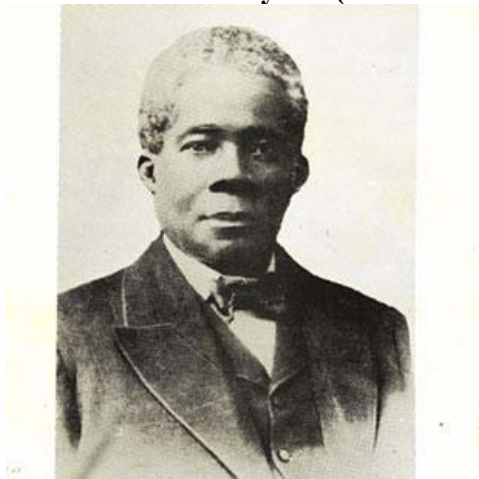
Existem negros e negros. As numerosas tribos habitando o vasto continente da África não podem mais ser olhadas como iguais em cada respeito quanto os numerosos povos da África e da Europa podem ser então olhados. Existem as mesmas variedades tribais ou familiares tanto entre os africanos quanto entre os europeus... Existem os Foulahs habitando a região do Alto Níger, os Housas, os Bornéus de Senegambia, os Núbios da região do Nilo, de Darfoor e Kordofan, os Ashantis, Fantus, Daomeianos, Yorubas e toda a classe de tribos ocupando as porções oriental, central e ocidental do continente ao norte do Equador. Então existem as tribos da Guiné Baixa e de Angola... todas essas diferindo em batida original e instintos tradicionais... Agora, deveria ser evidente que nenhuma descrição apressada pode incluir todos esses povos, nenhuma única definição, por mais compreensiva, pode abarcá-las todas. Ainda que escritores gostem de selecionar os traços proeminentes de tribos isoladas, as quais eles conhecem melhor, e aplicá-los à raça inteira ¹⁰⁵ (1888, p. 272-273).

¹⁰⁴ Texto original: ...Everyody knows that the basis of the civilization and literature of present day was on the Nile and not among the Caucasian race – not on the Ilissus, the Tiber, the Rhine or the Thames, but on the rivers of Ethiopia. There were only two steps between Egypt and modern Europe – Greece and Rome. Greece took not only civilization and literature but even religion from Ethiopia. Such were the wonderful developments of civilization and literature in that country, that the early poets and historians of Greece, unable to understand such marvelous indigenou growth attributed it to the direct influence of the gods, who they affirm went every year to feast with the Ethiopians (Blyden, 1890, p. 4).

¹⁰⁵ Texto original: There are Negroes and Negroes. The numerous tribes inhabiting the vast continent of Africa can no more be regarded as in every respect equal than the numerous peoples of Africa and Europe can be so regarded. There are the same tribal or family varieties among Africans as among Europeans... there are the Foulahs inhabiting the region of Upper Niger, the Housas, the Bornous of Senegambia, the Nubes of the Nile region, of Darfoor and Kordofan, the Ashantees, Fantus, Dahomians, Yorubas, and the whole class of tribes occupying the eastern and middle and western portions of the continent north of the equator. Then there are the tribes of Lower Guinea and Angola... all these differing in original beat and traditional instincts... Now it should be evident that no short description can include all these people, no single definition, however comprehensive, can embrace them all. Yet writers are fond of selecting the prominent traits of single tribes with which they are best acquainted, and applying them to the whole race (Blyden, 1888, p. 272-273).

Por sua vez, a obra e a trajetória de Blyden iriam influenciar o Garveyismo inclusive nos fracassados planos de colonização da Libéria que Garvey acalentava entre 1920 e 1924. Edward Blyden havia nascido nas Ilhas Virgens dinamarquesas em 3 de agosto de 1832, filho de pais afro-descendentes livres. Em maio de 1850, ele tentou emigrar para os EUA para se tornar ministro religioso. Após ser recusado, ele partiu para a Libéria, onde se tornou ministro religioso, professor universitário, funcionário público e diplomata.

Figura 26
Edward Wilmot Blyden (1832-1912)



A Libéria é um país da África Ocidental surgido da colonização de ex-escravos norte-americanos a partir da segunda década do século XIX. A proposta de repatriação dos ex-escravos surgiu entre os Quakers e obteve oposição dos fazendeiros e donos de escravos. Contudo, o temor de uma rebelião como a do Haiti fez com que o projeto fosse executado (Tyler-McGraw, 1999, p. 191-202). Ao longo do século XIX, formou-se uma elite libero-americana a qual tomou para si as rédeas do Estado. Em meio a uma África partilhada e dominada pelas nações européias, a Libéria tinha o reconhecimento da Inglaterra e da França como Estado soberano e independente. Blyden ao longo de sua carreira tornou-se um importante adido diplomático e cultural da Libéria nos EUA e na Inglaterra. Para ele, os afro-descendentes da Diáspora deveriam retornar à África, especialmente para a Libéria e Serra Leoa e contribuir para o desenvolvimento daqueles países. O moto “África para os Africanos, em casa e no estrangeiro” atribuído a Garvey encontra sua origem no moto de Blyden “África

para os Africanos”, embora muitos autores afirmem que a frase foi cunhada pela primeira vez por Martin Robinson Delamy (1812-1885). Por outro lado, Garvey reconhecia que a liberdade dos “africanos do Ocidente” estava inextricavelmente ligada à liberdade do continente africano.



Tanto Blyden quanto Garvey insistiam no desenvolvimento de uma dignidade, de um auto-respeito, de um auto-conhecimento e de um orgulho racial. Ambos reconheciam que a cultura europeia havia crescido em conhecimento e progresso científico, porém o início de todo esse conhecimento, segundo eles se encontrava no continente africano. Assim, eles haviam internalizado a cultura intelectual do Ocidente, aceitando seus princípios filosóficos. Horace Campbell observou que não era insignificante o fato de o movimento literário afro-americano de maior expressão naquela época fosse chamado “Harlem Renaissance”, ou seja, Renascença do Harlem (1994, p. 171).

A insistência de uma África livre do domínio colonial, obviamente, desagradava aos governos das potências europeias. O movimento de Garvey, que possuía filiais na África, era visto pelas autoridades coloniais como um movimento de agitadores negros e o seu veículo de divulgação, o jornal *The Negro World*, tinha sua circulação proibida em várias colônias francesas. Na Figura 16 acima, a manchete estampada na primeira página do referido jornal pode-se ler as seguintes frases: “África, a terra prometida para os povos negros do mundo” e

“Irão os negros permitir que os brancos tomem a África?”. Além disso, o ofício abaixo, assinado pelo Cônsul-Geral Britânico de Dakar, em 1922, claramente corrobora a inquietação suscitada nos governos britânico e francês pelas atividades da UNIA no continente africano:

B
Conselho em Dakar

Consulado Geral Brânico
Dakar
17 de agosto de 1922.

Meu Senhor,

Por considerável tempo passado, as autoridades francesas aqui têm se engajado em observar com alguma inquietação as atividades de um grupo de homens, a maioria deles nativos de Serra Leoa, que se acreditava serem os representantes locais de uma Associação Americana dirigida por negros chamada a SOCIEDADE UNIVERSAL PARA O MELHORAMENTO NEGRO que tem como cabeça o notório Marcus Garvey, o pretense apóstolo da emancipação negra, e Presidente da “República Negra da África”. No devido curso das perquirições domiciliares nas residências desses homens efetuadas pela polícia, resultando no confisco de um grande dossiê de documentos que mostraram claramente que as pessoas em cuja posse eles foram encontrados estavam agindo como representantes da Associação mencionada, e distribuindo sua propaganda; além disso, que em Dakar, Rufisque, e Thiés filiais ativas, providas com o usual quadro de diretores eleitos e estabelecidos, as quais estavam como que engajadas em espalhar os objetivos do escritório central, e em coletar assinaturas para o avanço de seus esquemas. Entre os documentos confiscados estavam vários relatando a visita no último mês de maio, de um delegado dos Estados Unidos chamado JOHN KAMAKA, o qual era descrito como o “Comissário Viajante” da Sociedade. Em honra dessa pessoa encontros foram realizados nos diversos centros estabelecidos, a qual endereçou em linguagem violenta, exortando seus ouvintes por todos os meios para espalhar o movimento revolucionário que deveria, ao fim, expulsar os brancos da África, e muito mais com o mesmo efeito. Respostas “apropriadas”, das quais palavra por palavra gravadas foram descobertas, formuladas em linguagem similar, foram feitas pelos chefes locais. De Dakar KAMARA partiu para Combia, sua intenção sendo a de passar em todas as divisões da África Ocidental de uma só vez. Seguindo esses confiscos, quatro homens, nativos de Serra Leoa, chamados WILSON, FARMER, DOHERTY e BROWN, foram recentemente deportados pelo Arrêté do Governador Geral para sua colônia natal, por tomarem parte nas atividades da Sociedade universal para o Desenvolvimento Negro, a qual a administração francesa tem sempre olhado como sediciosa e anti-européia; embora muito mais tenha sido reportado pela polícia. Observação especial está sendo mantida sobre qualquer que tenha cópias do “Negro World” o órgão da Sociedade em seu poder, esse jornal tem sido proibido nas colônias francesas sob penalidade. Nas colônias britânicas da África Ocidental, entretanto, a Sociedade Universal para o Desenvolvimento Negro, embora fortemente

apelando para a imaginação dos nativos, dos quais, com certeza, se diz terem abraçado seus objetivos com entusiasmo não parece ser olhada pelos governos com a mesma inquietude como tem sido despertada nas divisões francesas; informou-se que na África Ocidental Britânica é permitida livremente desenvolver suas atividades, e ali matricular imenso número de associados a um movimento do qual se diz ter por objetivo nada menos que a “África para o africano”. O curioso espetáculo é assim provido da existência de um movimento presumivelmente de um caráter anti-europeu, originário entre os negros dos Estados Unidos, severamente reprimido em onze colônias francesas, e indulgentemente tolerado em quatro divisões britânicas. Tenho devidamente informado os Governadores de Gâmbia, Serra Leoa, Costa do Ouro, e Nigéria do que tem acontecido, e agora considero meu dever reportar o assunto a Vossa Senhoria também.

Eu tenho, etc...

(Assinado) R. C. F. Maugham.

Cônsul-Geral de Sua Majestade.¹⁰⁶ (¹⁰⁷).

¹⁰⁶Textooriginal:B/British Consulate General/Council in Dakar/Dakar/17th August, 1922./My Lord:-/For some considerable time past, the French Authorities here have been engaged in watching with some uneasiness the activities of a group of men, for the most part natives of Sierra Leone, who were believed to be the local representatives of an American Association directed by negroes called the UNIVERSAL NEGRO IMPROVEMENT SOCIETY, which has at its head the notorious Marcus Garvey the self-styled apostle of negro emancipation, and President of the “Negro Republic of Africa”./In due course domiciliary perquisitions at the dwellings of some of these men were instituted by the police, resulting in the seizure of a large dossier of documents which showed clearly that the persons in whose possession they were found were acting as the representatives of the Association named, and distributing broadcast its propaganda; further, that at Dakar, Rufisque, and Thiès active branches, provide with the usual staff of elected officers and been established, which branches were likewise engaged in spread the object of the parent body, and in collecting subscriptions for the furtherance of its schemes./Among the documents seized were several relating us the visit in the month of May of a delegate from the United States named JOHN KAMARA, who was described as the Society’s “Travelling Commissioner”. In thus person’s honour meetings were held in the various established centres which were addressed by him in violent language exhorting his hearers by all means to spread the revolutionary movement which would, in the end, cast the white men out of Africa, and much more to the same effect. “Appropriate” replies of which verbatim in records were discovered couched in similar language were made by the local heads. From Dakar, KAMARA left for the Gambia, his intention being to proceed to all the West African Divisions./Following these seizures, our men, natives of Sierra Leone, named WILSON, FARMER, DOHERTY, and BROWN, were recently deported by Arrêté of the Governor General to their native Colony, for taking part in the activities of the Universal Negro Improvement Society, which the French Administration have always regarded as a seditious anti-european; whilst many more have been warned by the police. Special observation is being kept on any know to have copies of the “Negro World” the organ of the Society in that possession, that journal having been prohibited in the French Colonies under penalty./In the British Colonies in West Africa, however, the Universal Negro Improvement Society, whilst strongly appealing to the imagination of the natives, who, in certain of them, are said to have embraced its objects with enthusiasm, would not appear to be regarded by the respective Government with the same uneasiness as it has awakened in the French Divisions; is informed that in British West Africa it is permitted freely to develop its activities, and there to enrol immense members of adherents to a movement which is said to have for its object nothing short of “African for the African”./The curious spectacle is thus afforded of the existence of a movement presumably of an anti-european character, originating among negroes in the United States, sternly repressed in eleven French Colonies, ad indulgently tolerated in four British Divisions. I have duly informed the Governors of the Gambia, Sierra Leon, Gold Coast, and Nigeria of what has taken place, and I now consider it to be my duty to report the matter to your Lordship as well./I have, etc.,/(Sig) R.C.F. Maugham,/His Majesty’s Council-General.

¹⁰⁷ Public Record Office of Great Britain, London – Politics and Colonial Adm.

Do mesmo modo, o tom virulento dos discursos e artigos de Garvey despertava inquietação nas autoridades norte-americanas e nos líderes afro-americanos de outras associações. A UNIA e o Garveyismo eram acusados de serem uma organização e uma doutrina comunista que estimulava o ódio racial, enquanto que Garvey era acusado de ser autoritário, demagogo e charlatão. Havia até quem ligasse a UNIA e seu líder à Ku Klux Klan, conforme se afirmou anteriormente. O memorando abaixo, emitido por J. Edgar Hoover, futuro chefe do F.B.I. descreve as suspeitas do governo de uma suposta ligação entre a UNIA e os comunistas:

Departamento de Justiça
Washington, D.C.

11 de outubro de 1919.

Memorando para Sr. Ridgelgyr.

Estou transmitindo em anexo a comunicação que chamou minha atenção vinda do Canal do Panamá, Escritório de Washington, relativa às atividades de MARCUS GARVEY. Garvey é um negro das Índias Ocidentais e tem suas atividades no esforço para estabelecer a Black Star Line Steamship Corporation na [qual] ele tem estado particularmente ativo entre os elementos radicais na cidade de Nova York ao agitar o movimento negro. Infelizmente, nunca, ele ainda não violou qualquer lei federal pela qual se poderia acionar contra as razões de ser um estrangeiro indesejável, do ponto de vista de deportação. Ocorre-me, entretanto, do clips anexado que pode haver um procedimento contra ele por fraude em conexão com sua propaganda da Black Star Line e por esta razão estou transmitindo a comunicação a você para sua apropriada atenção. O seguinte é um breve depoimento sobre Marcus Garvey e suas atividades: Sujeito: um nativo das Índias Ocidentais e um dos mais proeminentes agitadores negros em Nova York, ele é fundador da Associação Universal para o Desenvolvimento Negro e a Liga das Comunidades Africanas. Ele é promulgador da Black Star Line e é o principal editor do *The Negro World*; Ele é um orador excepcionalmente bom, criando muita excitação entre os negros por meio de sua proposta de navios a vapor. Em seu jornal *The Negro World* o governo soviético russo é apoiado e existe aberta defesa do bolchevismo.

Respeitosamente,

J. E. Hoover¹⁰⁸ (¹⁰⁹).

¹⁰⁸ Texto original: Department of Justice/Washington, D.C./October 11, 1919./Memorandum for Mr. Ridgelgyr/I am transmitting herewith a communication which has come to my attention from Panama Canal, Washington Office, relative to the activities of MARCUS GARVEY. Garvey is a West Indian negro and in addition to has activities in endeavoring to establish the Black Star Line Steamship Corporation on he has been particularly

No memorando acima, pode-se observar que desde 1919, o processo judicial de fraude pelos correios contra Garvey já estava sendo arquitetado pelas autoridades norte-americanas para a posterior deportação do líder jamaicano. Conforme se afirmou anteriormente, embora as provas criminais fossem insuficientes, e houvesse a imparcialidade do Juiz que presidiu o caso, segundo Cronon, o veredicto condenou Garvey a cinco anos de prisão, com o posterior indulto após o cumprimento de dois anos da pena com a condição de deportação imediata do líder da UNIA.

Contra as acusações de promover o ódio racial e de ser comunista, Garvey se defendia nos seguintes termos: “Não me oponho à raça branca como me acusam os meus inimigos. Não tenho tempo de odiar ninguém. Todo o meu tempo é devotado a elevar e desenvolver a raça negra” [...] e, ainda, “O Capitalismo é necessário para o progresso deste mundo e aqueles que são insensatos e só desejam se opor ou lutar contra ele são inimigos do avanço humano”¹¹⁰ (Garvey, 1967, p. 12 e 72). Além disso, na I Convenção Internacional dos Negros do Mundo, havia sido criada uma nobreza negra entre as principais lideranças da UNIA, especialmente entre os delegados vindos da África. Sobre esse assunto, Garvey escreveu: “A África deverá ter sua própria aristocracia, mas ela deverá ser baseada no serviço e lealdade à raça”¹¹¹ (ibidem, p. 238). Por outro lado, os apoiadores brancos da causa socialista acreditavam que os negros só poderiam compreender as idéias socialistas sob sua tutela. (Campbell, 1994, p. 174).

active among the negro movement. Unfortunately, ever, he has not as yet violated any federal law whereby could be proceed against on the grounds of being an undesirable alien, from the point of view of deportation. It occurs to me, however, from the attached clipping that there may be some proceeding against him for fraud in connection in his Black Star Line propaganda and for this reason I an transmitting the communication to you for your appropriate attention./The following is a brief statement of Marcus Garvey and his activities:/Subject a native of the West Indies and one of the most prominent negro agitators in New York./He is founder of the Universal Negro Improvement Association and African Communities League./He is the promulgator of the Black Star Line and is the manager editor of the Negro World;/He is an exceptionally fine orator, creating much excitement among the Negroes through his steamship proposition;/In his paper the “Negro World” the Soviet Russian Rule is held and there is open ad vocation of Bolshevism./Respectfully,/J.E. Hoover.

¹⁰⁹ National Archives in Washington, File 19840.

¹¹⁰ Texto original: I am not opposed to the White race as charged by my enemies. I have no time to hate anyone. All my time is devoted to the upbuilding and development of the Negro race [...]Capitalism is necessary to the progress of this world and those who are unreasonably and wantonly opposed to or fight against it are enemies to human advancement (Garvey, 1967, p. 12 e 72).

¹¹¹ Texto original: Africa shall have its own aristocracy but it shall be based upon service and loyalty to the race (ibidem, p. 238).

Além disso, o intenso nacionalismo e a estreita perspectiva racial colocavam o Garveyismo mais à extrema direita que à extrema esquerda. Em 1937, quando as legiões italianas varriam a Etiópia, Garvey afirmou que ele tinha sido o primeiro profeta do fascismo: “Nós éramos os primeiros Fascistas. Nós disciplinamos homens, mulheres, e crianças em treinamento para a libertação da África. As massas negras viram que nesse nacionalismo extremo eles podiam depositar sua única esperança e prontamente o apoiaram. Mussolini copiou o fascismo de mim, mas os reacionários negros sabotaram tudo.”¹¹² (Rogers, 1946, p. 602).

Quanto às acusações de ligações entre Marcus Garvey e os líderes brancos radicais, poder-se-ia dizer que havia uma admiração mútua entre o líder jamaicano e os líderes brancos, porque ambos os lados estavam pregando a pureza das raças e renegando a miscigenação. Garvey os admirava também por sua falta de hipocrisia e seu racismo aberto. Alguns desses líderes racistas chegavam a discursar nas reuniões da UNIA e fizeram campanha para o retorno de Garvey, quando ele foi deportado em 1927. Essas ações controvertidas de Garvey se baseavam no fato de que o líder da UNIA acreditava que os afro-descendentes deveriam deixar os brancos fazer o que quisessem na América, desde que os afro-americanos pudessem desenvolver uma nação na África (Cronon, 1969, p. 188-192).

O encontro de Garvey com Edward Young Clarke, chefe da Ku Klux Klan, em Atlanta no começo de 1922 foi ainda mais polêmico. Para Garvey essa era mais uma ação estratégica que uma admiração mútua. Ele desejava saber a extensão do poder da KKK e se ela poderia apoiar a UNIA e seu programa de “Volta para a África”. As lideranças afro-americanas não compreenderam a ação de Garvey e ficaram indignadas. Ele por sua vez respondeu: “Eu olho a Klan, os Clubes Anglo-Saxões e as Sociedades dos Americanos Brancos como os melhores amigos da raça do que todos os outros grupos de brancos hipócritas juntos. Eu gosto de honestidade e jogo limpo. Vocês podem me chamar de Homem da Klan se quiserem, mas, potencialmente todo homem branco é um Homem da Klan, na medida em que o Negro em

¹¹² Texto original: We were the first Fascists. We had disciplined men, women, and children in training for the liberation of Africa. The black masses saw that in this extreme nationalism lay their only hope and readily supported it. Mussolini copied Fascism from me but the Negro reactionaries sabotaged It (Rogers, 1946, p. 602).

competição com os brancos socialmente, economicamente e politicamente é concebido, e não há nenhuma mentira nisso¹¹³ (Ottley, 1943, p. 74).

Por outro lado, um poema de Robert L. Poston, intitulado “When you meet a member of the Ku Klux Klan” e publicado no *The Negro World*, em 1921, exibia certa animosidade entre a UNIA e aquela organização racista e o reiterado pensamento de Garvey a respeito de tratar aos outros como se é tratado:

When you meet a member of the Ku Klux Klan,
Walk right up and hit him like a natural man;
Take no thought of babies he may have at home,
Sympathy's defamed when used upon his dome.
Hit him in the mouth and push his face right in,
Knock him down a flight of stairs and pick him up again
Get your distance from him and then take a running start,
Hit him, brother, hit him, and please hit the scoundrel hard.
Pour some water on him, bring him back to life once more
Think of how he did your folks in the days of long ago;
Make a prayer to heaven for the strength to do the job,
Kick him in the stomach, he, a low, unworthy snob.
Call your wife and baby out to see you have some fun,
Sic your bulldog on him for to see the rascal run.
Head him off before he gets ten paces from your door,
Take a bat of sturdy oak and knock him down once more.
This time you may leave him where he wallows in the sand,
A spent and humble member of the Ku Klux Klan¹¹⁴
(apud. Martin, 1991, p. 169).

¹¹³ Texto original: I regard the Klan, the Anglo-Saxon Clubs and White American Societies as better friends of the race than all other groups of hypocritical whites put together. I like honesty and fair play. You may call me a Klansman if you will, but potentially every white man is a Klansman, as far as the Negro competition with whites socially, economically and politically is concerned, and ther is no use lying about it (Ottley, 1943, p. 74).

¹¹⁴ Tradução: Quando você encontrar um membro da Ku Klux Klan/Caminhe para frente e bata nele como um homem natural/Não pense nas crianças que ele possa ter em casa/A simpatia é difamada quando usada sobre sua cúpula/Bata na sua boca e empurre sua face completamente/Esmurre-o até voar pelas escadas e pegue-o outra vez/Tome distância dele e então comece sem parar/Bata nele, irmão, bata nele, e por favor bata forte no escroto/Derrame um pouco de água sobre ele, devolva-o à vida mais uma vez/Pense em como ele tratou seus parentes nos dias de outrora;/Faça uma prece ao céu para obter a força de executar o serviço/Chute-o no estômago, ele, um esnoque sem valor/Chame sua mulher e seu filho para ver você se divertir/Ponha seu bulldog para ataca-lo para ver o malandro correr/Faça-o desviar antes que ele chegue a dez passos da sua porta,/Pegue um bastão de carvalho robusto e bata nele mais uma vez/Desta vez você deve abandoná-lo onde ele rolar na terra,/Um cansado e humilde membro da Ku Klux Klan (apud. Martin, 1991, p. 169).

Todavia, as acusações do caráter autocrático de Garvey por seus inimigos não podiam ser negadas, haja vista as próprias afirmações de Garvey sobre o Fascismo. Além disso, Garvey acreditava que um líder deveria dispor de todo o seu tempo e energia para atender às expectativas de seus comandados ou correligionários. Entretanto, as disputas entre ele e UNIA norte-americana após sua deportação, para sediar o movimento, corrobora seu desejo de centralizar e encabeçar o movimento. Suas idéias sobre a melhor forma de governo se aproximavam dos regimes ditatoriais: “O Governo deveria ser absoluto e o chefe deveria ser completamente responsável por si mesmo e pelos atos de seus subordinados... Quando elegemos um Presidente de uma nação ele deveria ser dotado com absoluta autoridade para nomear todos seus tenentes do gabinete de ministros, governadores de estados e territórios, administradores e juizes”¹¹⁵ (Garvey, 1967, p. 74). Por sua vez, Horace Campbell enfatiza que Garvey durante toda a sua vida focalizou sua atenção na importância de dirigir as massas para a participação ativa e democrática na reconstrução de suas sociedades. Isto se manifestou especialmente durante a invasão italiana da Etiópia, em 1935, quando Garvey diferenciou o apoio à população etíope do apoio ao imperador Hailé Selassié I (1994, p. 177). Contudo, dirigir as massas para reconstruir sua sociedade e organizá-las sob cooperativas não significa necessariamente estabelecer um regime democrático.

Embora o Garveyismo tivesse milhares de seguidores nos EUA e a UNIA estivesse espalhada no Caribe, América do Sul e África, o número de seguidores nesse último continente era menor que o da América do Norte. Isto acontecia por causa da limitada acumulação de capital no processo de incorporação da força de trabalho ao sistema mundial, exceto na África do Sul. Além disso, o programa revolucionário de Garvey exigia a libertação da África pela força e as massas oprimidas não possuíam a capacidade organizacional, a experiência requerida e os recursos para levar adiante esse programa. A sociedade colonial africana não permitia as liberdades básicas como o direito de assembléia ou liberdade de expressão tal como acontecia na Europa. Além disso, a forma de organização da UNIA baseada em sistemas cooperativos era superior àquela do Estado liberiano e esta pode ser a razão pela qual o governo da Libéria voltou atrás em sua decisão de aceitar uma colonização

¹¹⁵ Texto original: Government should be absolute and the head should be thoroughly responsible for himself and the acts of his subordinates... When we elect a President of a nation he should be endowed with absolute authority to appoint his lieutenants from cabinet ministers, governors of states and territories, administrators and judges (Garvey, 1967, p. 74).

de garveyitas vindos dos EUA. Por fim, havia a pressão das potências européias contra a existência de um Estado africano que não fosse apenas nominalmente independente e soberano (Campbell, 1994, p. 173-174).

Quanto ao Caribe, Garvey propunha um Pan-Caribeísmo desde que a UNIA possuía divisões em todo o Caribe e na América Central. Embora sua concepção do Caribe não fosse britânica, sobre as Índias Ocidentais, Garvey escreveu na edição de 17 de maio de 1929 do jornal *Black Man* que “As Índias Ocidentais vieram de um ponto de vista geográfico e econômico. Nós mostramos que elas tiveram uma singular história de povos de uma raça comum, não autóctone, mas de uma solidariedade da qual existe uma profunda consciência que cresce e se expressa em cada passo do seu desenvolvimento”.¹¹⁶

Todavia a forma de atuação das filiais da UNIA e a população que aderiria à sua causa variavam de acordo com o país ou ilha caribenho. No caso de Costa Rica, por exemplo, a ação da UNIA manteve-se circunscrita aos imigrantes jamaicanos empregados na colheita de bananas daquele país, os quais eram bastante discriminados pela população local. Essa discriminação era uma estratégia da United Fruit Company para conseguir manter os trabalhadores divididos e enfraquecer o movimento trabalhista (Harpelle, 2003, p. 35-73)¹¹⁷.

No aspecto religioso, o Garveyismo defendia a necessidade e a importância da liberdade religiosa e espiritual, porém introduziu uma nova forma de culto cristão entre a comunidade africana e afro-americana. De fato, influenciado por Edward Blyden, Garvey condenava os preconceitos raciais implícitos que as representações caucasóides do Cristianismo ocidental impunham aos povos africanos e afro-descendentes. Para Blyden, o Islamismo por sua ausência de representação pictórica da figura humana, permitiu que os africanos islamizados não distinguissem os santos como brancos e justificou a massiva

¹¹⁶Tradução: the West Indies were one from the geographical and economic standpoint. We showed that they had a single history of peoples of a common race, not indigenous, but of a solidarity of which there is a deep consciousness that grows and expresses itself in every step of their advance (the Blackman, 17/05/1929).

¹¹⁷ Cf. também Robert A Hill, “Boundaries of Belonging: Essay on Comparative Caribbean Garveyism”; Marc C. McLeod, “‘Sin dejar de ser cubanos’: Cuban Blacks and the Challenges of Garveysim in Cuba”; Frank A. Guridy, “‘Enemies of the White Race’: The Machadista State and the UNIA in Cuba”; Humberto García Muñiz e Jorge L. Giovanetti, “Garveyismo y Racismo en el Caribe: El caso de la población cocola en la República Dominicana” e Reinaldo L. Román, “Scandalous Race: Garveyism, the Bomba, and the Discourse of Blackness in 1920s Puerto Rico” in *Caribbean Studies*, San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciencias

conversão islâmica de alguns povos africanos. Blyden era um nacionalista religioso que não professava o islamismo como sua religião, porém, mesmo sendo cristão, ele condenava o cristianismo sob o ponto de vista europeu: “O Protestantismo não possui santos negros”¹¹⁸ (1890, p. 39-44).

Apesar de sua mãe ter sido metodista, Garvey esteve ligado ao catolicismo na sua juventude. Aliás, seu casamento com Amy Ashwood foi realizado no natal de 1919 sob as bênçãos da Igreja Romana. Contudo, Garvey começou a se conscientizar que a submissão a um Deus Branco equivaleria a submeter a raça africana à raça branca: se Deus fez o homem à sua imagem e semelhança, então para o homem negro, Deus deveria ser negro. Assim, em 28 de setembro de 1921, o Reverendo George Alexander McGuire (1866-1935) deixou seu púlpito em Washington, para se tornar o Capelão Geral da UNIA. Dignatários da Igreja Ortodoxa Grega consagraram McGuire como Bispo da recém-formada African Orthodox Church (Igreja Ortodoxa Africana) que agrupou rituais da igreja grega e da igreja romana. Porém, tanto McGuire quanto Garvey insistiam para que seus fiéis se esquecessem da imagem branca de Deus e do Cristo, rapidamente espalhando o novo culto entre os associados da UNIA.

No *Universal Negro Catechism* (Catecismo Negro Universal), escrito em 1921, McGuire, por meio de perguntas e respostas, evoca a nova imagem de Deus que deveria ser construída pelos povos africanos e afrodescendentes:

Q. O que é Deus?

R. Deus é um espírito, o que é dizer, Ele não ter corpo ou forma visível

Q. Cite alguns atributos de Deus

R. Ele é eterno, onipotente, onisciente e onipresente, e de infinita sabedoria, bondade, verdade, amor, santidade, justiça e misericórdia

Q. Qual título endereçamos a Deus?

R. Nosso Pai Celestial

Q. Por que Deus é chamado Pai?

R. Por que Ele é o Criador de todos os seres, visíveis e invisíveis, e o Produtor de todas as coisas no mundo natural.

Q. São todos os seres humanos então filhos de Deus?

R. Certamente, Ele é o Grande Pai de todos, e todos os membros da raça humana são seus filhos.

Sociales. Universidad de Puerto Rico, 2003, vol. 31, nº 1, jan-jun, special issue: Garveyism and the Universal Negro Association in the Hispanic Caribbean.

¹¹⁸ Texto original: Protestantism has no Negro saints (Blyden, 1890, p. 39-44).

Q. Como Deus criou o homem?

R. Macho e Fêmea os criou à sua própria imagem, em conhecimento, retidão, e santidade, com domínio sobre toda a terra e os animais inferiores.

Q. Deus fez algum grupo ou raça de homens superior a outra?

R. Não, Ele criou todas as raças iguais e de um único sangue, para habitar sobre toda a face da terra.

Q. É verdade que o Grupo Negro ou Etíope da família humana é o grupo mais baixo de todos?

R. É uma mentira básica que é ensinada nos livros escritos por homens brancos. Todas as raças foram criadas iguais.

Q. Então, qual é a principal razão para as diferenças observadas entre os vários grupos de homens?

R. Meio ambiente; isto é, condições conectadas com o clima, oportunidade, necessidade e associação com os outros.

Q. Qual é a cor de Deus?

R. Um espírito não tem cor, nem outras parte naturais, nem qualidades.

Q. Mas nós não falamos de Suas mãos, Seus olhos, Seus braços, e outras partes?

R. Sim, é porque somos capazes de pensar e falar dele apenas em termos figurativos humanos.

Q. Se, então, você tivesse que pensar ou falar da cor de Deus, como você o descreveria?

R. Como negro, desde que fomos criados à sua imagem e semelhança.

Q. Em que você baseia sua afirmação de que Deus é negro?

R. Na mesma base que foi tomada pelas pessoas brancas quando elas afirmam que Deus é da cor delas¹¹⁹ (apud Porter, 1994, p. 148-149).

Na verdade, o documento acima exhibe uma idéia muitas vezes defendida por Garvey de que Deus é espírito e não tem corpo ou cor, entretanto, como os homens Lhe atribuíam uma forma humana e, em especial, o Cristianismo O representava como um homem velho

¹¹⁹ Texto original: *Q. What is God?/A. God is a spirit, that is to say, He is without body, or visible form./Q. Mention some of the attributes of God./A. He is everlasting, omnipotent, omniscient, omnipresent, and of infinite wisdom, goodness, truth, love, holiness, justice and mercy./Q. By what title do we address God?/A. "Our Father in Heaven"./Q. Why is God called "Father"?/A. Because He is the Creator of all beings, visible and invisible, and the Maker of all things in the natural world./Q. Are all human beings then the children of God?/A. Certainly; He is the great All-Father, and all members of the human race are His children./Q. how did God create man?/A. Male and Female created He them after His own image, in knowledge, righteousness, and holiness, with dominion all the earth and lower animals./Q. Did God make any group or race of men superior to another?/A. No; He created all races equal and of one blood, to dwell on all the face of the earth./Q. Is it true that the Ethiopian or Black Group of the human family is the lowest group of all?/A. It is a base falsehood which is taught in books written by white men. All races were created equal./Q. What, then, is the chief reason for the differences observed among the various groups of men?/A. Environment; that is, conditions connected with climate, opportunity, necessity, and association with others./Q. What is the color of God?/A. A spirit has neither color, nor other natural parts, nor qualities./Q. But do we not speak of His hands, His eyes, His arms, and other parts?/A. Yes; it is because we are able to think and speak of him only in human figurative terms./Q. If, then, you had to think or speak of the color of God, how would you describe it?/A. As black; since we are created in His image and likeness./Q. On what would you base your assumption that God is black?/A. On the same basis as that taken by white people when they assume that God is of their color (apud Porter, 1994, p. 148-149).*

branco e de barbas longas, era natural e justo que o homem negro O representasse como negro:

Se o homem branco tem a idéia de um Deus branco, deixe-o cultuar seu Deus como ele deseja. Se o Deus do homem amarelo é de sua raça deixe-o cultuar seu Deus como ele achar apropriado. Nós, como Negros, encontramos um novo ideal. Embora nosso Deus não tenha cor, ainda que seja humano ver tudo pela própria ótica, e desde que o povo branco tem visto seu Deus pela ótica branca nós somente agora começamos (tarde como possa ser) a ver nosso Deus pela nossa própria ótica. O Deus de Isaque e o Deus de Jacó, deixe-O existir para raça que acredita no Deus de Isaque e no Deus de Jacó. Nós negros acreditamos no Deus da Etiópia, o eterno Deus – Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo, o único Deus de todos os tempos. Assim é o Deus no qual acreditamos, mas O cultuaremos pela ótica da Etiópia¹²⁰ (Garvey, 1967, p. 33-34).

Assim, em 1924, na parada de abertura da IV Convenção Internacional dos Povos Negros do Mundo, os membros da UNIA desfilaram pelas ruas do Harlem ostentando fotografias de uma Madona e um menino Jesus negros. Além disso, o Bispo McGuire reclamava da caracterização negra do Diabo feita pelo homem branco e afirmava que doravante o Diabo para o homem negro seria branco. No Capítulo I, viu-se como a cor negra muitas vezes é associada à escuridão, às trevas, mas também pode significar prudência, sabedoria e constância nas tristezas e adversidades.

Entretanto, as reações ao novo Deus negro, logo se fizeram notar. A imprensa branca de Nova York, escandalizada, passou a atacar o novo culto. George S. Schuyler (1895-1977), jornalista afro-americano, por exemplo, associou os fracassos empresariais da UNIA e a prisão de Garvey ao castigo pela blasfêmia da religião negra: “No verão passado Marcus acusou a Deidade de ser um Negro, não se admira que a sorte fosse contra ele!”¹²¹ (apud. Cronon, 1969, p. 181). Do mesmo modo, os ministros religiosos negros, em sua maioria,

¹²⁰ Texto original: If the white man has the idea of a white God, let him worship his God as he desires. If the Yellowman's God is of his race let him worship his God as he sees fit. We, as Negroes, have found a new ideal. Whilst our God has no colour, yet it is human to see everything through one's own spectacles, and since the white people have seen their God through white spectacles, we have only now started out (late though it may be) to see our God through our own spectacles. The God of Isaac and the God of Jacob, let him exist for the race that believes in the God of Isaac and the God of Jacob. We Negroes believe in the God of Ethiopia, the everlasting God – God the Father, God the Son and God the Holy Ghost, the one God of all ages. That is the God in whom we believe, but we shall worship him through the spectacles of Ethiopia (Garvey, 1967, p. 33-34).

¹²¹ Texto original: Last summer Marcus accused the Deity of being a Negro, no wonder luck went against him! (apud. Cronon, 1969, p. 181).

foram veementes na condenação do novo culto. Amy Jacques Garvey, em entrevista para Cronon, acreditava que a razão para essa recusa fosse financeira, uma vez que um culto negro unificado retiraria as rendas, os poderes individuais e o prestígio dos pregadores líderes de inúmeras pequenas e independentes igrejas (ibidem, p. 178-182). Porém, as sementes lançadas por Blyden e Garvey no início do século XX, a respeito de um Deus negro germinariam entre a *intelligentsia* negra e nos movimentos sociais como os Black Muslims e os rastafaris¹²².

Em sua tentativa de reforma religiosa, Garvey procurou manter o caráter laico da UNIA, mantendo-a em separado e não a confundindo com nenhuma organização religiosa (Burkett, 1978, p. 94). O líder do Garveyismo reiteradamente advogava a ação política e social das populações africanas e afro-descendentes frente à opressão, rechaçando o fanatismo em qualquer forma de credo ou denominação religiosa:

Vocês negros da Jamaica oram demais! Com todas as suas orações vocês têm furacões, terremotos, secas e tudo mais! Vocês sabem por quê! Porque Deus não está satisfeito só com orações. Deus diz que vocês devem trabalhar e orar! E vocês do povo parecem desistir do mundo para o homem branco e escolher Jesus! O homem branco tem direito a Jesus também! Jesus pertence a todos; então vocês são tolos por desistirem do mundo e tomar somente a Jesus. Vocês devem fazer parte do mundo e parte de Jesus também! Vocês negros ainda não colocaram na cabeça a idéia científica de adorar a Deus!

Emoção e sentimento não contam em um mundo como este. Eles não podem mover o mundo. Este mundo só pode ser movido por realizações práticas. A menos que vocês trabalhem com suas orações, vocês se atrasarão aqui ou em qualquer lugar [...]

Vocês devem pensar que eu acredito em tudo na Bíblia. Vocês do povo não sabem como diagnosticar e analisar as coisas. O que é a Bíblia? Ela é a palavra sagrada de Deus, mas Deus nunca escreveu uma palavra na Bíblia. A inspiração chegou aos profetas e aos homens bons do mundo e eles escreveram certas coisas e as deram ao mundo cristão...

Não sou daqueles cristãos que acreditam que a Bíblia pode resolver todos os problemas da humanidade. Isto é impossível; a Bíblia é boa em seu lugar, mas nós somos homens; somos criaturas de Deus e temos pecado contra Deus e, portanto, é preciso mais que a Bíblia para acompanhar a era em que vivemos. O homem está se tornando tão vil, o homem está se tornando tão criminoso

¹²² Cf. também Amy Jacques Garvey & E.U. Essien-Udom (eds.) *More Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, London: Frank Cass, 1987, vol. III, p. 140; Rupert Lewis, *Marcus Garvey: Anti-Colonial Champion*. London: Karia Press, 1987, p. 169; James H. Cone. *For my People: Black Theology and the Black Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984, p. 206-7; Tony Martin (ed.) *The Poetical Works of Marcus Garvey*. Dover, Mass.: The Majority Press, 1983, Vol. I, p. 94 e Tony Martin (ed.) *Marcus Garvey: Message to the People: The Course of African Philosophy*. Dover, Mass.: The Majority Press, 1986, p. 52.

que você tem que escrever outros códigos além da Bíblia¹²³ (apud Hill, 1985, p. 282-284).

Um aspecto progressista que o Garveyismo apresentava no início do século XX era a ativa participação feminina no interior do movimento. Naquela época, as mulheres lutavam por direitos civis como o voto, equiparação salarial, dentre outros, em vários países. Não se poderia reduzir a participação ativa das feministas no interior da UNIA apenas à vontade de seu líder, uma vez que o movimento das sufragettes e das operárias no movimento trabalhista se originaram fora dos quadros daquela organização. Porém, a influência do Dr. Robert Love sobre Garvey, sem dúvida, constitui uma das condicionantes para o ativo papel feminino dentro da UNIA. Na Jamaica, o doutor Love realizava um programa de apoio a mulheres negras, tanto no aspecto da saúde quanto do desenvolvimento da dignidade e auto-estima delas como portadoras de importante papel social, enquanto também criticava o racismo e o colonialismo, impressionando o jovem Marcus Garvey. No interior da UNIA havia uma divisão voltada para os cuidados da saúde com alguns médicos e enfermeiras que passaram a ensinar rudimentos da enfermagem para mulheres negras que se denominavam as Black Cross Nurses (Enfermeiras da Cruz Negra) e tiveram um ativo papel nas duas Guerras Mundiais.

A divisão das Black Cross Nurses foi criada por Amy Ashwood Garvey, primeira esposa de Garvey e primeiro membro associado da UNIA (Ford-Smith, 1994, p. 76-77) e estava, no princípio, sob a responsabilidade de Sarah Branch. O nome da divisão das enfermeiras deriva dos quepes que elas usavam como parte de seus uniformes, os quais possuíam uma cruz negra, em virtude de o setor voluntário da Cruz Vermelha negar o

¹²³ Texto original: You Negroes in Jamaica pray too much! With all your prayers you have hurricanes, earthquakes, droughts and everything! You know why! Because God is not satisfied with prayers alone. God says you must work and pray! And you people seem to give up the world to the white man and take Jesus! The white man has a right to Jesus, too! Jesus belongs to everybody; so you are foolish to give up the world and take Jesus only. You must take part of the world and part of Jesus, too! You Negroes have not got into your head the scientific idea of worshipping God!//Emotion and sentiment does not count in a world like this. They cannot move the world. This world can only be moved by practical achievements. Unless you work with your prayers, you will be too late here or anywhere else [...]/You think now that I have sense I believe everything in the Bible. You people don't know how to diagnose and analyse things. What is the Bible? It is the Holy Word of God but God never wrote every word in the Bible. Inspiration came to the prophets and good men of the world and they wrote certain things and gave it to the Christian world.../I am not one of those Christians who believe that the Bible can solve all problems of humanity. It cannot be done; the Bible is good in its place, but we are men; we are creatures of God and we have sinned against God and therefore it takes more than the Bible to keep up with the age in which we live. Man is becoming so vile; man is becoming so criminal that you have to write other codes besides the Bible (apud Hill, 1985, p. 282-284).

ingresso de enfermeiras afro-descendentes. Pacientes de cor também eram discriminados nos hospitais, haja vista o caso de Bessie Smith (1894-1937), famosa cantora de blues que morreu sem assistência hospitalar por ser “negra”. Nos hospitais as piores tarefas eram delegadas às poucas enfermeiras afro-descendentes admitidas nos quadros do pessoal enquanto que o cuidado de pacientes brancos lhes era vedado.

Contudo, se o papel das Black Cross Nurses era valorizado e respeitado no interior da UNIA, ele não constituía uma liderança feminina no interior daquela associação. Por outro lado, as duas esposas de Garvey eram secretárias pessoais de Garvey antes de se casarem com ele e, por isso, tomavam ativa parte nas decisões da associação, colaboravam nos jornais da UNIA ao lado de muitas outras mulheres. Além disso, Henrietta Vinton Davis era Presidente Geral e Organizadora Internacional bem como tomou parte na delegação enviada à Libéria, durante a prisão de Garvey.

A valorização da mulher pode ser observada também no poema “The Black Woman” (A mulher Negra), escrito por Garvey e publicado em 28 de fevereiro de 1927, no *The Negro World*:

Black Queen of beauty, thou hast given colour to the world!
 Among other women thou art royal and the fairest!
 Like the brightest of jewels in the regal diadem,
 Shin'st thou, Goddess of Africa, Nature's purest emblem!

Black men worship thy virginal shrine in true Love,
 Because in thine eyes are virtue's steady and holy mark,
 As we see in no other, clothed in silk or fine linen,
 From ancient Venus, the Goddess to mythical Helen.

When Africa stood at the head of the elder nations,
 The Gods used to travel from foreign lands to look at thee:
 On couch of costly Eastern materials, all perfumed,
 Reclined thee, as in thy path flow'rs were strewn-
 Sweetest that bloomed.

Thy transcendent marvellous beauty made the whole world mad,
 Bringing Solomon to tears as he viewed thy comeliness;
 Anthony and elder Caesars wept at thy royal feet,
 Preferring death than to leave thy presence, their foes to meet.

You, in all ages, have attracted the adoring world,

And caused many a bloody banner to be unfurled:
 You have sat upon exalted and lofty eminence,
 To see a world fight in your ancient African defense.

Today you have been dethroned, through the weakness of your men,
 While in frenzy, those who of yore craved your smiles and your hand-
 Those who were all monsters and could not with love approach you-
 Have insulted your pride and now attack your god virtue.

Because of disunion you became mother of the world,
 Giving tinge of robust color to five continents,
 Making a greater world of millions of colored races,
 Whose claim to beauty is reflected through our black faces.

From the handsome Indian to European brunette,
 There is a claim for that credit of their suny beauty
 At no one can e'er to take from thee, o Queen of all women
 Who have borne trials and troubles and racial burden.

Once more we shall, in Africa, fight and conquer for you,
 Restoring the pearlycrown that proud Queen Sheba did wear:
 Yea, it may mean blood, it may mean death; but still we shall fight
 Bearing our banners to Vict'ry, men of Afric's might.

Superior Angels look like you in heaven above,
 For thou art fairest, queen of the seasons, queen of our love:
 No condition shall make us ever in live desert thee,
 Sweet Goddess of the ever green land and placid blue sea.¹²⁴

¹²⁴ Tradução: Rainha negra da Beleza, tu tens dado cor ao mundo!//Entre outras mulheres tu és a Arte Real e a mais bela!//Como a mais brilhante das jóias no diadema régio./Tu brilhas, Deusa da África, puro emblema da Natureza!//Homens negros veneram o teu relicário virginal de puro amor,/porque em teus olhos estão fixadas a virtude e marca santificada./Como não vemos em nenhuma outra, vestida em seda ou puro linho./Da antiga Vênus, a deusa, à mítica Helena.//Quando a África estava à frente das antigas nações,/Os deuses costumavam viajar de terras estrangeiras para olhar para ti:/No sofá de caros materiais orientais, toda perfumada/Reclinavas tu, enquanto o teu caminho era coberto de flores/as mais doces que floresceram//Tua transcendente e maravilhosa beleza enlouqueceu todo o mundo./Fazendo Salomão chorar assim que ele viu tua formosura;/Antônio e o velho César choraram aos teus pés reais,/Preferindo a morte a abandonar tua presença, seus inimigos encontrar//Tu, em todas as eras, tens atraído o mundo adorador./E demasiado provocado um sangrento estandarte para ser desfraldado:/Tu tens sentado sobre exaltada e elevada eminência,/Para ver o mundo lutar em sua antiga defesa africana//Hoje tu tens sido destronada, pela fraqueza de teus homens./Enquanto, em frenesi, aqueles de ti ansiaram por teus sorrisos e tua mão-/Aqueles que eram completamente monstros e não podiam com amor se aproximarem de ti-/insultaram teu orgulho e agora atacam tua boa virtude//Por causa da desunião te tornaste mãe do mundo,/Doando tom de cor forte aos cinco continentes,/Construindo um mundo maior de milhões de raças coloridas/Cujo clamor de beleza é refletido pelas nossas faces negras.//Da linda indiana à morena europeia./Há um clamor pelo crédito de sua beleza ensolarada/Que nenhuma nunca poderá tomar de ti, Oh rainha de todas as mulheres/Que tem gerado provações e distúrbios e fardo racial//Uma vez mais iremos, na África lutar e conquistar para ti./Restaurando a coroa perolada que a orgulhosa Rainha de Sabá usou./Sim, isto pode significar sangue, isto pode significar morte; mesmo assim lutaremos,/Apresentando nossos estandartes para a vitória, homens de força africana//Os anjos superiores se parecem contigo nos céus acima,/porque tu és a mais bela, rainha das estações, rainha de nosso amor:/Nenhuma condição na vida nunca nos fará te abandonar./Doce Deusa da terra sempre verde e do plácido mar azul (The Negro World, 28/02/1927).

A primeira imagem que ressaltada nos trechos do poema acima é a valorização da beleza da mulher negra. Conforme se afirmou acima, Garvey não permitia anúncios de produtos que não valorizassem a natural beleza africana, como os fabricantes de alisadores de cabelo nas publicações da UNIA. A beleza da mulher africana foi comparada às mitológicas belezas gregas da deusa Vênus e da semideusa Helena, atavicamente representadas no imaginário ocidental como arquetípicas e segundo, o discurso poético de Garvey, a mulher africana era a mais bela dentre todas.

Sobre o poema acima, Honor Ford-Smith também argumenta que, considerando o contexto, a mulher ainda era a responsável pelo controle da sexualidade, portanto sofria maior controle moral, porém ela argumenta que Garvey introduz a noção da mulher negra com uma moral igual a da branca, uma vez que o colonizador branco via a mulher negra, como lasciva e promíscua. O problema da prostituição da mulher negra era uma preocupação entre todos os líderes de movimentos afro-americanos pelos direitos civis. Contra o discurso sobre a moral lasciva da mulher afro-descendente, a Presidente da UNIA da cidade de Filadélfia, Estella Matthews, em 1921, escreveu o poema *The New Negro Woman's Attitude Toward the White Man* (A Nova Atitude da Mulher Negra em Relação ao Homem Branco) exortando as mulheres afro-descendentes a adotar uma nova postura em relação ao homem branco, em defesa de sua virtude qualquer que fosse o preço a ser pago por isso:

Laugh with your lustful eyes,
We will never bend our knees.
The shackles ne'er again shall bind,
The arms which now are free.

Some strike for hope of booty,
Some for the hope of pride;
We battle to defend our all,
For which our mothers died.

We loath you in our bosoms.
We scorn you with our eyes.
We dispise you with our latest breath,
And fight you till we die;

We ne'er will ask you quartets,
And we ne'er will be your slave;
But we will swin the sea of virtue,

Till we sink beneath its waves¹²⁵
(apud. Martin, 1991, p. 216-217).

Por outro lado, o divórcio do próprio Garvey trouxe para dentro da UNIA a discussão dos direitos das mulheres, a monogamia, o direito de as esposas terem amigos masculinos, fidelidade no casamento, conduta apropriada no casamento e ética de amizade entre mulheres, em virtude do mencionado flagrante armado por Amy Jacques para que Garvey surpreendesse sua esposa cometendo adultério (1994, p. 76-77).

Na Jamaica, entre 1927-1937, a questão feminina foi eclipsada pelo debate da relação entre classe e raça, mas as mulheres passaram a cooperar na luta contra a exploração capitalista das mulheres. A esse respeito, Satira Earle, uma ativa Garveyita e Presidente da Divisão de St. Andrew da UNIA escreveu: “Acordem homens, se vocês estão com medo de enfrentar, eu organizarei um comitê de mulheres e nos lançaremos contra os capitalistas dessa ilha e deixaremos vocês homens sonolentos para trás”¹²⁶ (apud Post, 1978, p. 241).

Em 1937, Amy Bailey e Madame de Mena, dentre outras ativistas ligadas à UNIA, formaram o Women’s Liberal Club (Clube liberal das Mulheres), uma organização voltada para a construção da identidade nacional jamaicana e no lugar da mulher dentro dela. Os cinco principais objetivos do clube eram: fomentar e desenvolver um espírito nacional entre as mulheres jamaicanas; encorajar as mulheres a tomar um ativo e inteligente interesse em eventos locais e mundiais; estudar história negra; estudar condições sociais e econômicas internas e externas; e melhorar o status das mulheres jamaicanas, socialmente e politicamente. Desse modo, pode-se perceber que a UNIA era um campo de treinamento para as feministas afro-descendentes dos anos 1930 (Ford-Smith, 1994, p. 79-81).

Por sua vez, o aspecto mais criticado do Garveyismo era o desejo de repatriação dos afro-descendentes à África. A *intelligentsia* afro-descendente acusava a loucura e o

¹²⁵ Tradução: Ria com seus olhos luxuriosos,/Nós nunca dobraremos nossos joelhos./Os grlhões nunca prenderão novamente,/Os braços que agora são livres.//Alguns atacam pela esperança do butim./Alguns pela esperança de orgulho;/Nós lutamos para defender nossa integridade,/Pela qual nossas mães morreram.//Nós te recusamos em nossos peitos./Te rejeitamos com nossos olhos;/Te desprezamos com nosso último suspiro,/E te combateremos até a morte.//Nós nunca te pediremos quartetos,/E nunca seremos tuas escravas;/Porém nadaremos no mar da virtude/Até que nos afundemos sob suas ondas (apud. Martin, 1991, p. 216-217).

charlatanismo de Garvey guiando cegamente seus seguidores. A questão que se colocava para os seguidores de Garvey era se eles seriam capazes de construir uma nova civilização ou retornariam às primitivas civilizações africanas.

Além disso, as representações ocidentais de uma África selvagem e bárbara estavam por demais internalizadas para serem desconsideradas. As visões de uma nova civilização africana eram mais uma forma de escapismo que uma realidade, e muitos afro-americanos desejavam permanecer no seu local de nascimento, aspirando por condições sociais mais igualitárias. O ator afro-americano Charles Gilpin (1878-1929), falando aos afro-americanos daquele período, perguntava: como Garvey poderia voltar a um lugar no qual ele nunca esteve? (Cronon, 1969, p. 128).

Na Jamaica, a idéia de repatriação africana foi introduzida por J. Albert Thorne (1860-?) um professor nascido em Barbados. Seu objetivo era fazer com que os afro-jamaicanos fossem enviados às regiões africanas sob domínio britânico, porque ele acreditava que a Inglaterra devia isso aos afro-descendentes. Para atingir esses objetivos, Thorne fundou a African Colonial Enterprise e distribuiu panfletos com a informação do movimento de repatriação. O fracasso de Thorne se deu por várias razões, dentre elas, as potências européias eram extremamente protetoras de suas esferas de influência e não estavam preparadas ou possuíam condições para oferecer acomodações para afro-descendentes repatriados. Apesar de seu fracasso, Thorne preparou o caminho para o ideal de repatriação de Garvey. (Clarke e Garvey, 1974, p. 27-28).

No hino oficial da UNIA, “The Universal Ethiopian Anthem” (O Hino Etíope Universal), composto por Burrell and Ford, pode-se observar claramente as noções de Etiopianismo e o desejo de repatriação e não apenas uma conexão cultural com a África, como acontecia antes de Thorne e Garvey. Aliás, no artigo 40 da Declaração dos Direitos dos Povos Negros do Mundo promulgada em Nova York em 15 de agosto de 1920, durante a Primeira Convenção Internacional dos Negros do Mundo, está declarado que o referido hino anteriormente chamado “Ethiopia, Thou Land of Our Fathers” (Etiópia, Tu Terra de Nossos Pais) deveria ser o hino de toda a raça Negra.

¹²⁶ Texto original: Wake up men, if you are afraid to carry on, I will organize a committee of women and launch

Ethiopia, thou land of our fathers,
 Thou land where the gods loved to be,
 As storm cloud at night suddenly gathers
 Our armies come rushing to thee.
 We must in the fight be victorious
 When swords are thrust outward to gleam;
 For us will the vict'ry be glorious
 Wen led by the Red, Black and Green.
 Chorus

Advance, advance to victory,
 Let Africa be free;
 Advance to met the foe
 With the might
 Of the Red, the Black and the Green.

Ethiopia, the tyrant's falling,
 Who smote thee upon thy knees,
 And thy children are lustily calling
 From over the distant seas.
 Jehovah, the Great One has heard us,
 Has noted our sighs and our tears,
 With His spirit of Love he has stirred us
 To be One through the coming years.
 Chorus: Advance, advance etc.

O Jehovah, thou God of the ages
 Grant unto our sons that lead
 The wisdom Thou gave to Thy sages
 When Israel was sore in need.
 Thy voice thro' dim past has spoken,
 Etiopia shall stretch forth her hand,
 By Thee shall all fetters be broken,
 And Heav'n bless our dear fatherland.
 Chorus: Advance, advance etc.¹²⁷

out against capitalists in this island and leave you drowsy men behind (apud Post, 1978, p. 241).

¹²⁷ Tradução: Etiópia, Tu terra de nossos pais,/Tu, terra onde os deuses amavam estar,/Como uma nuvem de tempestade chega repentinamente à noite/Nossos exércitos chegam correndo para ti/Devemos na luta ser vitoriosos/Quando as espadas são empurradas para fora para brilhar; /Para nós a vitória será gloriosa/Quando guiados pelo Vermelho, Negro e Verde.//Coro: Avance,avance para a vitória./Deixe a África ser livre;/Avance para encontrar o inimigo/com o poderoso/Do Vermelho, Negro e Verde.//Etiópia, o tirano está caindo/o qual te bateu sobre teus joelhos,/E suas crianças estão chamando ardentemente/Além dos mares distantes./Jeová, o Grandioso nos ouviu/Notou nossos suspiros e nossas lágrimas,/Com Seu espírito de Amor ele nos exortou/Para sermos Um através dos anos vindouros//Coro: avance, avance etc.//Oh Jeová, Tu Deus das eras/Concedas a nossos filhos que guiam/A sabedoria que deste aos Teus sábios/Quando Israel estava machucado e necessitado./Tua voz pelo vago passado falou/Etiópia estenderá suas mãos cheias,/Por Ti todas as restrições serão quebradas/E o Céu abençoa nossa querida terra natal.//Coro: avance, avance etc.

Entretanto, segundo Amy Jacques Garvey, o líder da UNIA não planejava fazer com que todos os afro-descendentes espalhados pela Diáspora retornassem ao continente africano. Para Marcus Garvey, uma vez que uma forte nação africana fosse estabelecida, os afro-descendentes de qualquer lugar do mundo automaticamente ganhariam prestígio e força e poderiam buscar a sua proteção caso fosse necessário. Além disso, para ele se alguns negros não eram bons na América, também não seriam bons na África. Aqueles particularmente desejáveis na nova nação africana eram engenheiros, artesãos, e trabalhadores de toda espécie, isto é, os elementos pioneiros sobre os quais todas as civilizações são erguidas (ibidem, p. 184-185).

O impacto do Garveyismo nos países africanos foi imenso, se bem que o número de associados africanos fosse menor que o número de associados nos Estados Unidos, conforme se afirmou acima. Entretanto, o impacto e a influência de Garvey na África podem ser observados nas idéias de líderes políticos como Kwame Nkrumah, o qual em sua autobiografia reconhece que a filosofia de retorno à África de Garvey o inspirou e influenciou mais do que qualquer outra para fazer de Gana o primeiro Estado africano soberano e independente da era pós-colonial (1957, p. 45)¹²⁸. Na bandeira de Gana observa-se uma estrela negra sobreposta a uma faixa amarela colocada entre uma faixa verde e outra vermelha, em uma clara homenagem à empresa Black Star Line, Inc. de Marcus Garvey e da UNIA.

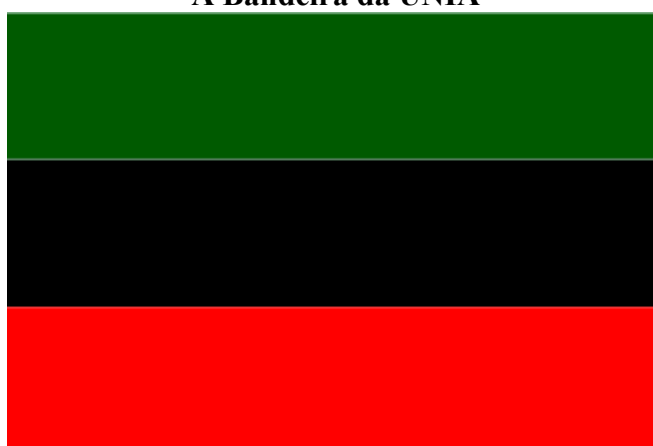
¹²⁸ Cf. também Len Garrison, “Back to Africa: the idea of return and structural migration as a response to cultural and economic deprivation of the Jamaican society”, Kingston: UWI-Mona, 1975 (Mimeo).

Figura 27
A bandeira da República de Gana



As cores da bandeira da UNIA, verde, negro e vermelho, se tornaram as cores oficiais dos países africanos de acordo com o artigo 39 da Declaração dos Direitos dos Povos Negros do Mundo. O simbolismo das cores foi definindo no catecismo dos garveyitas: “vermelho para a cor do sangue que homens devem derramar para sua redenção e liberdade, negro para a cor da nobre e distinta raça à qual pertencemos e verde para a luxuriante vegetação de nossa terra mãe”¹²⁹ (UNIA, s.d., p. 37).

Figura 28
A Bandeira da UNIA



¹²⁹ Texto original: red for the color of the blood which men must shed for their redemption and liberty; black for the color of the noble and distinguished race to which we belong and green for the luxuriant vegetation of our Motherland.

A bandeira da UNIA foi criada na Primeira Convenção dos Negros do Mundo em resposta à canção racista “Every Race Has a Flag but the Coon¹³⁰” (Toda raça tem uma bandeira, menos a negra), composta por William A Heelan e J. Fred Helf, em 1900, cuja letra foi incluída a seguir:

The leader of the Blackville Club arose last Labor night
 And said, “When we were on parade today
 I really felt so much ashamed, I wished I could turn white
 ’Cause all the white folks march’d with banners gay
 Just at de stand de German band
 They waved their flag and played ‘De Wacht am Rhine’
 The Scotch Brigade each man arrayed
 In new plaid dresses marched to ‘Auld Lang Syne’
 Even Spaniards and Sweeds, folks of all kinds and creeds
 Had their banner except de coon alone
 Ev’ry nation can brag ‘bout some king of a flag
 Why can’t we get an emblem o our own?”
 Chorus:
 For Ireland has her Harp and Shamrock
 England floats her Lion bold
 Even China waves a Dragon
 German an Eagle gold
 Bonny Scotland loves a Thistle
 Turkey has her Crescent Moon
 And what won’t Yankees do for their Red, White and Blue
 Every race has a flag but the coon
 He says, “Now I’ll suggest a flag that ought to win a prize
 Just take a flannel shirt and paint it red
 They draw a chicken on it two poker dice for eyes
 An’ have it wavin’ razors ‘round its head
 To make it quaint, you’ve got to paint
 A possum with a pork chop in his teeth
 To give it tone, a big hambone
 You sketch upon a banjo underneath
 And be sure not to skip just a policy slip
 Have it marked our eleven forty four
 Then them Irish and Dutch, they can’t guy us so much
 We should have had this emblem long before”
 Repeat Chorus¹³¹.

¹³⁰ Coon: termo pejorativo usado nos EUA para as pessoas afro-americanas. A expressão originou-se da prática de usar cães de caça treinados para atormentar “coons” (raccoons ou guaxinins) e para perseguir escravos fugitivos.

¹³¹ Tradução: O líder do Clube Blackville [cidade negra] se ergueu na última noite de trabalho/E disse, “Quando estávamos em desfile hoje/Eu realmente me senti envergonhado, Eu desejei poder virar branco/Porque todos os povos brancos marcharam com alegres estandartes/no coreto a banda alemã/Eles agitaram sua bandeira e tocaram ‘De wacht am Rhine’/A brigada escocesa todo homem estava em ordem/em novos uniformes xadrezes

No ano seguinte à criação da bandeira da UNIA, Marcus Garvey declarou: “Mostre-me a raça ou nação sem uma bandeira, e eu lhe mostrarei uma raça de pessoas sem qualquer orgulho. Aye! Em canção e imitação eles disseram, ‘Toda raça tem uma bandeira menos a Negra’. Que verdadeiro! Aye! Mas isto foi dito de nós quatro anos atrás. Não podem dizer isso agora...”¹³² O orgulho pela bandeira da raça que hoje constitui a bandeira oficial da UNIA, também era expresso na Ode composta por Amy Garvey para a bandeira, intitulada “This Flag of Mine” (Esta minha bandeira) e que era usada em todos e os encontros oficiais da associação:

Regardless of what is told of it,
 Here's to this flag of mine
 The red, Black and Green
 Hopes in its future bright
 Africa has seen.
 Here's to the Red of it,
 Great nations shall know of it
 In time to come.
 Red blood shall flow of it,
 Historians shall write of it,
 Great flag of mine.
 Here's to the black of it
 Four hundred millions back of it,
 Whose destiny depends on it
 The RED, BLACK and GREEN of it,
 Oh, Flag of Mine.
 Here's to the Green of it
 Young men shall dream of it,
 Face shot and shells of it
 Waving so high.
 Here's to the whole of it
 Colors grought and pole of it
 Pleased is my soul with it

marcharam ao som de ‘Auld Lang Syne’/Até espanhóis e suecos, povos de todas as espécies e credos/Tinham seu estandarte exceto o crioulo/Toda nação pode gabar-se de alguma espécie de bandeira/Por que não podemos ter um emblema nosso?//Coro:Por a Irlanda ter sua harpa e trevo/a Inglaterra mostra seu Leão corajoso/Até a China agita um Dragão/a Alemanha uma Águia dourada/a esquelética Escócia ama um cardo/a Turquia tem sua Lua Crescente/E o que não farão os ianques por seu Vermelho, Branco e Azul/Toda raça tem uma bandeira menos a negra//Ele diz, “Agora, eu sugiro uma bandeira que deve vencer um prêmio/Pegue uma camisa de flanela e pinte ela de vermelho/Desenhem uma galinha nela com dois dados de pôquer como olhos/E que ela tenha navalhas agitadas em torno de sua cabeça/Para fazê-la pitoresca, você tem que pintar/um opossum com uma costeleta de porco nos dentes/Para dar um tom, um pernil grande/Você desenha sobre um banjo/E esteja certo em não omitir nenhum deslize político/ Marque-a quatro onze quarenta e quatro/então os irlandeses e os alemães, eles não podem nos suplantam tanto/Deveríamos ter tido esse emblema há muito tempo//Repete Coro.

¹³² Texto original: Show me the race or the nation without a flag, and I will show you're a race of people without any pride. Aye! In song and mimicry they said, ‘Every race has a flag but the coon’. How true! Aye! But that was said of us four years ago. They can't say it now...” (*The Negro World*, 19/03/1927).

Regardless of what is told of it,
 Thanks God for giving it
 Great flag of Mine¹³³

Embora seus inimigos o acusassem de ser centralizador e autoritário, Marcus Garvey como figura central do movimento e da associação que ele fundou, não teria alcançado o sucesso, sem o apoio de lideranças locais. Um movimento de caráter internacional estaria destinado ao fracasso, se sua organização estivesse baseada apenas em torno da figura do líder. Obviamente, a prisão e a deportação de Garvey deixaram o movimento enfraquecido nos EUA. A falência da Black Line Star, Inc. também fez surgir descrédito e desconfiança de muitos associados da UNIA e a libertação da raça e do continente africano estava sempre no horizonte. Os anos de depressão que trouxeram tempos difíceis em todo o mundo, contribuíram para a decadência do movimento. As convenções internacionais da UNIA, a cada ano diminuía o número de participantes, mas a organização se manteve inclusive após a morte do líder jamaicano. Seu filho, Marcus Garvey Jr., tornou-se presidente da UNIA muitos anos depois.

Contudo, não se poderia afirmar que a natureza do poder de Garvey no interior do movimento era, segundo a noção de Max Weber, de natureza carismática. Para Weber, o líder carismático é aquele cujos comandados acreditam que ele seja possuidor de qualidades excepcionais, sobre-humanas ou divinas, não podendo ser substituído. Esse tipo de poder ou liderança aparece freqüentemente nos movimentos sociais de natureza religiosa (1991, p. 141-160), cujo melhor exemplo jamaicano seria Alexander Bedward,, considerado um profeta dotado de poderes espirituais para seus seguidores. As tensões entre Garvey e as lideranças da UNIA norte-americana para sediar o movimento após a deportação de Garvey poderiam constituir um sólido argumento contra a noção de Garvey possuir um poder carismático. Entretanto, para seus seguidores iletrados ou pouco instruídos, os quais tinham como principal leitura os jornais da UNIA e a Bíblia, Garvey era um profeta (Campbell, 1994, p. 174).

¹³³ Tradução: Apesar do que é dito dela./Eis aqui esta minha bandeira/O Vermelho, o Negro e o Verde/As esperanças de um futuro brilhante/Que a África viu./Eis aqui o Vermelho dela./Grandes nações saberão dela/No porvir/Rubro sangue fluirá dela/Historiadores dela escreverão./Minha grande bandeira/Eis aqui o Negro dela/Quatrocentos milhões voltam dela./Cujos destinos dependem dela/O VERMELHO, o NEGRO e o VERDE dela/Oh, Minha Bandeira/Eis aqui o Verde dela/Os jovens sonharão com ela/Enfrentarão tiro e obus dela/tremulando tão alto/Eis aqui a sua totalidade/Cores (???) e o mastro dela/Satisfeita está minha alma com ela/Apesar do que é dito dela./Graças a Deus por nos dá-la/Minha grande bandeira.

De fato, Marcus Garvey nunca se considerou divino ou visionário. Embora fosse religioso, ele acreditava mais na ação humana para a libertação e elevação do orgulho dos povos africanos espalhados pela Diáspora. Embora Garvey seja considerado um herói nacional em seu país, ao longo dos anos, mitos que atribuem poderes sobrenaturais à sua figura se estabeleceram. Barry Chevannes reconheceu pelo menos quatro tipos de mitos em torno de Garvey entre os rastafaris jamaicanos: aqueles que atribuem características heróicas ou divinas a Marcus Garvey; aqueles que confirmam o papel messiânico de Haile Selassie I; aqueles que são endereçados às lutas do povo e os que são maldições (1994a, p. 123).

Dentre os diversos mitos coletados por Chevannes, serão apresentados apenas seis. O primeiro deles associa Bedward e Garvey como reencarnações dos irmãos Arão e Moisés, respectivamente, sendo o nome completo deste último era Marcus “Moziah” Garvey. Enquanto Garvey era um profeta, Bedward era um grandioso pregador (ibidem, p. 123 e 129).

O segundo mito afirma que Garvey não morreu em 1940. Durante a visita do presidente Tubman da Libéria à Jamaica, em 1954, a semelhança física entre o político africano e o líder jamaicano fez com que muitos acreditassem que Garvey estaria vivo na Libéria, cumprindo seu sonho de voltar para África. Há quem afirme que Garvey estaria vivendo no Congo, ao invés da Libéria (ibidem, p. 127).

Como herói e mártir, Garvey foi duas vezes submetido a julgamento e libertado pouco depois. Na prisão de Spanish Town, a cela ocupada por Garvey nunca mais foi ocupada por nenhum outro prisioneiro e, um banho envenenado foi preparado para Garvey que não sentiu nenhuma consequência nociva da armadilha preparada na prisão (ibidem, p. 124). O banho envenenado de Garveynos remete ao suplício que o apóstolo João Evangelista foi submetido na Ilha de Patmos, no final do século I d.C., no qual foi fervido em óleo quente durante uma semana e escapou ileso.

Pertencente à categoria das lutas do povo, por volta de 1976, o quarto mito selecionado foi encontrado entre rastafaris e não-rastafaris, que atribuíam a Garvey uma profecia sobre aqueles que sobrevivessem aos difíceis anos 1970, poderiam sobreviver a tudo, especialmente após o encontro dos três setes, isto é, o mês de julho de 1977. Chevannes argumenta que esse mito não foi recolhido antes de 1976, derivando, portanto, do contexto

histórico (ibidem, p. 126 e 130). A difícil crise econômica mundial dos anos 1970 e o conturbado processo eleitoral jamaicano de 1976 favoreciam o surgimento desse tipo de escatologia.

As maldições atribuídas a Garvey se voltam para três conhecidos personagens históricos jamaicanos: Bag-a-Wire, Norman Manley (1893-1969) e Michael Manley (1924-1997). Bag-a-Wire era um mendigo louco que andava pelas ruas de Kingston com um saco costurado com arame (Bag and Wire), contra o qual, as crianças atiravam pedras. Diz-se que ele era um garveyita que traiu o seu líder e foi por ele condenado a vagar pelas ruas em trapos, sem casa, amigos e razão. Em 1975, Bag-a-Wire foi lembrado por Wiston Rodney ou Burning Spear (2001), na canção “Marcus Garvey”:

Marcus Garvey's words come to pass,
 Marcus Garvey's words come to pass,

Can't get no food to eat,
 Can't get no money to spend, wo-oo-oo
 Can't get no food to eat, mmmmm
 Can't get no money to spend, wo-oo-oo

Come little one and let me do what I can for you
 And you and you alone
 Come, little one, come wo-oo-oo
 Let me do what I can, mmmmm
 for you, for you alone, wo-oo-oo

Who knows the right thing
 And do it not
 Shall be spanked with many stripes,

Weeping and wailing and moaning,
 You've got yourself to blame, I tell you.
 Do right do right do right do right,
 Do right do right do right do right,
 I beg you, wo-oo-oo
 Tell you to do right, mmmmm
 Beg you to do right, woo-oo-oo

Where is Bagawire?
 He's nowhere around
 He can't be found.
 First betrayer who gave away Marcus Garvey
 Son of Satan, First prophecy,

Catch them, Garvey, wo-oo-oo
 Hold them Marcus hold them mmmm
 Prophecy full filled woo-oo-oo
 Catch them, Garvey, catch them, mmmm
 Hold them Marcus hold them wo-oo-oo
 Marcus Garvey, Marcus mmmm¹³⁴

A maldição contra Norman Manley foi lançada quando Manley, fundador do PNP, era o advogado de defesa de um dos inimigos de Garvey:

O caso da Rua King. O juiz perguntou a Garvey se ele não hasteou uma bandeira, e ele disse sim. E ele [o juiz] perguntou a ele [Garvey] se era seu o emblema ali, e ele [Garvey] disse sim. Eu acho que o juiz perguntou a Mainley se ele via uma bandeira, e ele [Mainley] respondeu que ele via um pedaço de pano sujo. E o sr. Garvey disse, “o mesmo pedaço de pano você usará quando tirar sua camisa e lutar pelo mesmo povo que você está combatendo. Mas você se atrasará em dez anos!”¹³⁵ (Chevannes, 1994a, p. 128).

Os partidos surgidos após a greve de 1938, PNP e JLP disputaram as eleições de 1944, saindo vencedor o JLP de Alexander Bustamante (1884-1977). O PNP de Norman Manley só chegaria ao poder em 1955, portanto, dez anos depois. A maldição atingiu do mesmo modo Michael Manley, filho e herdeiro político de Norman Manley, que só chegou ao poder dez anos depois de se iniciar na política (ibidem, p. 129).

¹³⁴ Tradução: As palavras de Marcus Garvey vieram para passar/As palavras de Marcus Garvey vieram para passar//Não posso conseguir alimento para comer/Não posso conseguir dinheiro para gastar, wo-oo-oo/Não posso conseguir alimento para comer, mmmm/Não posso conseguir dinheiro para gastar, wo-oo-oo//Venha pequenina e deixe-me fazer o que posso para você/e você e só você/Venha, pequenina, venha, wo-oo-oo/Deixe-me fazer o que eu posso, mmmm/por você, só para você, wo-oo-oo/Quem sabe o que é certo/e não o faz/Será punido com muitas varas,/Chorando, lamentando e gemendo,/Você deve culpar a si mesmo, é o que lhe digo/Faça o que é certo, comporte-se, faça o que é certo, comporte-se/ Faça o que é certo, comporte-se, faça o que é certo, comporte-se/Eu lhe imploro, wo-oo-oo/Lhe digo faça o que é certo, mmmmm/Lhe imploro faça o que é certo, wo-oo-oo//Onde está Bag-a-wire?/Ele não está em lugar algum/Ele não pode ser encontrado/Primeiro traidor que entregou Marcus Garvey/Filho de Satã, Primeira Profecia/Surpreenda-os, Garvey, wo-oo-oo/Domine-os, Marcus, domine-os, mmmm/Profecia cumprida, wo-oo-oo/Surpreenda-os, Garvey, surpreenda-os, mmmm/Domine-os, Marcus, domine-os, wo-oo-oo/Marcus Garvey, Marcus, mmmm.

¹³⁵ Texto original: The case at King Street. The judge ask Garvey if him don't sail a flag, and he say yes. And him ask him if is him emblem there, and him say yes. And I think the judge ask Manley if him see a flag, and him say he see a piece of dirty cloth. And Mr. Garvey said, 'That same piece of cloth, you shall use it when you roll up your shirt sleeve and fight for the same people you are fighting against. But you shall be ten years late! (Chevannes, 1994a, p. 128).

Em 1921, no jornal *The Negro World* foi publicado o poema “To Marcus Garvey” (Para Marcus Garvey), de autoria de C.H.D. Este, em homenagem ao líder jamaicano, demonstra a admiração que os associados da UNIA tinham em relação a Marcus Garvey:

The night was cold the wind was high;
The path I trod was rough and drear
No voice I heard; no friend was nigh,
My mind was filled with doubt and fear.

And thus I sat beneath a tree;
The clouds were pale, the showers fell
The thunder roared, the sky was free,
And echoes wild rolled through the dell.

When mid the ire of the night,
A gentle voice breathed in my ear;
And bade me look toward the right
Too see a star twinkling there.

At this the night grew calm and bright
A yellow light illumined the way,
And all the shades of gloom and fright
In sudden rush were chased away¹³⁶
(apud Martin, 1991, p. 178).

O legado de Marcus Garvey, conforme se afirmou anteriormente, pode ser observado na influência que suas idéias tiveram sobre vários ativistas dos direitos civis das populações de ascendência africana. Segundo Rex Nettleford, Garvey

desenvolveu disciplina, educação, independência econômica, ação cultural e comércio internacional como modalidades de atualização na luta humana por sobrevivência e evitou o abraço de modelos utilizados por outras raças para sua própria mobilização e afirmação, desde que a humilhação do africano negro pelo auto-proclamado mundo civilizado era *sui generis* e requeria soluções forjadas pelos próprios negros em seu próprio interesse. Isto não o impediu de reconhecer paralelos e correspondências dos outros: ele estava claramente influenciado pelas táticas empregadas por outros, sem nunca

¹³⁶ Tradução: A noite estava fria, o vento estava forte/O caminho que eu pisava era duro e sombrio/Nenhuma voz eu ouvia; nenhum amigo estava perto,/Minha mente estava cheia de dúvida e medo//E assim me sentei sob uma árvore;/As nuvens estavam pálidas, as chuvas caíam/O trovão rugia, o céu estava livre,/E selvagens ecos rufavam pelo vale//Quando no meio da ira da noite,/Uma voz doce soprou no meu ouvido;/E me mandou olhar para a direita/Pata ver uma estrela brilhando lá//Nisto a noite se tornou calma e brilhante/Uma luz amarela iluminava o caminho/E todas as sombras de tristeza e susto/Em rápida correria eram expulsadas.

perder o profundo compromisso de liberação negra pela experiência negra e pelo esforço do povo negro¹³⁷ (1994, p. 309).

O professor Nettleford chamou a atenção para as críticas infundadas sobre Robert A. Hill, o qual escreveu sobre a influência irlandesa no pensamento de Garvey, e foi interpretado como se ele tivesse a intenção de negar a originalidade do pensamento de Garvey (ibidem, p. 309). Contudo, pelo que se pode observar na análise deste capítulo, o Garveyismo como uma doutrina nacionalista e pan-africanista recebeu diversas influências jamaicanas e externas, seja no aspecto político, social, cultural, religioso etc. Nos movimentos contestadores, as imagens e representações costumam enfatizar as diferenças e a originalidade frente aos grupos considerados opressores. Todos os movimentos sociais estudados neste capítulo, por sua origem jamaicana e caribenha traziam em si o hibridismo cultural que caracterizam aquela sociedade e tiveram decisiva influência na formação e no desenvolvimento do rastafarismo que serão estudados no próximo capítulo.

¹³⁷Texto original: advanced discipline, education, economic self-reliance, cultural action, and international trade as modalities of actualization in the human struggle for survival and eschewed the embrace of models utilized by other races for their own mobilization and assertion, since the humiliation of the black African by the so-called civilized world was *sui generis* and required solutions forged by black people themselves in their own interest. This did not prevent him from acknowledging parallels and correspondences in the experience of others: and he was clearly influenced by tactics employed by others, without ever losing the core commitment of black liberation through the black experience and by the effort of black people (Nettleford, 1994, p.309).

Capítulo III
A Parúsia Negra: uma genealogia do Rastafarismo,
1930-1971

O nascimento do movimento rastafari pode ser situado após o dia 2 de novembro de 1930, quando ocorreu a coroação do rei etíope Hailé Selassié I (1892-1975). No capítulo anterior observou-se a grande influência dos mitos e da história etíopes sobre os afro-jamaicanos a partir do início do século XIX e sobre o movimento do Garveyismo no início do século seguinte. Aliás, a identificação do rei etíope como um Messias negro para redimir os povos africanos pelos rastafaris é atribuída a uma suposta profecia de Marcus Garvey. A identificação de Haile Selassie como a encarnação viva de Deus, a reencarnação de Jesus Cristo é a principal crença partilhada por quase todos os grupos rastafaris.

Dentre os primeiros rastafaris, muitos como Robert Hinds, vieram do decadente bedwardismo, cujo líder se encontrava internado num asilo como esquizofrênico, bem como do Garveyismo, como o próprio Hinds e Leonard Howell (1898-1981). Contudo, o surgimento do Rastafrianismo está ligado às condições de marginalização econômica, social e política dos afro-jamaicanos. Além disso, conforme se verificou no capítulo anterior, muitos afro-jamaicanos iletrados interpretavam as promessas de redenção da raça a partir de termos bíblicos e místicos (Campbell, 1994, p. 174). Por seu caráter contestador e religioso, o Rastafarismo foi, a princípio, considerado um movimento milenarista e escapista e encarado com desdém pela sociedade jamaicana.

Antes de prosseguir com a narrativa e análise do desenvolvimento e das doutrinas do rastafarismo será conveniente traçar uma biografia de Hailé Selassié I, em torno do qual toda a doutrina rastafari foi traçada.

3.1 A Vida de Haile Selassie I (1892-1975)

O último imperador da Etiópia nasceu a 23 de julho de 1892, na aldeia de Ejersa Goro, província de Harar, que era governada por seu pai, *Ras* (Duque ou príncipe) Makonnen Woldemikael Gudessa (1852-1906). Sua mãe era *Woyzero* (Lady) Yeshimebet Ali Abajifar (?-1900). Ele a princípio recebeu o nome de Tafari Makonnenin e herdou o sangue imperial de sua avó paterna, a princesa Tehagnework, tia do imperador Menelik II (1844-1913), da

dinastia Salomônica, a qual, conforme se observou no capítulo anterior, se proclama descendente de rainha Makeda de Sabá e do rei Salomão de Israel. O príncipe recém-nascido era o herdeiro natural de seu pai, porém possuía um meio-irmão, *Dejazmatch* (Conde) Yilma Makonen, e muitos outros meio-irmãos filhos de concubinas e sem direitos de herança. Aos dois anos de idade, sua mãe faleceu e ele cresceu com ressentimento por ela lhe ter “abandonado” (White, 1999, p. 51).

Desde tenra idade, o pequeno herdeiro recebeu esmerada educação. Aos sete anos, ele podia ler e escrever em amárico. Aos onze anos, dominava perfeitamente o francês e, pouco depois, foi enviado à capital Adis Abeba, para estudar com outros príncipes (rases) na Menelik II School for Nobles (Escola para Nobres “Menelik II”), onde ele se destacou em matemática, economia, geografia e história. Menelik II era um imperador que, ao contrário de seus antecessores, acreditava que o futuro da Etiópia como uma grande nação dependeria dos contatos com a cultura ocidental européia. Nesse período a Igreja Ortodoxa Copta, na qual Tafari fora batizado, aumentou o seu poder no país.

Em 1905, com treze anos de idade, Tafari recebeu o título de *Dejazmatch* (conde). No ano seguinte seu pai veio a falecer, porém o imperador Menelik II, instigado pela imperatriz Taitu Bitul (1851-1918), achou imprudente entregar o governo a um príncipe tão jovem e nomeou o seu meio-irmão governador de Harar. A imperatriz Taitu era prima da mãe de Yilma, primeira esposa de Ras Makonen, e tudo faria para afastar a possibilidade de os Makonen atingirem o poder.

Em 1907, o imperador nomeou seu neto Lij Yasu (1887-1935), de quatorze anos, seu sucessor legítimo. Como consolação por ter sido preterido no governo de Harar, Tafari recebeu o governo titular de Sellale, embora não governasse diretamente. No ano seguinte, o imperador sofreu um ataque cardíaco e Tafari foi exilado como governador de parte da província de Sidamo, na fronteira sul da Etiópia. Após a morte de seu irmão Yilma, o governo de Harar foi entregue ao general *Dejazmatch* Balcha Saffo que não conseguia governar facilmente a província. Aproveitando-se da instabilidade do governo de Taitu, em 1910, Tafari ameaçou a imperatriz e reduziu suas funções a cuidar do moribundo imperador e entregou o poder a Ras Tasamma que o nomeou governador de Harar.

Figura 29
Ras Tafari Makonnen (1892-1975)



O ano de 1911 foi marcado por vários acontecimentos importantes para Tafari e a história da Etiópia. A 11 de abril, Tafari entrou triunfalmente na cidade de Harar e em 3 de agosto, ele se casou com Menen Asfaw (?-1961), sobrinha do herdeiro do trono Lij Iyasu. O casal teve seis filhos: Princesa Tenagnework (1912-2003), Príncipe Herdeiro Asfaw Wossen (1916-1997), Princesa Tsehai (?-1941), Princesa Zenebework (?-1934), Príncipe Makonnen (?-1958) e Príncipe Sahle Selassie (1931-1961).

Além desses seis filhos, Tafari Makonnen também teve uma filha, princesa Romanework, nascida de sua união com Woizero Altayech, no final de sua adolescência. Embora a Igreja não reconhecesse o casamento, a princesa nascida dessa união era considerada legítima e foi criada com seus meio-irmãos.

Nesse mesmo ano, Ras Tasaman faleceu e Lij Iyasu passou a reclamar seu direito ao trono. Porém, sua conversão ao islamismo era considerada acintosa e, mesmo após a morte de Menelik II, em 1913, a Igreja Ortodoxa e a nobreza shoa começaram a denegrir a imagem de Iyasu. A 27 de setembro de 1916, Fitawrari Hiapte Giorgis Dinagde por meio de um golpe de estado depôs Iyasu. No ano seguinte, a princesa Zauditu (1876-1930), filha de Menelik II e tia de Iyasu, foi proclamada Imperatriz.

A coroação de Zauditu era, desde o princípio, o maior desejo de Taitu que muitas manobras fizera para que ela herdasse o trono de seu pai. Embora, não tenha participado diretamente do golpe que depôs Iyasu, Tafari foi o seu maior beneficiário. Por sua lealdade às tradições ortodoxas, ele foi nomeado Ras pelos padres da Igreja. Enquanto Iyasu tentava recuperar o poder, a jovem imperatriz teve recorrer a Tafari, nomeando-o *Inderase* (regente). Ela assim se transformava em um fantoche, enquanto Ras Tafari realmente governava o país.

Por sua educação europeizada, Ras tafari iniciou a modernização do país, sem abolir completamente as tradições. Ele passou a viajar pela Europa, inspecionando hospitais, escolas, fábricas e igrejas para aprender e aplicar as modernas técnicas em seu país. Em 1923, por seu intermédio, a Etiópia ingressou na Liga das Nações e, no ano seguinte, a escravidão foi abolida em todo o império etíope (Selassie, 1997, p. 70-114).

Figura 30
Imperatriz Zauditu (1876-1930)



Após onze anos de regência, Tafari exigiu que Zauditu o coroasse *Negus*, ou rei. Esperava-se que o rei, vassalo da Imperatriz, ocupasse as áreas conhecidas como reinos dentro do Império e não as mesmas áreas de sua suserana, criando uma superposição de poderes. Em resposta ao insulto à sua autoridade, a imperatriz enviou um exército chefiado por seu marido, Ras Gugsä Welle, para combater Ras Tafari. Em 31 de março de 1930, na batalha de Anchiem, Ras Gugsä foi derrotado e morto. Subitamente, no dia 2 de abril, a imperatriz morreu de febre.

gripal e complicações de diabetes, embora rumores digam que ela foi envenenada ou que teve um colapso ao saber da derrota de seu marido.

Assim, a 2 de novembro, na Catedral de São Jorge, em Adis Abeba, Ras Tafari foi coroado imperador da Etiópia sob os títulos Negusa Negast (Rei dos Reis), Senhor dos Senhores, Leão Conquistador da Tribo de Judá, Eleito de Deus e Ducentésimo Vigésimo Quinto Imperador da Dinastia Salomônica. Ele recebeu o nome de Haile Selassie I, cujo significado é “Poder da Trindade”. A coroação foi testemunhada por doze chefes de Estado, entre os quais figuravam: Príncipe Henry, Duque de Gloucester (filho do rei George V da Inglaterra e irmão dos reis Edward VIII e George VI), Isaburo Yoshida do Japão, marechal Franchet d’Esperey da França, Príncipe Udine da Itália, o conde grego P. Metaxas, o barão H. K. C. Bildt da Suécia, o paxá Muhammad Tawfiz Nassim do Egito e mr. Herman Murray Jacob representando o presidente dos EUA.

Figura 31
Imperador Haile Selassie I



A coroação de Selassie entre os etíopes foi recebida com muitos boatos sobre a misteriosa figura do imperador. Contra todas as expectativas, aquele homem magro e aparentemente frágil que não media mais que 1,60m de altura e raramente levantava a voz, que vinte e poucos anos antes não tinha pais vivos nem padrinho poderoso para ajudá-lo a pavimentar o caminho político, havia conseguido, de alguma forma, desafiar, suplantando e,

enfim, eliminar o último de seus opositores. Os boatos corriam soltos de que até mesmo seus leais conselheiros temiam apertar sua mão ou olhar diretamente para sua fisionomia dura de nariz pontudo, barba rala e penetrantes olhos escuros, emoldurada por um cabelo denso e desgredado. Semelhante ao menino Jesus junto aos doutores do templo, durante a sua infância, o jovem Tafari deixava os padres boquiabertos com a sua inteligência e conhecimento sobre diversos textos sagrados. Dizia-se também que ele conseguia falar com os animais (White, 1999, p. 54-59).

Em seus quarenta e quatro anos de governo como imperador, Haile Selassie, foi considerado um governante autocrata, às vezes um ditador duro e impiedoso. Não obstante, a sua astúcia para atingir o poder o tenha servido durante seu longo reinado, há que se reconhecer que o imperador tomou uma série de medidas para democratizar o império etíope e elevar as condições de vida da sua população. Em 16 de julho de 1931, ele proclamou a primeira constituição escrita da Etiópia, elevando o *status* de seu povo de súditos e servos da nobreza ao *status* de cidadãos. Para a população pobre, analfabeta e majoritariamente rural foi introduzido um sistema escolar de primeiro e segundo graus. O arcaico sistema fundiário foi reformado e o serviço público aperfeiçoado. Estradas foram construídas e outros projetos públicos iniciados, porém o progresso era lento para um país de 1.200.000km², cuja população falava duas mil línguas e dialetos diferentes (White, 1999, p. 62).

Em 1934, o imperialismo italiano, sob a sombra do fascismo, se levantou contra a Etiópia, a partir das suas colônias vizinhas da Eritrêa e da Somália. As forças italianas eram superiores às etíopes, por contar com aviões, armas modernas e guerra química. Selassie tomou pessoalmente a chefia da defesa de seu país, porém foi derrotado pelas forças invasoras no ano seguinte.

Figura 32
O imperador Haile Selassie empunhando uma metralhadora
na guerra contra a Itália, 1935



Sob risco de vida, Selassie e a família real partiram para a Europa deixando como regente Ras Imru Haile Selassie, primo do imperador. Passando primeiro pelo Dibuti e por Jerusalém, Selassie esperava contar com o apoio da Liga das Nações, em Genebra.

Enquanto isso, Mussolini declarava o rei Victor Emanuel III, imperador da Etiópia e a Etiópia, uma colônia italiana. Sobre a sua fuga da Etiópia, Selassie declarou ao jornal *Chicago Tribune* de 24 de junho de 1973: “Foi o dia mais doloroso de minha vida e o mais mal compreendido porque exigiu muita coragem”¹³⁸.

Em junho de 1936, na cidade de Genebra, Selassie era o único Chefe de Estado presente na Liga das Nações. Quando ele entrou no recinto, o presidente da Assembléia anunciou “Son Majesté Imperial, le Empereur d’Ethiope”, os jornalistas italianos que ocupavam as galerias começaram a vaiar, gritar e bater os pés. Selassie perguntou ao Secretário Geral “se ele não iria calar os animais pelo bem da civilização” e esperou calmamente que as galerias fossem evacuadas para que pudesse começar seu discurso. Embora, falasse fluentemente o francês, a língua de trabalho da Liga das Nações, Selassie proferiu seu discurso em sua língua nativa, o amárico, talvez em uma demonstração de soberania e orgulho imperial.

¹³⁸ Texto original: It was the most painful day of my life and the most misunderstood because it took a lot of courage (The Chicago Tribune, 24/06/1973).

Seu discurso denunciou as atrocidades do exército italiano contra o povo etíope, especialmente o uso de armas químicas, os falsos tratados de 1928 estabelecidos com a Itália, a passividade da Liga das Nações frente à agressão italiana. Selassie questionou se a Liga manteria suas promessas de segurança coletiva:

Segurança Coletiva: eis o principal motivo de existência da Liga das Nações. É a confiança que cada Estado coloca em tratados internacionais. É o valor das promessas feitas a pequenos Estados de que sua integridade e independência serão respeitadas e asseguradas. É o princípio de igualdade por um lado, ou por outro lado, a obrigação imposta a pequenos Poderes a aceitar os grilhões da vassalagem. Em uma palavra, é a moral internacional que está em jogo. As assinaturas anexadas a um Tratado valem somente até onde os Poderes assinantes têm um interesse pessoal, direto e imediato envolvido? [...] Exceto o Reino do Senhor não há nesta terra alguma nação superior à outra. Poderia ocorrer que um governo forte achar que ele pode com impunidade destruir um povo fraco, então a hora urge para o povo fraco apelar à Liga das Nações para dar seu julgamento em total liberdade. Deus e a História se lembrarão de seu julgamento¹³⁹ (Selassie, 1936, p. 6).

Apesar de não ter conseguido a ajuda esperada, o discurso de Selassie serviu para lhe aumentar a fama e ele foi eleito pela revista *Time*, o Homem do Ano. Em seguida, Selassie partiu para o exílio na Inglaterra, o qual durou até maio de 1940, quando Winston Churchill (1874-1965) o ajudou a formar um exército nos desertos do Sudão. A ajuda britânica ocorreu somente após a Itália entrar formalmente como inimiga do Reino Unido na Segunda Guerra Mundial. Em 5 de maio de 1941, o imperador etíope entrou triunfante em Adis Abeba. Contudo, o período de exílio de Selassie foi marcado por tragédias pessoais: seus dois genros Ras Desta Damtew e Dejazmatch Beyene Merid foram executados pelos italianos. Sua filha, a princesa Romanework foi levada cativa para Itália, onde morreu em 1941. Seu neto Lij Amba

¹³⁹ Texto original: It is the collective security: it is the very existence of the League of Nations. It is the confidence that each State is to place in international treaties. It is the value promises made to small States that their integrity and their independence shall be respected and ensured. It is the principle of the equality of States on the one hand, or otherwise the obligation laid upon small Powers to accept the bonds of vassalship. In a word, it is the international morality that is at stake. Have the signatures appended to a Treaty value only in so far as the signatory powers have a personal, direct and immediate interest involved? [...] Apart from the Kingdom of the Lord there is not on this earth a nation that is superior to any other. Should it happen that a strong Government finds it may with impunity destroy a weak people, then the hour strikes for that weak people to appeal to the League of Nations to give its judgment in all freedom. God and history will remember your judgement (Selassie, 1936, p. 6).

Desta morreu na Inglaterra pouco antes da Restauração e sua filha, a princesa Tsehai morreu pouco tempo depois.

Após o fim da Grande Guerra, a Etiópia entrou para as Nações Unidas e, três anos depois a Eritreia tornou-se território federado do império. Naquele período ele tentava reconstruir o país arrasado pelos italianos. Em 2 de novembro de 1948, nas comemorações do décimo oitavo ano de seu reinado, ele fez o seguinte discurso para seus súditos em Adis Abeba:

Quando consideramos o tempo necessário para satisfazer as necessidades de um indivíduo será facilmente entendido que as realizações de um país vasto como a Etiópia somente podem ser satisfeitas progressivamente e por estágios. Pela vida do mundo é tal que períodos de realizações construtivas são seguidos por períodos de destruição: o período de construção traz paz e o período de destruição traz incerteza. Sempre temos em mente que a união da força espiritual do povo com o poder material da nação independente promove as firmes bases para nosso povo vencer os sofrimentos e as dificuldades da vida encarando-os neste mundo. A Etiópia conta com Deus Todo Poderoso e a Justiça Natural... imaginação, devoção, perseverança, juntas com a divina graça, irão assegurar seu sucesso¹⁴⁰.

Em 1955, nas comemorações do jubileu de prata do governo de Selassie, o imperador promulgou uma constituição revisada que concedeu o sufrágio universal e os direitos iguais, segundo a lei para todos os súditos. Todavia o documento continha um alerta crucial sobre a autoridade e o caráter sagrado da figura do imperador, demonstrando o centralismo e a autocracia de Selassie:

¹⁴⁰ Texto original: When we consider the time which is necessary to fulfill the needs of an individual it will easily be understood that the accomplishments of the needs of a vast country like Ethiopia can only be filled progressively and by stages. For the life of the world is such that periods of constructive achievement are followed by periods of destruction: the period of construction brings peace and the period of destruction brings uncertainty. We have always kept in mind that the union of the spiritual strength of the people with the material power of the independent nation provides the firm basis for our people overcome the hardships and difficulties of life facing them in this world. Ethiopia relies on Almighty God and Natural Justice... imagination, devotion, perseverance, together with divine grace, will assure your success.

A dignidade imperial permanecerá perpetuamente ligada à linhagem de Haile Selassie I, descendente do Rei Sahle Selassie cuja linhagem descende sem interrupção da dinastia de Menelik I, filho da Rainha da Etiópia, a Rainha de Sabá e o Rei Salomão de Jerusalém [...]

Pela virtude de seu sangue Imperial, bem como pela unção que ele recebeu, a pessoa do Imperador é sagrada. Sua dignidade é inviolável e seu poder inquestionável. Ele é, conseqüentemente, intitulado para todas as honras a ele devidas em concordância com a tradição e a presente Constituição. Qualquer pessoa tão insolente para procurar ferir o Imperador será punida¹⁴¹ (apud. Owens, 1976, p. 75)

Enquanto Selassie fazia uma visita oficial ao Brasil, em 1960, houve uma tentativa de golpe originada dentro do palácio e “apoiada” pelo príncipe herdeiro Asfa Wossen. O imperador conseguiu abafar o motim e enforcou o líder, comandante da guarda imperial. O príncipe foi poupado, um gesto de clemência que lembrou o tratamento gentil que o imperador demonstrara com as tropas italianas derrotadas em 1942 (ibidem). Existem alegações de que o príncipe foi forçado a apoiar o golpe, porém como ele era visto como mais liberal que seu pai, as suspeitas sobre sua participação no golpe o acompanharam até a sua morte.

Durante os anos 1960, as viagens do imperador e seu interesse em desenvolver o país projetaram a sua imagem e da Etiópia no cenário internacional. Em maio de 1963, ele presidiu o estabelecimento da Organização da Unidade Africana com sede em Adis Abeba. Em outubro do mesmo ano, Selassie fez seu famoso discurso na sede das Nações Unidas em Nova York. Nesse discurso, Selassie lembrou quando esteve em frente à Liga das Nações, em 1936, e fez apelos ao desarmamento nuclear e à paz mundial: “A paz é um problema do dia-a-dia, o produto de uma multitude de eventos e julgamentos. A Paz não é um ‘ser’, mas um ‘dever’”. Não podemos escapar à possibilidade aterradora de catástrofe por erro de cálculo”¹⁴² (Selassie, 1963, p. 2). Porém, ao se referir ao congresso pan-africano ocorrido em Adis

¹⁴¹ Texto original: The imperial dignity shall remain perpetually attached to the line of Haile Selassie I, descendent of King Sahle Selassie whose line descends without interruption from the dynasty of Menelik I, son of the Queen of Ethiopia, the Queen of Sheba and King Solomon of Jerusalem [...] By virtue of His Imperial Blood, as well as by the anointing which he has received, the person of the Emperor is sacred. His dignity is inviolable and his power undisputable. He is, consequently, entitled to all honors due to Him in accordance with tradition and the present Constitution. Anyone so bold as to seek to injure the Emperor will be punished (apud. Owens, 1976, p. 75).

Abeba, o tom do discurso mudou substancialmente para o confronto. É este trecho que inspirou a famosa canção “War” (Guerra) de Bob Marley. O texto de Selassie declarava:

...Em maio passado, em Adis Abeba, eu organizei um encontro de chefes de Estado e Governos. Em três dias, as trinta e duas nações representadas naquela conferência demonstraram ao mundo que quando a vontade e a determinação existem, nações e povos de diversas origens podem e trabalharão juntas em unidade, para o alcance de objetivos comuns e a garantia daquela igualdade e irmandade que desejamos.

Sobre a questão da discriminação racial, a conferência de Adis Abeba ensinou, àqueles que aprenderão, mais essa lição: Que até que a filosofia que sustenta uma raça superior e outra inferior seja finalmente e permanentemente desacreditada e abandonada; Que até que não haja mais cidadãos de primeira e de segunda classes em qualquer nação; Que até que a cor da pele de um homem não seja mais significativa que a cor de seus olhos; Que até que os direitos humanos básicos sejam igualmente garantidos a todos sem observar a raça; Que até aquele dia, o sonho de uma paz duradoura e cidadania mundial e o governo de moralidade internacional continuarão um ilusão fugaz, a ser perseguida mas nunca alcançada; E até que os infelizes e ignóbeis regimes que dominam nossos irmãos em Angola, em Moçambique e na África do Sul em escravidão subhumana sejam derrubados e destruídos; Até que a intolerância, o preconceito, o malicioso e desumano egoísmo sejam substituídos pela compreensão, tolerância e boa vontade; Até que todos os africanos fiquem de pé e falem como seres livres, iguais aos olhos de todos os homens, como eles são aos olhos de Deus; Até aquele dia, o continente africano lutará, se necessário, e sabemos que venceremos, pois estamos confiantes na vitória do bem sobre o mal [...] ¹⁴³ (ibidem, p. 3).

¹⁴²Texto original: Peace is a day-to-day problem, the product of a multitude of events and judgments. Peace is not an ‘is’, it is a ‘becoming’. We cannot escape the dreadful possibility of catastrophe by miscalculation (Selassie, 1963, p. 2).

¹⁴³ Texto original: ...Last May, in Addis Ababa, I convened a meeting of Heads of African States and Governments. In three days, the thirty-two nations represented at that Conference demonstrated to the world that when the will and the determination exist, nations and peoples of diverse backgrounds can and will work together in unity, to the achievement of common goals and the assurance of that equality and brotherhood which we desire.//On the question of racial discrimination, the Addis Ababa Conference taught, to those who will learn, this further lesson: That until the philosophy which holds one race superior and other inferior is finally and permanently discredit and abandoned; That until there are no longer first-class and second class citizens of any nation; That until the color of a man’s skin is of no more significance than the color of his eyes; That until the basic humans rights are equally guaranteed to all without regard to race; That until that day, the dream of lasting peace and world citizenship and the rule of international morality will remain but a fleeting illusion, to be pursued but never attained; And that until the ignoble and unhappy regimes that hold out our brothers in Angola, in Mozaambique and in South Africa in subhuman bondage have been toppled and destroyed; Until bigotry and prejudice and malicious and inhuman self-interest have been replaced by understanding and tolerance and goodwill; Until all Africans stand and speak as free beings, equal in the eyes of all men, as they are in the eyes of Heaven; Until that day, the African continent will not know peace. We Africans will fight, if necessary and we know that we shall win, as we are confident in the victory of good over evil [...] (Selassie, 1963, p. 3).

Entretanto, o crescimento do movimento estudantil e a infiltração de marxistas entre os intelectuais etíopes preocupavam a Corte Imperial e o Parlamento. A necessidade de uma reforma agrária desagradava aos políticos conservadores. O próprio Selassie exilou seu primo, o Príncipe Imru, durante vinte anos, porque ele fez doações de terras sem o seu prévio consentimento e, por isso, foi considerado um traidor. Havia acusações de corrupção, altos gastos com a polícia, especialmente após a tentativa de golpe em 1960, e a Corte Imperial vivia em suntuoso estilo de vida, enquanto a população enfrentava um baixo nível de vida e preços altos. Os empréstimos estrangeiros eram muitas vezes desviados dos objetivos iniciais, porém como Selassie representava um baluarte contra o comunismo na África, os EUA continuaram a investir e a emprestar capital para o império etíope.

A crise interna do império chegou a enormes proporções, quando em 1972, uma seca nas províncias do norte causou uma grande fome. Existem especulações se Selassie sabia ou não da situação, porque durante a celebração de seus oitenta anos, um documentário da BBC expôs para o mundo o estilo nababesco da Corte enquanto o povo morria de fome. A imagem internacional de Selassie começou a cair vertiginosamente. Enquanto isso, os oficiais marxistas do Exército armavam um golpe militar que depôs o velho imperador em 12 de setembro de 1974. O imperador e a família real foram presos e os oficiais leais ao imperador foram presos ou executados.

O príncipe herdeiro, Asfaw Wossen, foi declarado rei ao invés de imperador, porém ele nunca reconheceu o título ou aceitou o destronamento de seu pai. Além disso, em março do ano seguinte, a monarquia foi abolida. No dia 28 de agosto de 1975, o governo etíope comunicava ao mundo a morte do ex-imperador por complicações com uma operação de próstata, ocorrida no dia anterior. O príncipe Asfaw, de Londres, exigia uma autópsia conduzida por médicos independentes e pela Cruz Vermelha Internacional para verificar a causa *mortis* (White, 1999, p. 64), pois se suspeitava que o imperador houvesse sido sufocado durante o sono. Os restos mortais de Haile Selassie não foram encontrados até a deposição do governo comunista, em 1991. O imperador teve um funeral imperial em 5 de novembro de 2000, sem que o novo governo lhe desse as honras de um funeral de Estado.

As opiniões sobre o longo governo autocrático de Haile Selassie I se dividem entre aqueles que reconhecem nele apenas um ditador, um político demagogo com idéias

desenvolvimentistas; aqueles que o consideram um político reformista, interessado no desenvolvimento social e econômico de seu país que, embora fosse centralizador, permitiu que um governo representativo fosse instaurado no seu império e, finalmente, aqueles que o consideram um avatar ou encarnação viva de Deus. Dentre estes últimos, estão entre os rastafaris espalhados pelo mundo¹⁴⁴.

3.2 O Surgimento do Rastafarismo, 1930-1949

A atribuída divindade a Haile Selassie pelos rastafaris possui sua genealogia em uma controvertida profecia de Marcus Garvey e a própria coroação de Haile Selassie em 1930. No papel de presidente da UNIA, Garvey enviou um telegrama a Selassie cumprimentando-o pela coroação: “Cumprimentos dos Etíopes do Mundo Ocidental. Possa seu reinado ser pacífico, próspero e progressista. Vida longa à sua Majestade”¹⁴⁵, o qual foi publicado no jornal nova-iorquino da UNIA, *The Negro World* de 8 de novembro de 1930. Nesse mesmo dia, um artigo comentando sobre a coroação saiu no jornal jamaicano da UNIA, *The Black Man*:

No domingo passado, uma grande cerimônia aconteceu em Adis Abeba, a capital da Abissínia. Era a coroação do novo Imperador da Etiópia – Ras Tafari. Pelos relatos e expectativas, a cena era uma daquelas de grande esplendor, e será por muito tempo lembrada por aqueles que estiveram presentes. Várias das principais nações da Europa enviaram representantes para a coroação, portanto, pagando seus respeitos a uma nascente nação negra que está destinada a exercer um grande papel na história futura do mundo. A Abissínia é a terra dos negros e nós estamos contentes em aprender que ainda que os europeus têm tentado inculcar nos abissínios que eles não pertencem à

¹⁴⁴ Para maiores informações sobre a história da Etiópia e a vida de Haile Selassie I, confira: A. H. M Jones, *A History of Ethiopia*, Oxford: Oxford University Press, 1974; Bahru Zewde, *A History of Modern Ethiopia 1855-1974*, London: Villiens Publications, 1991; Evelyn Waugh, *Waugh in Abyssinia*, London: Methuen London Ltd, 1984; Anthony Mockler, *Haile Selassie's War*, Oxford: Signal Books, 2003; Bruce Harris Jr., *The United States and the Italo-Ethiopian Crisis*, Stanford, Ca: Stanford University Press, 1964; Patrick Gilkes, *The Dying Lion: Feudalism and Modernization in Ethiopia*, London: Julian Friedman Publishers Ltd, 1975 e Hans Wilhelm Locket, *The Mission, the Life, Reign and Character of Haile Selassie I*, Kingston: Miguel Lorne Publishers, 2001.

¹⁴⁵ Texto original: greetings from Ethiopians of Western World. May you reign be peaceful, prosperous, progressive. Long live your Majesty.

raça negra, eles têm aprendido a réplica de que eles são, e estão contentes de sê-lo.

Ras Tafari tem viajado para a Europa e América e, portanto, não é estranho à hipocrisia e aos métodos europeus, e do que nós entendemos e sabemos sobre ele, ele pretende introduzir métodos e sistemas modernos em seu país. Ele já começou a recrutar de diversas partes do mundo homens competentes em diferentes ramos da ciência para ajudar a desenvolver seu país para a posição que ele deve ocupar entre as outras nações do mundo.

Nós realmente esperamos que Ras Tafari viva muito para concretizar essas maravilhosas intenções. Pelo que ouvimos e o que sabemos, ele está pronto e desejando estender a mão para convidar qualquer negro que deseje se estabelecer em seu reino. Sabemos de muitos que foram à Abissínia e que têm dado boa informação das grandes possibilidades ali, das quais eles estão se empenhando em tirar vantagem.

O salmista profetizou que Príncipes viriam do Egito e a Etiópia estenderia as mãos cheias para Deus. Não temos dúvidas que o tempo agora chegou. Etiópia está agora realmente estendendo suas mãos. Este grande reino do Oriente tem estado escondido por muitos séculos, mas gradualmente ele está se levantado para tomar um lugar principal no mundo e nós da raça negra devemos auxiliar de todas as formas e apoiar a mão do imperador Ras Tafari¹⁴⁶.

Sobre o artigo acima, Rupert Lewis chamou a atenção para o fato de que os comentaristas se referem apenas ao último parágrafo, exagerando sua dimensão profética e religiosa, de um príncipe saindo do Egito e a Etiópia estendendo suas mãos para Deus (Salmo 68: 31), quando Garvey abordou diversas questões: as tentativas dos europeus de separar a

¹⁴⁶ Texto original: Last Sunday, a great ceremony took place at Addis Ababa, the capital of Abyssinia. It was the coronation of the new Emperor of Ethiopia – Ras Tafari. From reports and expectations, the scene was one of great splendor, and will long be remembered by those who were present. Several of the leading nations of Europe sent representatives to the coronation, thereby paying their respects to a rising Negro nation that is destined to play a great part in the future history of the world. Abyssinia is the land of the blacks and we are glad to learn that even though Europeans have been trying to impress the Abyssinians that they are not belonging to the Negro Race, they have learned the retort that they are, and they are proud to be so.//Ras Tafari has traveled to Europe and America and is therefore no stranger to European hypocrisy and methods: he therefore must be regarded as a kind of a modern Emperor, and from what we understand and know of him, he intends to introduce modern methods and systems into his country. Already he has started to recruit from different sections of the world competent men in different branches of science to help to develop his country to the position that she should occupy among the other nations of the world.//We do hope that Ras Tafari will live long to carry out this wonderful intentions. From what we have heard and what we do know, he is ready and willing to extend the hand of invitation to any Negro who desires to settle in his kingdom. We know of many who are gone to Abyssinia and who have given good report of the great possibilities there, which they are striving to take advantage of.//The Psalmist prophesied that Princes would come out of Egypt and Ethiopia would stretch forth her hands unto God. We have no doubt that the time is now come. Ethiopia is now really stretching forth her hands. This great kingdom of the East has been hidden for many centuries, but gradually she is rising to take a leading place in the world and it is for us of the Negro race to assist in every way to hold up the hand of Emperor Ras Tafari (*The Blackman*, 8/11/1930).

Etiópia do resto da África; presença europeia na coroação e seu impacto, a coroação como símbolo de orgulho negro, e, mais importante, a expressão de esperança de Garvey por um reinado baseado na modernidade dentro do sistema de solidariedade pan-africana (1998, p. 146). Por outro lado, Barry Chevannes recolheu testemunhos orais entre rastafaris que constituem mitos sobre as profecias de Garvey sobre Selassie:

Ele sempre passa sentimentos nos informando que haverá a coroação de um rei africano, mas nunca deu muitos detalhes. Ele falou em Edelweiss Park com um discurso aberto que existe um príncipe na África a ser coroado para o povo negro do mundo, e quando tal rei for coroado então o trabalho de Garvey estará terminado. Ele disse isso. Ele disse: “Quando o rei for coroado, meu trabalho estará terminado”. Então toda personagem munido sabe que ele é o precursor do rei, assim como ele estava no assunto internacional da igualdade dos negros e da redenção da África, dos 468 milhões de negros do mundo ocidental [...]

Era 1928, no Parque George VI ele olhou para os elementos e disse: “Oês dizem que os elementos são azuis, eu digo proceis: tão preto como os elementos. Tão preto com o próprio Deus!”¹⁴⁷ (apud. Chevannes, 1994, p.126).

Contudo, se Marcus Garvey utilizava amiúde a retórica das igrejas e passagens bíblicas nos seus discursos, o seu pensamento era de natureza mais secular que religiosa, conforme se destacou no capítulo anterior. Porém seus discursos muitas vezes assumiam um caráter híbrido em que as fronteiras entre os símbolos e mitos sagrados do Etiopianismo se confundiam com aquelas dos assuntos seculares:

Nós temos grandes esperanças na Abissínia no Oriente – o país que tem mantido sua tradição ainda voltada para os dias de Salomão. Alguns de nossos peculiares sociólogos quando eles discutem a inteligência dos abissínios tentam fazer de conta que eles não são negros, mas todos de inteligência

¹⁴⁷ Texto original: He always pass sentiments informing us there shall be a coronation of an African King, but he never gave the full details. He spoke at Edelweiss Park with an open speech that there’s a prince in Africa to be crowned king for the black people of the world, and when such a king is crowned then the Garvey’s work will be finished. He said so. He said, ‘When the King is crowned my work will be finished’. So every equipped character knows that he’s the forerunner to the king, while he was on the international subject of negroes’ equality and the redemption of Africa, of 468 million negroes from the western world [...] It was 1928 by George VI Park, and him look at the elements and say, ‘Unu say the elements blue, but let I tell unu: as black as the elements! As black as God himself!’ (apud. Chevannes, 1994, p.126).

etnológica comum sabem que os abissínios são um povo negro, isso quer dizer, negro no sentido da interpretação do Negro. Eles são parte da grande raça africana que está para se erguer das desvantagens, ambientes e dificuldades para reaver a autoridade imperial que foi prometida por Deus em pessoa na inspiração: “Príncipes vindo do Egito e Etiópia estendendo suas mãos cheias”¹⁴⁸ (The Blackman, 25/10/1930).

Por outro lado, Marcus Garvey nunca afirmou ser um profeta ou possuir poderes sobrenaturais, conforme também se destacou no capítulo anterior. E, por fim, quando o exército fascista italiano invadiu a Etiópia, em 1935, Garvey criticou severamente as ações de Selassie. Ele criticou a estratégica fuga de Selassie para a Inglaterra nos seguintes termos: “Haile Selassie é o governante de um país onde os negros são aprisionados e açoitados [...] Ele passará para a história como um grande covarde que fugiu de seu país”¹⁴⁹ (apud McKay, 1940, p. 176). E conclamou os etíopes a lutarem mesmo sem a presença de seu líder:

Mas para continuar a luta deve haver real patriotismo. Deve haver real reconhecimento do negro abissínio. Ele não deve se envergonhar de ser um membro da raça negra. Se o fizer, ele será abandonado por todos os negros do mundo, os quais são orgulhosos de si mesmos. O novo negro não dá dois centavos pela linhagem de Salomão. Salomão morreu há muito tempo. Salomão era judeu. O negro não é judeu. O negro tem uma origem racial partindo de Sabá até o presente, da qual ele tem orgulho. Ele tem orgulho de Sabá, mas não tem orgulho de Salomão¹⁵⁰ (*Black Man II*, Julho-agosto, 1936, p. 4).

¹⁴⁸ Texto original: We have great hopes of Abyssinia in the East – the country that has kept her traditions even back to the days of Solomon. Some of our peculiar sociologists when they discuss the intelligence of the Abyssinians try to make out that they are not Negroes, but everybody of ordinary ethnological intelligence knows that the Abyssinians are black people, that is to say, black in the sense of the interpretation of the Negro. They are part of the great African race that is to rise from handicaps, environments and difficulties to repossess the Imperial Authority that is promised by God himself in the inspiration: “Princes coming out of Egypt and Ethiopia stretching forth her hands” (The Blackman, 25/10/1930).

¹⁴⁹ Texto original: Haile Selassie is the ruler of a country where black men are chained and flogged [...] He will go down in history as a great coward who ran away from his country (apud McKay, 1940, p. 176).

¹⁵⁰ Texto original: ...But to continue the fight there must be real patriotism. There must be a real recognition of the Negro Abyssinian. He must not be ashamed to be a member of the Negro race. If he does, he will be left alone by all the Negroes of the world, who feel proud of themselves. The new Negro doesn't give two pence about the line of Solomon. Solomon has been long dead. Solomon was a Jew. The Negro is no Jew. The Negro has a racial origin from Sheba to the present, of which he is proud. He is proud of Sheba but he is not proud of Solomon (*Black Man II*, Julho-agosto, 1936, p. 4).

Segundo Horace Campbell, Garvey também deplorava a dependência de Selassie nos consultores europeus (1994, p. 177). De fato, na revista *The Black Man*, Garvey também criticou a confiança de Selassie na Liga das Nações liderada por políticos brancos e seu isolamento em relação aos demais povos africanos:

Mussolini da Itália conquistou Haile Selassie, mas ele não conquistou os abissínios ou a Abissínia. O Imperador da Abissínia se permitiu ser conquistado por bancar o branco, por acreditar em consultores brancos e por confiar em governos brancos, incluindo a branca Liga das Nações... Se Haile Selassie tivesse educado os milhares de seus conterrâneos e conterrâneas, e os erguido ao status de cultura e conhecimento geral necessário à civilização, os italianos nunca se atreveriam a fazer uma ofensiva contra a Abissínia, porque a Abissínia poderia ter encontrado líderes ali mesmo competentes e prontos para expulsar o invasor. Mas isso não é tudo. Se Haile Selassie tivesse negociado a devida relação com centenas de milhões de africanos fora da Abissínia, nas Américas do Sul e Central, nos Estados Unidos, no Canadá, nas Índias Ocidentais, na Austrália, ele poderia ter tido uma organização de homens e mulheres prontos para servir, não só no desenvolvimento da Abissínia como uma grande nação negra, mas de repente para protegê-la de qualquer inimigo estrangeiro. Mas ele não tinha nenhum agente diplomático entre os negros em lugar algum e os poucos que ele nomeou eram para as cortes de nações brancas e eles eram principalmente brancos ou abissínios que eram casados com italianos e tinham grandes inclinações para com os brancos, os quais eles tentavam macaquear¹⁵¹ (ibidem).

No discurso acima, a alusão a uma organização negra com ramificações em diversos continentes de países, só poderia ser a UNIA, cujos membros aceitariam de bom grado estabelecer-se na Etiópia, dentro do seu projeto de repatriação africana. O tom de reprovação revela um ressentimento contra o imperador. Em contradição, há que se lembrar que, em

¹⁵¹ Texto original: Mussolini of Italy has conquered Haile Selassie, but he has not conquered the Abyssinians or Abyssinia. The Emperor of Abyssinia allowed himself to be conquered by playing white, by trusting white advisers and by relying on white governments, including the white League of Nations... If Haile Selassie had educated thousands of his countrymen and women, and raised them to the status of culture and general knowledge necessary to civilization, the Italians never could have dared an offensive against Abyssinia because Abyssinia could have found leaders on the spot competent and ready to throw back the invader. But that is not all. If Haile Selassie had negotiated the proper relationship with hundreds of millions of Africans outside Abyssinia, in South and Central America, in the United States, in Canada, in the West Indies, in Australia, he could have had an organization of men and women ready for service, not only in the development of Abyssinia as a great Negro nation, but on the spur of the moment to protect it from any foreign foe. But he had no diplomatic agents among Negroes anywhere and few that he did appoint were to the courts of white nations and they were chiefly white men or Abyssinians who were married to Italians and had great leanings towards whites whom they tried to ape (ibidem).

1928, o próprio Garvey e sua esposa viajaram a Genebra para sensibilizar os representantes da Liga das Nações para a causa africana. Além disso, segundo Rupert Lewis, os garveyitas constituíam uma “elite africana ocidentalizada”, isto é, defendiam a igualdade de direitos dos afro-descendentes, valorizavam a herança de uma primitiva civilização africana, mas também valorizavam as conquistas do mundo que os haviam escravizado e colonizado, enquanto negavam as afirmações e noções raciais de sua posição subalterna naquele mundo (1998, p. 146). De modo semelhante, Haile Selassie procurava manter as tradições culturais milenares etíopes, porém desejava introduzir os modernos sistemas de conhecimentos e métodos ocidentais para o progresso de seu país, em outras palavras, ele também valorizava as tradições africanas sem deixar de admirar as culturas ocidentais. Entretanto, mesmo diante dessas evidências de animosidades de Garvey contra Selassie, o mito da profecia de Garvey a respeito de um rei etíope redentor acabou se impondo entre os rastafaris.

Por fim, Rupert Lewis argumenta que o Garveyismo era um dos fundamentos ideológicos do movimento rastafari, porém, não se pode dizer que o movimento rastafari seja um produto do movimento Garveyita, ainda que alguns de seus fundadores tenham sido, inicialmente, Garveyitas (Lewis, 1998, p. 145-158).

Quando o jornal *The Daily Gleaner* na primeira página de sua edição de 11 de novembro de 1930, noticiou a coroação de Selassie, alguns jamaicanos de orientação garveyita começaram a consultar as suas Bíblias, se aquele rei seria o mesmo do qual Garvey havia falado. Um grande número de textos confirmou as suspeitas. O livro de Revelação 5: 2-5, por exemplo, anunciava: “Vi também um anjo forte, que proclamava em grande voz: Quem é digno de abrir o livro e de lhe desatar os selos? [...] Todavia um dos anciãos me disse: Não chores; eis que o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para abrir o livro e seus sete selos” (Smith et al., 1997, p. 5-6).

Sobre a veracidade e o valor dessas profecias atribuídas a Garvey, o relatório produzido pela UWI-Mona em 1960, concluía:

A verdade possui dois níveis em fatos sociais. Existem eventos verdadeiros e existem afirmações sobre eventos verdadeiros. Afirmações acreditadas como verdadeiras são freqüentemente e sociologicamente mais importantes do que

aquelas que são verdadeiras. O que as pessoas acreditam ou afirmam enfaticamente, representa uma força social que não pode ser descartada por mera negação. Para os irmãos rastafaris de hoje, Garvey é um grande profeta, porém suas relações com os fundadores do movimento Rastafari entre 1930 e 1935 permanecem obscuras¹⁵² (Smith et al., 1988, p. 5).

As primeiras manifestações públicas do rastafarismo começaram a ser percebidas na Jamaica três anos após a coroação de Haile Selassie, quando Leonard Percival Howell começou a vender fotos do imperador Selassie e pregar sua divindade. Howell nasceu na Jamaica, em 1898, e viajou muito antes de voltar à terra natal. Segundo Smith et al., dizia-se que Howell participou da luta contra o Rei Prempeh dos Ashantis, em 1896 e afirmava saber falar uma língua africana (1988, p. 6). Antes de retornar à Jamaica, Howell passou diversos meses no nordeste dos EUA entrando em contato com o racismo local (ibidem). Rupert Lewis, por sua vez, afirma que Howell era um Garveyita e um africanista antes de iniciar o culto rastafari, porém Garvey não permitia que ele vendesse as imagens de Selassie no Edelweiss Park (1998, p. 149-150). Segundo Leonard Barrett, Howell iniciou suas pregações nas favelas de West Kingston, onde imediatamente atraiu seguidores (1997, p. 82).

Desde o princípio de suas pregações, Howell contava com a ajuda de seu vice-líder, Robert Hinds, o qual também tinha sido Garveyita e Bedwardita. A morte de Alexander Bedward, nove dias após a coroação de Selassie, parece encontrar um paralelismo entre a morte de João Batista e o início do ministério de Jesus Cristo, isto é, quando a missão dos profetas batizadores estava cumprida, eles eram chamados aos céus e seus seguidores passavam a seguir o novo messias ungido. Tal parece ser a incursão de bedwarditas no movimento rastafari, o qual foi inicialmente confundido com o bedwardismo (Albuquerque, 1986, p. 177).

Enquanto Howell viajava pela ilha pregando a nova doutrina, Hinds permanecia em Kingston. Barry Chevannes considera Robert Hinds o mais bem sucedido de todos os

¹⁵² Texto original: Truth has two levels in social affairs. There are actual events, and there are statements about actual events. Statements believed to be true are often sociologically more important than those which are true. What people believe or assert emphatically, represents a social force which cannot be disposed of merely by denial. For the Ras Tafari brethren today, Garvey is a major prophet, but his relationship with the founders of the Ras Tafari movement between 1930 and 1935 remains obscure (Smith et al., 1988, p. 5).

primeiros rastafaris, em termos de seguidores, liderando uma organização de mais de oitocentos membros, organizada segundo as linhas de um grupo revivalista (1994b, p. 127). Juntos, Howell e Hinds eram os que detinham um maior número de seguidores.

Além de Howell e Hinds, havia outros dois importantes pregadores: Joseph Nathaniel Hibbert e Archibald Dunkley. Hibbert nasceu na Jamaica em 1894 e emigrou para a Costa Rica em 1911, só retornando vinte anos depois. Na Costa Rica, ele alugava vinte e oito acres plantados com bananas. Em 1924, ele entrou para a Antiga Ordem Mística da Etiópia, uma sociedade maçônica. Sete anos depois, ele voltou para o distrito jamaicano de Benoah, onde começou a pregar que Haile Selassie era o Rei dos Reis, o Messias retornado e o Redentor de Israel, e logo depois se mudou para Kingston para pregar Ras Tafari como o verdadeiro Deus (Smith et al, 1997, p. 6).

Já Mr. H. Archibald Dunkley afirmava que ele trouxera a doutrina para a Jamaica. Ele era um marinheiro dos barcos da Atlantic Fruit Company, que deixou o mar no dia 8 de dezembro de 1930 para verificar durante dois anos e meio se Haile Selassie era o Messias que Garvey havia profetizado. Ezequiel 30, I Timóteo 6, Revelação 17 e 19 e Isaías 43 finalmente o convenceram. Em 1933, Dunkley iniciou sua Missão, pregando Ras Tafari como o Rei dos Reis, a Raiz de David, o Filho do Deus Vivo, mas não o Deus Pai (ibidem,p. 6).

Outra corrente mais secular estava se desenvolvendo na mais pobre favela de Kingston, Dungle¹⁵³. Ali, Paul Erlington, Vernal Davin, Ferdinand Ricketts e outros costumavam discutir as doutrinas de Garvey e as condições jamaicanas que as justificassem. A ênfase do grupo era nas reformas sociais e na repatriação africana. Aos poucos foram se interessando pelas doutrinas de Howell, Hibbert e Dunkley, até que, em 1934, aceitaram Selassie como o Deus vivo (ibidem, p. 6-7).

As primeiras missões Rastafari se originaram e se desenvolveram independentemente. Dunkley presidia o King of Kings Missionary Movement (Movimento Missionário Rei dos Reis), o qual não tinha quartel-general, oficiais ou constituição e se concentrava em Kingston. Em 1932, Hibbert, ouvindo a pregação de Howell, se ofereceu para ajudá-lo na pregação

¹⁵³ “Dungle” é o apelido para a favela Dung Hill, localizada próxima à extinta favela Back-O-Wall, em Kingston. O nome é a combinação de *Dung* = estrume e *Jungle* = selva, portanto, significando a “selva de estrume”.

dentro da Capital. O movimento de Howell também não possuía regras ou organização formal e, enquanto ele estava pregando na Paróquia de Saint Thomas, Hibbert organizou os seguidores de Howell na Ethiopian Coptic Faith (Fé Cóptica Etíope), com organização, procedimentos e regras definidas. Ao retornar, Howell renegou a ordem e deixou Hibbert sozinho. Dunkley, cujas idéias eram semelhantes às de Hibbert, às vezes aparecia para pregarem juntos, porém Hibbert desenvolveu a Ethiopian Coptic Church (Igreja Copta Etíope), a partir de extratos da *Ethiopic Bible of St. Sosimas* (Bíblia Etíope de Santo Sosimas), incluindo a *Ethiopia Dascalia* (Constituição Apostólica), impressa às suas próprias custas para instrução de seus seguidores. Enquanto isso, Dunkley continuava ensinando baseado na versão bíblica do Rei James (*ibidem*, p. 7).

Esses líderes nem sempre advogavam para si *status* acima de seus seguidores. Para eles e seus seguidores, só havia um único e verdadeiro líder a ser seguido, honrado e obedecido: Haile Selassie ou Ras Tafari. Não se sabe por que o movimento adotou o nome Rastafari ao invés de Haile Selassie I, o qual é mais usado em canções e orações (Barrett, 1997, p. 82-83).

A pregação da obediência ao monarca etíope como a encarnação de Deus ou o Messias retornado, logo trouxe as primeiras tentativas de repressão ao incipiente movimento. Em dezembro de 1933, na cidade de Trinityville, paróquia de Saint Thomas, Howell promoveu um encontro ao ar livre para pregar e vender suas fotografias de Selassie a um schilling cada, as quais serviriam como passaportes para a Etiópia. Naquela ocasião, Howell foi preso acusado de promover desordem, sedição, violência entre a população ignorante por causa de seus seis princípios:

- 1) Ódio à raça branca;
- 2) A completa superioridade da raça Negra;
- 3) Vingança sobre os brancos por sua maldade;
- 4) A negação, perseguição e humilhação do governo e corpos legais da Jamaica;
- 5) Preparação para voltar para a África;

- 6) Reconhecimento do Imperador Haile Selassie como o Ser Supremo e único governante do Povo Negro¹⁵⁴ (Sunday Guardian, 1st May, 1960; AHKELL, 1981, p. 12).

O jornal *The Daily Gleaner* de 16 de dezembro de 1933, noticiou assim a prisão de Howell: “linguagem sediciosa e linguagem blasfema... para estimular a venda de fotografias do Rei Ras Tafari da Abissínia, filho do Rei Salomão e da Rainha de Sabá [...] ataques demoníacos são feitos nesses encontros sobre o governo local e imperial, e toda a conduta do encontro tenderia a provocar uma insurreição se tomada seriamente”¹⁵⁵. Após o julgamento de Howell e Hinds, o *Daily Gleaner* retomou o caso na edição de 14 de março de 1934:

MOVIMENTO RASTAFARI

Howell alegou inocência a uma denúncia acusando-o com declaração de 10 de dezembro do ano passado [...] um discurso sedicioso, no qual ele abusou de ambos os Governos da Grã-Bretanha e desta Ilha, portanto, intencionando excitar o ódio e o desprezo por Sua Majestade o Rei e por aqueles responsáveis pelo governo desta Ilha e criar descontentamento entre os sujeitos de Sua Majestade nesta Ilha e perturbar a paz e a tranquilidade públicas [...]¹⁵⁶

A edição de 17 de março de 1934 do *Daily Gleaner*, por sua vez, reproduziu o veredito e a sentença de Howell:

“Howell, você foi condenado pelo Júri de inteira linguagem sediciosa: Isto é, tal linguagem que é calculada para causar distúrbio e violência entre as

¹⁵⁴ Texto original: 1) Hatred fot the white race; 2) The complete superiority of Black race; 3) Revenge on whites for the wickedness; 4) The negation, persecution and humiliation of the Government and legal bodies of Jamaica; 5) Preparation to go back to Africa; 6) Acknowledging Emperor Haile Selassie as the Supreme Being and only ruler of Black People (Sunday Guardian, 1º/05/ 1960; AHKELL, 1981, p. 12).

¹⁵⁵ Texto original: seditious languague and blasphemous language... to boost the sale of pictures of King Ras Tafari of Abyssinia, son of King Solomon by the Queen of Sheba [...] devilish attacks are made at these meetings on government, both local and imperial, and the whole conduct of the meeting would tend to promote an insurrection if taken seriously (The Daily Gleaner, 16/12/1933).

¹⁵⁶ Texto original: RASTAFARI MOVEMENT//Howell pleaded not guilty to an indictment charging him with uttering on the 10th of December last year [...] a seditious speech, in which he abused both Governments of Great Britain and this Island, thereby intending to excite hatred and contempt for His Majesty the King and of those responsible for the government of this Island and to create dissatisfaction among the subjects of His Majesty in this Island and to disturb the public peace and tranquility [...] (The Daily Gleaner, 14/03/1934).

peessoas ignorantes deste país [...] Eu te considero uma fraude... mas isso infelizmente não tem efeito, porque as pessoas te tomam por aquilo que você diz ser”. Concluindo, o Chefe de Justiça disse a Howell que ele seria preso por dois anos. Howell (Curvando-se), “Obrigado”¹⁵⁷.

A sentença de Robert Hinds foi comutada em um ano de prisão. Com o intuito de finalmente extirpar o movimento, considerado bastante perigoso, Hibbert e Dunkley também foram presos. Entre 1934 e 1935, Dunkley e Hibbert foram presos três vezes, duas por conduta desordeira e uma por loucura. Essas prisões iniciaram o período de perseguição policial contra os rastafaris, porém as prisões de seus líderes não conseguiram desmantelar o movimento.

O choque inicial da mensagem de Howell e Hinds era de natureza política e religiosa. Segundo as autoridades, ambos proclamavam não só a incitação ao ódio racial, como também questionavam a autoridade da Coroa britânica. De acordo com o jornal *The Daily Gleaner*, de 17 de março de 1934, Howell aconselhava ao povo a não pagar impostos porque a terra pertencia aos negros e não havia espaço para dois reis, pois todos os reis deveriam entregar seus governos à sábia administração de Ras Tafari, o filho de Deus. Os testemunhos sobre a divindade de Selassie causaram horror ao tribunal e ao público, por serem considerados blasfemos. Esses testemunhos foram apresentados na edição de 14 de março de 1934 do *Dailey Gleaner*:

Segurando um retrato do Rei Ras Tafari... Eu disse ao povo que ele era um descendente do mesmo homem (Jesus) [...] como filhos e filhas etíopes, deveríamos aproveitar no futuro próximo seu reino, (o qual) não terá fim... Disseram-nos que éramos Gentios, (mas nós viemos) a perceber que éramos judeus [...] A razão pela qual estávamos dormindo era porque nosso último rei de Israel, Zedequias, teve seus olhos arrancados por Nabucodonosor e a cabeça de seus dois filhos arrancada, e nós seguimos cegos desde então, e nunca podíamos ver a luz do Senhor Deus de Israel, até que o Messias na pessoa de Ras Tafari voltou a este mundo [...] Povo, vocês são pobres, mas vocês são ricos porque Deus plantou minas de diamante e ouro para vocês na

¹⁵⁷ Texto original: “Howell, you have been convicted by the jury of uttering seditious language: that is, such language as is calculated to cause disturbance and violence among ignorant people of this country [...] I consider you to be a fraud... but that unfortunately has no effect, because people take you for what you say you are”. Concluding, the Chief Justice told Howell he would be imprisoned for two years. Howell (Bowling), “I thank you” (*The Daily Gleaner*, 17/03/1934).

África... Nosso Rei veio para redimí-los (o povo) à sua terra natal, a África [...] O espírito de Deus nunca existiu nas Igrejas [...]¹⁵⁸

A invasão italiana da Etiópia em 1935 foi recebida pelos rastafaris como o cumprimento de uma nova profecia do Livro de Revelações 19: 19: “E vi a besta e os reis da terra, com os seus exércitos, congregados para pelejarem contra aquele que estava montado a cavalo, e contra o seu exército”. As críticas de Garvey a Selassie, conforme observado acima, não dissuadiram aqueles jamaicanos que interpretavam o mundo em termos bíblicos. Essa interpretação bíblica dos eventos da Abissínia aprofundou-se à medida que Selassie, no seu exílio, conseguiu mobilizar a reposta internacional favorável entre os negros por meio de uma organização chamada Ethiopian World Federation (Federação Mundial Etíope) (Campbell, 1987, p. 75-76). A Ethiopian World Federation (EWF), foi criada por Selassie em 25 de agosto de 1937, com sede em Nova York, com os seguintes objetivos, expostos na edição de maio de 1938 do jornal *Voice of Ethiopia*, pertencente àquela federação:

- 1) a unidade de negros em todas as partes do mundo;
- 2) apoio financeiro e moral da Etiópia e refugiados etíopes;
- 3) definir ação como um todo unido contra erros perpetrados contra os membros da raça em qualquer parte do mundo;
- 4) busca pela independência continental e plena soberania da Etiópia;
- 5) Etiópia para os etíopes de casa ou no exterior;
- 6) nenhuma rendição à agressão italiana na Etiópia;
- 7) ajudar os etíopes na sua determinada e infalível campanha para expulsar os italianos da Etiópia; e
- 8) preparar nosso povo para tomar seu lugar de direito entre as nações da terra¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Texto original: Holding up a picture of King Ras Tafari... I told people he was a decendent of the same man (Jesus) [...] as Ethiopian sons and daughters, we would enjoy in the near future his Kingdom, (which) shall have no end... We were told that we were Gentiles, (but we came) to know that we were Jews [...] The reason why we were sleeping was just because our last King of Israel, Hezekiah, had his eyes plucked out by Nebuchodnezzar and the head of two sons taken off, and we went blind from then, and could never see the light of the Lord God of Israel, until the Messiah in the person of Ras Tafari came back to this world. [...] People you are poor, but you are rich because God planted mines of diamonds and gold for you in Africa... Our King has come to redeem them (the people) to their motherland, Africa [...] The spirit of God did not exist in the Churches [...] (The Daily Gleaner, 14/03/1934).

¹⁵⁹ Tradução: 1) financial and moral support of Ethiopia and Ethiopian refugees; 2) definite action as as united whole against wrongs perpetrated against members of the race in any part of the world; 3) demand for the continental independence and full sovereignty of Ethiopia; 4) Ethiopia for Ethiopians at home and abroad; 5) no surrender to Italian aggression in Ethiopia; 6) to aid Ethiopians in their determined and never failing campaign to expel Italians from Ethiopia; and 8) to prepare our people to take their rightful place among the nations of the earth (Voice of Ethiopia, may, 1938).

O primeiro local da EWF implantado na Jamaica foi o Local 17, em agosto de 1938, com Mr. Mantle como seu presidente e Paul Erlington como Vice-presidente. Hibbert, Dunley e outros seguidores da doutrina rastafari eram membros fundadores desse local que logo se tornou dormente. O terceiro presidente, Mr. M.C.P. Jackson foi despedido por reclamação dos membros. Miss Green, sua sucessora, cuja nomeação era um compromisso entre rivais, logo se mudou, fechando o Local 17. Em 1942, o Local 31 foi aberto, porém logo se transformou em palco de disputas entre os líderes locais da EWF (Smith et al. 1997, p. 10). Esses foram os primeiros passos de aproximação entre os rastafaris e sua majestade imperial Haile Selassie I. Além disso, a EWF encontrara um terreno fértil para o desenvolvimento de suas ramificações devido à tradição do Etíopianismo muito anterior ao surgimento do rastafarismo.

O crescimento do movimento rastafari ao longo dos anos 1930, pode ser creditado, não somente à tendência a uma interpretação bíblica do mundo, mas igualmente ao declínio do garveyismo e do bedwardismo e pelas conseqüências desastrosas da Grande Depressão, decorrente da Crise de 1929. O papel da Jamaica na Divisão Internacional do Trabalho, como colônia exportadora de matérias-primas e produtos agrícolas fazia com que sua balança comercial favorável estivesse sempre com o saldo negativo, uma vez que, a ilha tinha que importar a maioria dos bens manufaturados. A tabela abaixo mostra o desempenho do comércio internacional da ilha no período de 1911-1940:

Tabela 6
Jamaica: Médias Quinquenais de Importação, Exportação e Balanço do Comércio Visível em £, 1911-1940

Anos	Importação	Exportação	Saldo
1911-1915	5.458.704	5.288.302	-170.402
1916-1920	10.071.746	8.300.956	-1.770.790
1921-1925	10.422.952	7.730.106	-2.692.841
1926-1930	12.452.814	8.829.846	-3.626.996
1931-1935	9.541.804	6.598.164	-2.943.640
1936-1940	12.143.266	8.730.420	-3.412.846

Fonte: Trade Section, In: *Statistical Yearbook of Jamaica 1973*, Kingston: Dept. of Statistics, 1974, p. 929-931.

O saldo da balança comercial favorável continuamente negativo significava uma carestia do custo de vida, desvalorização salarial, desemprego etc. Em 1920, o custo de vida

subiu dramaticamente: 45% sobre os alimentos e 100% sobre os artigos de vestuário em relação aos preços de 1918. Por volta de 1935, um excesso no suprimento da mão-de-obra depreciou os salários em alguns setores a níveis muito baixos, especialmente para os trabalhadores domésticos e rurais (Munroe, 1972, p. 18-19). Os distúrbios de 1938, iniciados no fim de abril, constituíam uma resposta direta da classe trabalhadora a essas condições e à falha das autoridades coloniais em tentar pelo menos aliviá-las.

A greve iniciada no setor canavieiro de Morant Bay logo se espalhou para as outras categorias profissionais como os motoristas e os estivadores, bem como por toda a ilha. O jornal *The Daily Gleaner* de 2 de junho de 1938 apresentava a manchete: “Do Leste ao Oeste, do Norte ao Sul, nas propriedades e nas estradas, trabalhadores exigem melhores salários”¹⁶⁰. Nos confrontos iniciais com a polícia, quatro trabalhadores foram mortos, oitenta e nove foram presos e oito acres de cana foram incendiados. As lideranças no movimento trabalhista nesses distúrbios não pertenciam às camadas baixas da população afro-jamaicana, mas sim, à classe média dos mulatos. Nesse período Marcus Garvey se encontrava em seu exílio voluntário londrino e escreveu na revista *The Black Man*, de julho-agosto de 1938, sobre o movimento grevista:

As classes trabalhadoras da Jamaica nunca tiveram algo para ser leal; elas têm estado entre as pessoas mais brutalmente oprimidas pelo Império Britânico. O empregador não tem nenhuma simpatia para com as classes pobres... As classes na ilha são visivelmente distinguíveis. O homem com dinheiro está no topo, e o homem sem pode facilmente ser visto como o ser humano desafortunado que ele é. Dinheiro e cor contam mais que qualquer outra coisa¹⁶¹ (apud Lewis, 1994a, p. 237).

Os dois principais líderes dos trabalhadores movimento eram Alexander Bustamante (1884-1977) e Norman Washington Manley (1893-1969), os quais eram primos. Alexander

¹⁶⁰ Texto original: East and West, North and South, on Properties and Roads, Labour Demands More Pay (*The Daily Gleaner*, 02/06/1938).

¹⁶¹ Texto original: The labouring classes of Jamaica have never had anything to be loyal about; they have been among the most brutally oppressed peoples of the British Empire. The employer has no sympathy for the poorer classes... The classes in the island are visibly drawn. The man with money is on top, and the man without can

Bustamante nasceu na paróquia de Hanover em 24 de fevereiro de 1884, filho de um fazendeiro irlandês e uma mulher de descendência indiana. O seu nome de batismo era Alexander Clark e sua pele clara o fazia passar por branco. Aos quinze anos ele foi adotado por um marinheiro espanhol e levado à Espanha, onde recebeu sua educação, adotou o nome Bustamante e se tornou um oficial. Em 1910, ele se casou em Kingston com uma viúva, Mildred Edith Blanck. Da Espanha ele migrou para Cuba e os EUA, retornando definitivamente para a Jamaica em 1932, onde ingressou nas atividades de agiota. (Brown, 1986, p. 204-205). Suas primeiras incursões nos problemas sociais jamaicanos apareceram nas cartas enviadas ao *Daily Gleaner*.

Figura 33
Sir Alexander Bustamante
(1884-1977)



Nos levantes de 1938, Bustamante ou “Busta” uniu-se ao sindicalista St. William Grant, antigo tenente de Garvey, para liderar o movimento grevista:

Pessoas de todas as classes indo ao trabalho estavam enfurecidas, a propriedade pública estava destruída, as ruas bloqueadas e os bondes atacados. Um motim hostil entrou a Estação Sewage Pumping e retirou os funcionários

easily be seen as the unfortunate human being that he is. Money and colour count for more than anything else (The Black Man, July-Aug, 1938).

e outro tomou posse da Estação Goden Street da Companhia de Serviço Público da Jamaica. Milhares de pessoas se juntaram na Rua Harbour onde Bustamante e Grant estavam se esforçando em manter um encontro público, e se recusaram a se dispersar sob as ordens da polícia. Eles foram finalmente desalojados por uma carga de cassetetes empreendida por 60 oficiais e homens que estavam submetidos a uma chuva de pedras e tijolos (e) bastões¹⁶². (¹⁶³).

Em duas semanas de greve oito pessoas morreram, enquanto cento e setenta e uma ficaram feridas e mais de setecentas foram presas, entre elas, Bustamante, o qual foi liberado pela pressão popular e pela ação de seu primo Norman W. Manley.

Norman Manley era filho de um amanuense e se tornou um brilhante atleta estudantil. Depois foi enviado a Oxford para estudar e serviu como voluntário na I Guerra Mundial. Ao término da Guerra, ele formou-se em direito e se casou com sua prima Edna, uma promissora escultora. Em seguida o casal retornou à Jamaica, onde Norman Manley se tornou um famoso e brilhante advogado (Mordecai e Mordecai, 2001, p. 25). Em 1937, ele apoiou o estabelecimento da Jamaica Welfare Limited, da qual provém o conceito jamaicano de bem-estar social. Essa organização era uma doação da United Fruit Company para “a promoção de esquemas de valor civilizatório para o desenvolvimento do campesinato agricultor da Jamaica”¹⁶⁴ (Wynter, 1971, p. 30). Por suas boas relações com a elite jamaicana, o governo e os trabalhadores, Manley era encarado como “a voz da moderação”, enquanto seu primo Bustamante era visto como um agitador.

¹⁶² Texto original: Persons of all classes going to business were set upon, public property was destroyed, streets blocked and train cars attacked. A hostile mob entered the Sewage Pumping Station and drove out the staff and another took possession of the Gold Street Power Station of Jamaica Public Service Company. Several thousand people collected in Harbour Street, where Bustamante and Grant were endeavouring to hold a public meeting, and refused to disperse at the request of the police. They were eventually dislodged by a baton charge undertaken by 60 officers and men who were subjected to a rain of stones and brick bats.

¹⁶³ *Report of the Commission Appointed to Enquire into the Disturbances which Occurred in Jamaica Between 23th May and 8th June 1938*. Kingston: Government Print Office, 1938, p. 4-5.

¹⁶⁴ Texto original: the promotion of schemes of Civilisation values in the development of the Agricultural peasantry in Jamaica (Wynter, 1971, p. 30).

Figura 34
Norman Washington Manley
(1893-1969)



Desse modo, ele entrou para a política, ao ajudar a fundar, em 3 de setembro de 1938, o People's National Party (Partido Nacional Popular) ou PNP, representante da classe média e do qual foi presidente de 1938 a 1968. Sua decisão de entrar para a política estava relacionada “com os distúrbios que desafiaram as inerentes injustiças de uma sociedade ainda baseada na *plantation* e que revelaram a fraqueza interna do sistema colonial da Coroa” (Nettleford, 1971, p.3). Para Manley a principal ação deveria ser a busca de governo próprio, a qual deveria preceder a questão da justiça social (ibidem, p. 381). Com sua base multi-racial, raça não poderia ser uma questão política, a ênfase recairia sobre o Nacionalismo (Mordecai e Mordecai, 2001, p. 25). Bustamante, por sua vez, em julho do mesmo ano organizou um sindicato com representações em toda a ilha e o batizou Bustamante Industrial Trade Union (Sindicato Industrial Bustamente) ou BITU, começando uma disputa com Manley sobre a liderança dos trabalhadores. Em 1943, Bustamante fundou o Jamaica Labour Party (Partido Trabalhista da Jamaica) ou JLP.

As revoltas de 1938 fizeram com que a Coroa britânica reconhecesse a necessidade de programar reformas políticas na ilha. Assim, em 1944, uma nova constituição pôs fim ao sistema da Crown Colony, iniciado em 1865 após a Revolta de Morant Bay e criou duas

câmaras de legislatura: a eleita Casa dos Representantes e o nomeado Conselho Legislativo. Um Conselho Executivo de dez membros, cinco de cada câmara era presidido pelo Governador Geral. O maior passo foi a adoção do sufrágio universal para maiores de 21 anos, resultando no aumento do eleitorado de 50.000 para 700.000 pessoas. O sufrágio universal permitiu aos afro-jamaicanos o que os brancos tinham desde o século XVIII, os judeus desde 1826 e os mulatos livres desde 1832 (Nettleford, 2001, p. 123).

Nas eleições de 1944, Bustamante e o JLP saíram vencedores, porém os políticos tinham responsabilidade sobre departamentos do governo, mas nenhuma autoridade executiva. A partir de então tanto o JLP quanto o PNP começaram uma luta pela independência política da Jamaica, dirigindo os trabalhadores por meio de seus sindicatos associados: o BITU junto ao JLP e a National Workers Union (União Nacional dos Trabalhadores) junto ao PNP.

Não há registros conhecidos de que os rastafaris tenham participado das revoltas de 1938. Todavia, Barry Chevannes recolheu um depoimento de que alguns rastas procuraram Bustamante para saber se ele poderia ser o messias esperado para a libertação dos afro-jamaicanos: “Bom, quando este homem Bustamante chega, nós queríamos era saber do homem, dizer se era ele. Mas quando olhamos no olho do homem e, vimos o vermelho, branco e azul no seu escritório, nós dizemos, ‘Não, este não pode ser o homem!’ Então nos voltamos para longe dele e procuramos na afirmação do Honorável Marcus Garvey, dizendo ‘Africa para os africanos, de casa e do exterior’”¹⁶⁵ (1994a, p. 124).

Quando Howell saiu da prisão, ele começou a dirigir uma padaria e ocupou casas em Princess Street, Oxford Street, e na esquina de Luke Lane e Heywood Street. Pouco depois, em 1940, ele fundou uma organização conhecida como “The Ethiopian Salvation Society” (A Sociedade de Salvação Etíope), da qual se diz ser uma ramificação de uma sociedade americana, possivelmente a Ethiopian World Federation. Aparentemente esta sociedade estava registrada sob a Lei das Sociedades Amistosas. O jornal *The Daily Gleaner* de 25 de agosto de 1941 reproduziu uma descrição dada por Howell por ocasião de seu julgamento:

¹⁶⁵ Texto original: Well, when this man Bustamante come we wanted was to lay hold of the man, saying it was him. But when we look at the man eye, and see them red, white and blue at his office, we say, ‘No, this couldn’t

Em maio de 1940 ele buscou Pinnacle em nome da Sociedade na América para a ramificação na Jamaica. Além dele, mais de quinhentos membros da Sociedade residiam em Pinnacle. Os membros não pagavam qualquer aluguel para viver ali. Eles queimavam carvão e cal, e cultivavam partes da propriedade, a qual era grande. Esses proventos, após o gerente ter tirado uma parte para subsídio alimentício e de vestuário, iam para os fundos da Sociedade¹⁶⁶.

Pinnacle era uma propriedade abandonada próximo a Sligoville, localizada em uma colina de difícil acesso, aonde só se podia chegar a pé. O grupo que ali residia vivia ao estilo de vida dos antigos *maroons*. A essa altura Howell se autoproclamara chefe e a encarnação viva de Deus, possuindo treze esposas ou concubinas. Ele exigia ser chamado Gangungu Maragh ou, mais intimamente, Gong. Segundo, Robert Hill, o nome era a combinação de três palavras hindus significando “professor de famosa sabedoria” e o sobrenome *Maragh* significando “grande rei” ou “rei dos reis”. De fato, os brâmanes e pregadores hindus eram chamados *Majaraj*, confirmando o *status* divino que Howell assumiu para si (1984, p. 49-50).

O inhame era o principal produto de subsistência e a ganja (maconha) era a principal plantação de Pinnacle. A ação da polícia e da justiça contra a comunidade de Pinnacle, segundo as fontes e diversos pesquisadores, aconteceu pelas denúncias de assaltos praticados pelos seus membros contra os camponeses que viviam nas adjacências. Howell e seus seguidores exigiam pagamento de impostos que seriam revertidos para o imperador Selassie ao invés de irem para o tesouro jamaicano ou britânico. Os assaltos aconteciam especialmente quando os camponeses vizinhos afirmavam sua propriedade sobre as terras em que moravam. Uma testemunha citou uma das ameaças de Howell: “Eu lhes darei sessenta e nove chibatadas, baterei em vocês e vocês aprenderão a não pagarem impostos. Eu sou Haile Selassie, nem vocês ou o Governo possuem terras aqui”¹⁶⁷ (*The Daily Gleaner*, 31 jul. 1941, p. 16).

be the man!’ Then we turn away from him and we seek it on the saying of the Honourable Marcus Garvey, saying ‘Africa by Africans, those at home and those abroad’ (Chevannes, 1994a, p. 124).

¹⁶⁶ Texto original: In May 1940 he purchased Pinnacle on behalf of the Society in America for the branch in Jamaica. Apart from himself, over five hundred members of the Society resided at Pinnacle. The members did not pay any rent for living there. They burnt coal and lime, and cultivated portions of the property, which was a large one. The proceeds of this, after the manager had taken out a portion for food allowance and clothing, went to the funds of the Society (*The Daily Gleaner*, 25/08/1941).

¹⁶⁷ Texto original: I will give you ninety-six lashes, I will beat you and let you know to pay no taxes. I am Haile Selassie, neither you nor the Government have any lands here (*The Daily Gleaner*, 31/07/1941, p. 16).

Em 1943, Howell retornou a Pinnacle e reconstruiu sua sociedade, redobrando os cuidados com a sua segurança. A propriedade era guardada por rastafaris que eram chamados *Ethiopian Warriors* (Guerreiros Etíopes) além deles, cães bravios também eram utilizados na segurança de Pinnacle. A distribuição dos bens e a administração de Pinnacle estavam inteiramente a cargo de Howell. Segundo, Smith et al., Pinnacle mais parecia um estabelecimento *maroon* que parte da Jamaica. Era um Estado dentro do Estado, cuja administração era assunto de Howell e não do Governo (1988, p. 9). Porém, Howell continuava a atacar os seus vizinhos, que durante os nove anos seguintes mantiveram silêncio por temor às represálias de Howell e seus seguidores.

Em 1954, a polícia destruiu o acampamento, acumulando provas de que a maconha era plantada em larga escala. Cento e sessenta e três pessoas foram presas, incluindo Howell. Segundo, Leonard Barrett, cansado de mandá-los para a prisão, o júri os absolveu como amolação. Os membros de Pinnacle foram ingressar nas favelas de Kingston, enquanto seu líder, já avançado em idade, era considerado senil por sua autoproclamada divindade e foi abandonado até que, em 1960, ele foi internado em um hospital para doentes mentais. Pouco tempo depois, ele recebeu alta médica e veio a falecer em 1981, na paróquia de Saint Andrew (1997, p. 87).

3.3 Os confrontos com a sociedade jamaicana e o desejo de repatriação dos rastafaris, 1950-1971

Durante os anos 1940, o número de grupos rastafaris mais ou menos formais cresceu bastante. Alguns apareciam e desapareciam subitamente, pela intensa mobilidade espacial e grupal de seus membros. Em 1953, George E. Simpson, constatou pelo menos doze grupos de rastafaris vivendo na região de Kingston e cujo número de membros variava entre vinte e cento e cinquenta membros. A sociedade envolvente parecia ter pouco interesse ou ressentimentos abertos contra esses grupos, os quais eram encardos com desprezo e

repugnância, especialmente os *lockmen*. A intervenção policial era insignificante, exceto por periódicas apreensões de ganja (Smith et al., 1988, p. 10).

O professor George E. Simpson, da Faculdade de Oberlin, Ohio, realizou em 1953 a primeira pesquisa acadêmica sobre os rastafaris, que resultou em um pequeno artigo publicado, em 1955, no *Journal of Social and Economic Studies* da UWI. Ele descreveu o movimento composto de “analfabetos, semi-analfabetos, confusos, pobres e amargos... moradores urbanos”.¹⁶⁸ (p. 145-147). Quando a sociedade envolvente acreditava que entre os rastafaris só havia lunáticos, fumadores de maconha e criminosos, Simpson demonstrou que entre eles também havia empreendedores, um movimento de resistência à política opressora (Simpson, 1955, p. 145-147; Barrett, 1997, 168). Segundo Smith et al., Simpson também traçou as influências dos cultos revivalistas sobre o movimento rastafari especialmente nos rituais que serão estudados posteriormente no capítulo V. O trabalho pioneiro de Simpson serviu para chamar a atenção do meio acadêmico jamaicano para os problemas enfrentados pelos rastafaris na sociedade jamaicana da década de 1950.

Durante os anos 1950, a sociedade jamaicana por meio de seus políticos caminhava em direção à independência política. Conforme se afirmou no capítulo I, ambos os partidos JLP e PNP manipulavam as massas de forma populista. Em 1953, uma reforma constitucional permitiu que os ministros eleitos passassem de cinco para sete membros no Conselho Executivo e o direito de apontar um ministro Principal. Em 1957, foi criado o Conselho de Ministros, um gabinete de doze ministros, três dos quais eram apontados pelo Governador Geral, porém somente sob aconselhamento do ministro principal. Exceto pela defesa, relações exteriores e o sistema judiciário que permaneceram nas mãos de um advogado geral nomeado, a Jamaica conseguiu seu autogoverno (Mordecai e Mordecai, 2001, p. 27). No ano seguinte, a Jamaica se tornou parte da recém-criada Federation of the West Indies (Federação das Índias Ocidentais) estabelecida em 3 de janeiro. Essa federação envolvia todas as possessões britânicas no Caribe, exceto a Honduras Britânica (atual Belize) e a Guiana Inglesa (atual Guiana). Essa era uma idéia acalentada pela metrópole desde início da colonização, bem como por Marcus Garvey que além de pan-africanista, sempre fora um pan-caribbeanista.

¹⁶⁸ Texto original: illiterates, or semi-illiterates, confused, poor and bitter... urban dwellers (Simpson, 1955, p. 145-147).

Como a sede da federação não estava localizada na Jamaica, logo, os políticos jamaicanos mostraram seu descontentamento com a Federação e, por meio de um referendo, a Jamaica decidiu sair da Federação em setembro de 1961, até que em 6 de agosto de 1962, a independência da ilha foi declarada.

No aspecto econômico, a sociedade jamaicana também apresentava mudanças significativas. Com apoio do governo inglês, a ilha passou a substituir sua economia baseada na exportação de produtos agrícolas e um alto índice de importação. A média da produção de bananas em libras esterlinas no biênio de 1936-1938 era de 865 milhões, enquanto que no biênio 1954-1955 ela caiu para 346 milhões (Inglaterra, 1962, p. 19).

Em 1952, a manufatura de cimento foi implantada utilizando as grandes reservas de cal nas colinas a leste de Kingston. O turismo passou a ser incrementado especialmente em Montego Bay, Port Antonio, Kingston e Ocho Rios. Porém, o mais importante empreendimento foi o início da exploração das jazidas de bauxita, por empresas norte-americanas. Em 1952, a produção de bauxita atingiu 412 mil toneladas, saltando para 1.998 mil em 1954, e 4.799 mil toneladas em 1958. (ibidem, p. 15). O PIB apresentava nos anos 1950, um crescimento de mais de 10% ao ano (Figueroa, 1987, p. 49). No início dos anos 1960, a Jamaica era o maior produtor mundial de bauxita.

No aspecto social, houve dois grandes movimentos migratórios, um interno e outro externo. O primeiro se tratava do êxodo rural. A decadência das atividades agro-exportadoras e as novas oportunidades econômicas atraíram um enorme contingente humano para as cidades, porém nem todos os novos imigrantes conseguiam arranjar emprego, constituindo um exército industrial de reserva que mantinha os salários baixos e aumentava as tensões sociais.

O segundo movimento migratório foi iniciado por volta de 1955, com uma maciça emigração das Índias Ocidentais para o Reino Unido, estimulada pela necessidade de mão-de-obra e para acelerar a reconstrução da metrópole (Roberts e Mills, 1958, p. 45). A tabela abaixo apresenta o crescimento da emigração para o Reino Unido, no período de 1958-1962 e a sua queda após a independência:

Tabela 7
Jamaica: Migrações para o Reino Unido, 1958-1964

Ano	Total	Homens	Mulheres	Crianças
1958	9.993	4.425	4.509	1.059
1959	12.796	6.410	4.955	1.431
1960	32.060	18.372	11.258	2.430
1961	39.203	19.181	16.276	3.746
1962	22.841	8.368	10.115	4.358
1963	7.494	-	-	-
1964	9.560	-	-	-

Fonte: *Quarterly Digest of Statistics n° 16*, Kingston: Ministry of Labour, Department of Statistics, Dec. 1964, p. 22.

As novas oportunidades de trabalho e possibilidade de fazer fortuna se apresentavam não só no Reino Unido, como também nos Estados Unidos e no Canadá. Todavia, a migração para os EUA, especialmente dos trabalhadores rurais, era apenas temporária seguindo contratos de trabalho com tempo estipulado e a sua posterior repatriação:

Tabela 8
Jamaica: Migrações de Trabalhadores Rurais para os EUA, 1958-1964

Ano	Recrutados	Retornados à Jamaica	Sob Contrato nos EUA
1958	3.722	4.758	5.350
1959	4.596	3.972	6.021
1960	5.898	4.992	6.929
1961	6.391	-	-
1962	9.721	5.869	7.444
1963	9.369	6.828	10.207
1964	11.542	10.401	9.057

Fonte: *Quarterly Digest of Statistics n° 16*, Kingston: Ministry of Labour, Department of Statistics, Dec. 1964, p. 21.

Por todos esses fenômenos sociais, o clima na ilha era de euforia nacionalista, chamada “jamaicanismo”, isto é, a busca de uma identidade nacional, baseada nas tradições e nos valores que vinham conformando a sociedade desde a chegada dos espanhóis. Contudo, o

desejo de repatriação dos rastafaris para a África, especialmente, a Etiópia representava uma ameaça ao ideal de “uma nação da Jamaica para os jamaicanos”¹⁶⁹ (Nettleford, 2001, p. 43).

O desejo de repatriação de alguns afro-jamaicanos não era novidade, pois existia desde os tempos de J. Albert Thorne e Marcus Garvey, porém nunca foi encarado com bons olhos pelas camadas médias e as elites jamaicanas. Contudo, a nova tática da EWF de Haile Selassie para aumentar suas ramificações, acenou com a possibilidade de repatriação para os rastafaris a partir de 1955 e dificultou as tentativas de “reabilitação” dos rastafaris à sociedade jamaicana.

Naquele ano, Mrs Maymie Richardson veio à Jamaica em nome da EWF para expor sua doutrina e para organizar mais locais. Em novembro, havia doze locais estabelecidos: sete em Kingston (Locais nº 19, 27, 31, 33, 37, 40, 41, 43 e 77), um em Saint Andrew (Local 11), outro em Spanish Town (local 25) e mais outro em Montego Bay (Local 32). Somente os locais 19 e 31 eram registrados junto ao Governo quando Mrs. Richardson chegou. A estratégia utilizada era anexar frouxamente os locais não-registrados àqueles que possuíam registros. Além disso, muitos grupos informais de rastafaris se tornaram locais da EWF (Smith et al., 1988, p. 11-12). Porém, a vinda de Mrs Richardson acirrou os ânimos de repatriação dos rastafaris. O jornal *The Daily Gleaner* de 30 de setembro de 1955, no artigo “Large Audience Hears Message from Ethiopia” (Grande Audiência Ouve Mensagem da Etiópia), reproduzia algumas das afirmações de Mrs. Richardson: “O Imperador está agora empenhado em construir uma marinha mercante... e a hora não estaria muito distante quando navios de Adis Abeba iriam navegar para portos americanos. Haveria a possibilidade também que os navios pudessem um dia aparecer por aqui...”¹⁷⁰ O discurso de Mrs Richardson é muito vago, quando afirma que “haveria a possibilidade de um dia os navios aparecerem por aqui”, representando mais uma promessa que uma ação efetiva. Entretanto, pelo vertiginoso crescimento dos locais da EWF em apenas dois meses, pode-se constatar sua eficácia ao conseguir agregar muitos associados para a federação, afinal, aquelas pessoas despossuídas nada tinham a perder em acreditar nos emissários de seu Messias.

¹⁶⁹ Texto original: a nation of Jamaica for Jamaicans (Nettleford, 2001, p. 43).

¹⁷⁰ Texto original: The Emperor is now engaged in building up a Merchant Navy... and the time was not far distant when ships from Addis Ababa would sail to American ports. There was the possibility too that ships would one day call here... (The Daily Gleaner, 30/09/1955).

Além da presença de Mrs. Richardson, a EWF enviou uma carta ao comitê executivo do local 31 informando que o Imperador garantia quinhentos acres de terra, para as pessoas negras do Ocidente que haviam ajudado a Etiópia durante a guerra, a qual será citada integralmente:

Federação Mundial Etíope,
Incorporada
Avenida Lennox nº 151
Nova York 27, N.Y.

24 de setembro de 1955

Comitê Executivo
Local 31
Federação Mundial Etíope, Incorporada
Rua Norte nº 71
Kingston, Jamaica, B.W.I.

Caro sr. Presidente, Membros do Comitê Executivo,

Saudações:

Eu fui instruído pelo Conselho Executivo para adiantar a vocês, para sua orientação, a seguinte informação relativa à terra concedida na Etiópia.

1. Quinhentos acres de terra muito fértil e rica foram doadas pela Federação Mundial Etíope, Incorporada ao povo negro do Ocidente que ajudou a Etiópia durante seu período de dor.
2. Esta terra é de propriedade pessoal de Sua Majestade Haile Selassie I. A terra é doada em base de julgamento, o modo como ela é utilizada será o parâmetro para doações adicionais.
3. No momento, o governo etíope não está preparado para migração em massa. Por esta razão as pessoas que estão desejando e estão aptas a ir lá se estabelecer na terra devem ser de calibre pioneiro; elas devem estar preparadas para renunciar a muitas coisas as quais elas estão agora acostumadas.
4. Essas pessoas devem estar em grupos e ter o espírito cooperativo de um por todos e todos por um... Operando desta maneira não poderá haver falhas.
5. Carpinteiros, encanadores, pedreiros, eletricitas e outras pessoas qualificadas deverão estar entre esses grupos para preparar lugares para as pessoas viverem. Pessoas que estão indo se estabelecer na terra devem ter conhecimentos agrícolas. Doutores, enfermeiros e professores e outras profissões devem atentar para as possibilidades de ir para a Etiópia para ajudar na saúde pública e educação de nossos irmãos e irmãs ali e em troca aprender deles muitas coisas que precisamos saber.

6. Desde que a Federação Mundial Etíope, Incorporada, no presente momento, não está em posição de assumir o encargo financeiro dos membros desejosos de ir para a Etiópia para se estabelecer na Terra Concedida, nós urgimos que o Local inicie uma campanha para levantar fundos para o propósito de ajudar aqueles membros que se enquadram na qualificação exigida.

Estejam certos que em um futuro muito próximo um projeto mais positivo estará a caminho.

Fraternalmente seu,

George Bryan, secretário executivo¹⁷¹.

Embora tenham colaborado entre si, as filosofias e crenças entre os Rastafaris e a EWF eram diferentes. Ambos os grupos honravam o imperador da Etiópia, porém, enquanto os rastafaris o honravam como uma figura divina, a EWF o honrava como líder espiritual e político. Para a EWF, a terra doada na Etiópia estabeleceria um movimento de migração, para os rastafaris era um movimento de repatriação e o cumprimento de profecias bíblicas (Barrett, 1986, p. 126-127). A doação de terras em Shashamane por Selassie era um fato incontestável, o problema era como fazer com que pessoas pobres pudessem se deslocar até ali, isto é, quem arcaria com os encargos da migração em massa.

¹⁷¹ Texto original: Ethiopian World Federation, Incorporated/151 Lenox Avenue/New York 27, N.Y./September 24, 1955./Executive Committee/Local 31/Ethiopian World Federation, Inc./71 North Street/Kingston, Jamaica, B.W.I./Dear Mr. President, Members of the Executive Committee, Greetings://I was instructed by the Executive Council to forward you, for your guidance, the following information relative to the land grant in Ethiopia.//1) Five hundred acres of very fertile and rich land have been given through the Ethiopian World Federation, Inc. to the Black People of the West who aided Ethiopia during her period of distress. 2) This land is the personal property of His Majesty Haile Selassie I. The land is given on trial basis, the way it is utilized will be the touchstone for additional grants. 3) At present, the Ethiopian government is not prepared for mass migration. For this reason the people who are willing and able to go there to settle on the land must be of pioneer caliber; they must be prepared to forego many of the things to which they are now accustomed. 4) These people must be in groups and have the cooperative spirit of all for one and one for all... operating in this manner there can be no failure. 5) Carpenters, plumbers, masons, electricians and other skilled persons should be among these groups, to prepare place for the people to live. People who are going to settle on the land should have knowledge of farming. Doctors, nurses and teachers and other professional people should look into the possibilities of going to Ethiopia to helping public health and education of our brothers and sisters there and in turn learn from them many things which we need to know. 6) Since the Ethiopian World Federation, Inc., at the present time, is not in a position to assume the financial burden of members who are desirous of going to Ethiopia to settle on the Land Grant, we urge that the Local start a fund raising campaign for the purpose of aiding those members who meet the qualification required.//Be assured that in a very near future a more positive project will be in motion.//Fraternally yours, George Bryan, executive secretary.

O anúncio de doação de terras na Etiópia coincidiu com a maciça emigração de jamaicanos para a Inglaterra, aumentando as esperanças do rastafaris em uma breve repatriação. Quando Robert e Mills estavam realizando sua pesquisa sobre a emigração em um *camp* (campo) rastafari, os residentes acreditaram que as entrevistas faziam parte de um censo do governo para levantar o número de pessoas que desejam migrar para a Etiópia (Smith et al., 1988, p. 12).

Por outro lado, muitos rastafaris tinham visões ou sonhos premonitórios de que em breve estariam voltando à Mãe África: um rastafari de Trenchtown, chamado Mr. Bradford, disse ter sonhado que Selassie lhe informou que em breve aviões etíopes estariam esperando no Aeroporto de Palisadoes, Kingston, para levar os eleitos para a Etiópia, portanto, eles deveriam estar preparados. Outros grupos, entre 1955 e 1956, buscavam os portos alegando terem recebido mensagens similares (ibidem). A respeito da relação dos sonhos com a vida diurna, Sigmund Freud escreveu: “O que agora, como verdadeiro sentido do sonho [...] liga-se às impressões da véspera e se patenteia como a realização de um desejo não satisfeito” (1978, p. 21).

A infiltração de alguns criminosos no movimento ou pelo menos suas relações amistosas com os rastafaris e o consumo de maconha, despertaram nas autoridades policiais ações repressivas contra os rastafaris considerados como suspeitos em potencial. Os confrontos entre a polícia e os rastafaris se tornaram mais ostensivos durante a década de 1950.

Em 1958, uma convenção universal rastafari foi organizada na tentativa de dar uma unidade ao movimento pelo Prince (Príncipe) Edward Emanuel. Desde 1953, o Príncipe, era um conhecido líder na favela de Back-O-Wall. Ele dizia ter aparecido na terra, na paróquia de Saint Elizabeth, em 1915, sem pai e mãe como Melquizedeque. Em 1930, ele migrou para Kingston e encontrou Marcus Garvey (Barrett, 1997, p. 94). Prince Emanuel foi o criador do Ethiopian National Congress (Congresso Nacional Etíope), cujos membros são conhecidos como “Bobo rastas”.

A convenção trouxe publicidade ao movimento e passou a preocupar a sociedade envolvente e as autoridades. A princípio as autoridades não deram muita importância ao

acontecimento, porém a imprensa deu ampla cobertura ao encontro, conforme o jornal *The Star* de 6 de março de 1958:

Pela primeira vez na história local membros do Culto Rastafari estão tendo o que eles chamam de uma “Convenção Universal” na sua sede conhecida como Templo Teocrático Copta em Kingston Pen. Cerca de 300 cultistas de ambos os sexos vindos de toda a ilha têm se reunido na sede em Back-O-Wall desde Sábado, 1º de março. A convenção está marcada para durar até 1º de Abril. Dizem que a Convenção é “a primeira e a última” uma vez que eles esperam migrar para a África sua terra natal¹⁷².

Segundo Smith et al. (1988, p. 11) e Barrett (1986, p. 128), a imprensa fornecia à população o relatório das atividades do encontro: os discursos, as danças e cantos Niyabingi realizados à noite e o recolhimento de pneus de carros para acender fogueiras. A polícia acompanhava as atividades para evitar abusos e o corpo de bombeiros foi chamado num alarme falso de incêndio provocado pelas fogueiras. A relativa paz, entretanto, foi quebrada na noite de 22 de março, cujo relato foi apresentado na edição de 24 de março do jornal *The Star*:

A Cidade de Kingston foi ‘caputrada’ por volta da madrugada de Sábado por cerca de 300 homens barbados do culto Rastafari junto com suas mulheres e crianças. Por volta de 3:30 da manhã, os primeiros fregueses do mercado viram membros do movimento Rastafari reunidos no centro do parque Victoria, com mastros altos, no topo dos quais, flutuavam bandeiras negras, verdes e vermelhas, e altamente proclamando que eles capturaram a cidade... Quando a polícia passou entre eles, um líder do grupo com mãos levantadas endereçou um aviso à polícia: “não mexa, o Senhor está ungido”... A polícia finalmente os removeu...¹⁷³

¹⁷² Texto original: For the first time in local history members of the Rastafari Cult are having what they call a “Universal Convention” at their headquarters known as the Coptic Theocratic Temple in Kingston Pen. Some 300 cultists of both sexes from all over the island have been assembled at Back-O-Wall headquarters since Saturday, March 1. The Convention is scheduled to last until April 1. The Convention was said to be “The first and the last” in that they were expected to migrate to Africa their homeland (The Star, 06/03/1958).

¹⁷³ Texto original: The City of Kingston was ‘caputred’ near dawn on Saturday by some 300 beardedmen of the Rastafarian cult along with their women and children. About 3:30 a.m., early marketgoers saw members of the Rastafarian movement gathered in the center of Victoria Park, with towering poles, a top of which, fluttered black, green and red banners, and loudly proclaiming that they had captured the city... When the police moved toward them, a leader of the group with hands raised issued a warning to the police: ‘touch not the Lord’s anointed’... The police finally removed them (The Star, 24/03/1958).

Quanto ao número de participantes, Smith et al. estimam em torno de três mil rastafaris presentes à convenção, muitos dos quais se apresentaram na esperança de partirem para a África no final do evento. No entanto, não houve nenhuma viagem de repatriação e aqueles que haviam vendido tudo para partir, se sentiram envergonhados de voltar para seus torrões natais (1988, p. 15).

O final antecipado da convenção representava que a ala moderada do movimento rastafari havia perdido o controle e a violência das ações dos rastafaris aumentou visivelmente deteriorando as suas relações com a polícia. A promessa de uma breve repatriação parece ter dado coragem aos rastas para não mais respeitar as leis e as autoridades locais. Alguns rastas passaram da desobediência civil para ações terroristas: em junho de 1958, um grupo de rastafaris tomou Old Kings House, tradicional residência do Governador Geral, em nome do Imperador Selassie por uma semana inteira. Felizmente de acordo com a versão do jornal *The Tribune* de 30 de junho, ninguém saiu ferido (Barrett, 1986, p. 129).

Contudo, a partir de 1959, a população jamaicana iria se tornar atemorizada em relação aos rastafaris e as autoridades passaram a perceber que não poderiam mais ignorar a situação dos rastafaris e seu papel na sociedade jamaicana. Os eventos de 1959 se referem ao fiasco da Repatriação promovida pelo Reverendo Claudius Henry (?-1986) e seu filho Ronald (?-1960), que posteriormente colocaram a colônia em estado de emergência.

Claudius Henry afirmava ter suas primeiras experiências religiosas em 1921. Ele começou seu ministério na paróquia de Manchester em 1935, onde ele foi preso e considerado louco. Pouco depois, ele foi libertado por uma junta médica que o considerou normal. Na década de 1940, Henry migrou para os EUA e se tornou ministro batista na cidade de Cleveland, em 1953. Quatro anos depois, ele retornou à Jamaica sob as ordens de Deus para conduzir as pessoas negras de volta à África. Henry se autoproclamou R. B. (Repairer of the Breach = o reparador da Brecha), baseado em Isaías 58: 12: “Os teus filhos edificarão as antigas ruínas; levantarás os fundamentos de muitas gerações, e serás chamado de reparador de brechas, e restaurador de veredas para que o país se torne habitável”. Em janeiro de 1958, ele foi à Etiópia e retornou à Jamaica, convicto de que o Imperador era realmente o Messias. Logo, Henry passou a construir sua African Reformed Church (Igreja Africana Reformada) e por um breve período tentou uma associação com a EWF, que falhou por disputas de

liderança. Seus seguidores usavam uniformes com iniciais C.S., G.R.A e L.G.¹⁷⁴ (Albuquerque, 1986, p. 178-179). O significado belicoso das iniciais logo seria revelado pelo desenrolar dos fatos ocorridos entre 1959 e 1960.

No verão de 1959, Claudius Henry começou a distribuir milhares de cartões a um penny cada, embora neles estivessem marcados “de graça”. O texto dos cartões anunciava:

CERTIFICADO GRATUITO DE ADESÃO DO “REINO JUSTO DE DEUS”
“O GOVERNO LEPROSO”.

Do Antigo e Mítico Reino de Netuno Rex, Corte do Amanhecer, “A Vara e a Estrela”, “Bandeira”: “A vermelha, amarela e verde” com a estrela da manhã no centro.

Saibam todos vocês pelo presente que eu.....
e minha família de.....
Endereço.....

somos membros registrados da Igreja Africana Reformada de Deus em Cristo, O primeiro fruto. Casa de oração. Fundador e Pastor Ver. C.V. Henry, R.B. com os “Irmãos do Sétimo Emanuel” Administrando o “Governo Leproso” sob o Movimento Pioneiro dos Peregrinos Etíopes Unidos.

Pioneiros filhos espalhados de Israel e de origem africana voltem para a África. Este ano 1959, no prazo final de 5 de Out., esse novo Governo é o justo reino de Deus de Infinita paz na Terra, ‘Segundo Nascimento da Criação’. O portador deste certificado está solicitado a visitar a sede na Av. Rosalie nº 78, atrás da Estrada Walthan Park, em 1º de Agosto de 1959, para nosso Jubileu de Emancipação, começando às 9 da manhã em ponto. Por favor, conserve este certificado para a mudança. Nenhum passaporte será necessário para esse retorno à África. Traga este certificado com você em 1º de Agosto para “Identificação”. Nós sinceramente, “Os Irmãos do Sétimo Emmanuel” reunindo os filhos espalhados de Israel para mudança, com nosso líder por Deus nomeado e ungido profeta, Ver. C. V. Henry, R. B. Determinado neste segundo dia de março de 1959, no ano do reinado de sua Majestade Imperial, Primeiro Imperador da Etiópia, “Eleito de Deus”, Haile Selassie, Rei dos Reis e Senhor dos Senhores. “O Retornado Messias de Israel”¹⁷⁵

¹⁷⁴ Respectivamente, os significados das siglas são: C.S., Christian Soldiers (Soldados Cristãos); G.R.A., God’s Rightheous Army (Exército Justo de Deus) e L.G., Low People’s Government ou Leper Government (Governo dos Humildes ou Governo Leproso).

¹⁷⁵ Texto original: FREE “GOD’S RIGHTEOUS KINGDOM CERTIFICATE OF MEMBERSHIP ‘THE LEPER’S GOVERNMENT’//

From the Ancient and Mythical Realm of Neptune Rex Court of the Dawn.’The Rod and the Star”. “Ensign”: “The Red, Gold and Green” with the morning star in the centre./Know all ye by these present that I...../And my family of...../Address...../are registred members of the African Reform Church of God in Christ, The First fruit House of Prayer. Founder and Pastor, Rev. C.V. Henry, R.B with “The Seventh Emmanuel’s Brethren” Administrating ‘The Lepers Government’ under the United Ethiopian Pilgrims Pioneer Movement./Pioneering Israel’s scattered Children of African Origin back home to Africa, this

Enquanto os rastafaris aguardavam a data final prometida por Henry, mais confrontos com a polícia ocorriam. Na manhã de sete de maio, dois funcionários do mercado de Spanish Town, um porteiro rastafari e um segurança policial, iniciaram uma briga. Outros policiais chegaram e começaram a espancar o referido rasta. Enquanto isso, os vendedores do mercado que tinham consideração pelo porteiro, começaram a atirar pedras nos policiais e atearam fogo na sua van. Eles também incendiaram o carro dos bombeiros que chegou para apagar o incêndio da van. Os reforços policiais puseram fim ao incidente, porém, à noite, na favela de Back-O-Wall, uma ação policial invadiu casas de rastafaris, quebrando móveis, batendo nos moradores, prendendo pelo menos cinquenta e sete rastas, dos quais muitos foram forçados a se barbear e a cortar seus cabelos. Em protesto, eles passaram a clamar que o governo britânico era imperialista e fascista.

Nas eleições gerais de 29 de julho, mais uma vez o JLP saiu vitorioso. Contudo, os rastafaris se recusavam a votar em um ou outro partido por não confiarem neles. Assim, membros do PNP invadiram a casa de um rastafari e quebraram toda a mobília e a polícia respondeu que nada poderia fazer, porque posseiros não tinham direitos e legalmente incapazes de reclamar para a compensação dos danos. Havia também alegações de que o PNP em uma tentativa de manipular o eleitorado rasta de cerca de 60.000 pessoas, havia prometido arranjar a repatriação, caso vencesse as eleições. Tais alegações foram, evidentemente, negadas pelo PNP. (Smith et al., 1988, p. 16-17).

Um ultimato foi enviado ao Primeiro Ministro, naquele ano, exigindo a imediata repatriação sob as ameaças de revolta armada e guerrilha, o qual foi reproduzido na revista norte-americana *African Opinion*:

year 1959, deadline date Oct. 5th, this new Government is God's Righteous Kingdom of Everlasting Peace on Earth, "Creation's Second Birth." Holder of this Certificate is requested to visit the Headquarters at 78 Rosalie Ave. off Waltham Park Road, August 1st 1959, for Our Emancipation Jubilee commencing 9 a.m. sharp. Please preserve this Certificate for removal. No passport will be necessary for those returning home to Africa. Bring this Certificate with you on August 1st, for "Identification" We are sincerely, "The Seventh Emmanuel's Brethren" gathering Israel Scattered Children for removal, with our Leader, God's Appointed and Anointed Prophet, Rev. C. V. Henry, R.B.//Given this 2nd day of March 1959, in the year of the reign of His Imperial Majesty, 1st Emperor of Ethiopia, "God's Elect". Hailé Sellassie. King of Kings and Lord of Lords. "Israel's Returned Messiah."

Nós nunca falhamos em declarar nossa intenção de repatriar para nossa terra natal a África, nós não queremos poder político ou títulos dos ingleses. Nós estamos agora exigindo de vocês em uma voz unida para que usem sua instrumentalidade para cortar os laços de servidão, antes que seja tarde demais. Temos sempre resistido ao governo britânico e suas mascotes coloniais passivamente. Agora chegou a hora em que nós não hesitaremos em levantar o estandarte da Rebelião Armada, da guerrilha e incêndio premeditado em nosso determinado esforço pela Liberdade¹⁷⁶ (set.-out., p. 9).

Finalmente, na esperada data de 5 de outubro de 1959, centenas de rastafaris vindos de toda parte da ilha se apresentavam em frente à Igreja de Henry. O jornal *The Daily Gleaner* do dia seguinte narrou assim os fatos:

Centenas de Rastafaris se reuniram na sede da Igreja Africana Reformada, Avenida Rosalie nº 78, seguindo rumores de que membros do culto desejosos de aderir ao movimento de “Volta-Para-África” deveriam deixar a ilha de navio ontem. Nenhum navio ou avião chegou para eles, nenhum passaporte foi arranjado, nenhuma passagem foi marcada, mas eles iam para a África. Os cultistas que vieram de todas as partes da Ilha, começaram a chegar à Avenida Rosalie desde a tarde de domingo, e até a tarde de ontem ainda estavam pingando em táxis, caminhões, e a pé. Alguns com seus pertences disseram que eles estavam prontos para partir para a viagem. Soube-se que muitos deles, especialmente das áreas rurais, tinham vendido todos os seus pertences e estavam planejando partir para a África ontem. Muitos mais eram esperados para chegar especialmente da área de Montego Bay ontem à noite¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Texto original: We have never failed from declaring our intention of repatriating to our homeland Africa; we do not seek political power and titles from the British. We are now demanding of you in a united voice to use your instrumentality to cut loose the bonds of serfdom, before it is too late. We have always resisted the British government and her colonial puppets passively. Yet now the hour has come that we will not hesitate to raise the standard of Armed Rebellion, Guerilla Warfare and Arson in our determined bid for Freedom (African Opinion, set.oct., p. 9).

¹⁷⁷ Texto original: Hundreds of Rastafarians gathered at Headquarters of the African Reformed Church, 78 Rosalie Avenue, following rumours that members of the cult wishing to join the “Back-To-Africa” movement would leave the island by ship yesterday. No ships or plane had come for them, no passport arranged, nor passages booked, but they were going to Africa./The cultists who came from all parts of the Island, started arriving at Rosalie Avenue from Sunday Afternoon, and up to yesterday afternoon were still trickling in taxicabs, trucks, and a foot. Some with their belongings said that they were ready to leave for the trip. It was learned that many of them, especially from the country parts, had sold out their belongings and were planning to leave for Africa yesterday. Many more were expected to arrive especially from Montego Bay last night (The Daily Gleaner, 06/10/1959).

O fiasco do Reverendo Henry em muito lembrava o fiasco de Alexander Bedward ao tentar ascender aos céus, quatro décadas antes. Ele se viu em apuros diante da multidão aflita acampada em frente de sua igreja e se desculpou dias depois ao *Daily Gleaner*, afirmando que havia uma má interpretação dos certificados, pois a data de 5 de outubro não era o prazo final para o embarque para a África, mas para o Governo explicar como ele encararia as exigências dos afro-jamaicanos. (*The Daily Gleaner*, 10/10/1958). Barrett chama a atenção para a dificuldade, nesse caso, de discernir entre declaração e intenção (1986, p. 132-133). Entretanto, muitos não tinham para onde ir, conforme noticiou a edição de 7 de outubro do *Dailey Gleaner*: “RASTAS DA VOLTA-PARA-ÁFRICA DESAMPARADOS: Centenas sem ter aonde ir retardaram-se na Avenida Rosalie nº 78; entre esses estavam mulheres e crianças. Muitos de Kingston e St. Andrew, e St. Mary foram para seus lares, mas outros estavam envergonhados de ir para seus lares porque eles tinham vendido suas casas e terras. Eles se demoraram no local até que lhes disseram que eles não podiam mais ficar”¹⁷⁸. Após as investigações policiais, Henry foi preso, porém a corte o libertou sob a fiança de cem libras e sob ordens de manter a paz.

Segundo Barrett, desde o princípio, mediante as condições do momento, Henry acreditava que a repatriação dos rastafaris só poderia ser conseguida pela força, isto é, deveria-se tomar o poder para que os rastafaris pudessem voltar à África. Assim, a luta religiosa estava tomando dimensões militares (1986, p. 134). A polícia ao realizar uma busca na sede da African Reform Church, encontrou evidências de que uma rebelião armada estava sendo preparada. Na edição de 7 de abril de 1960, o jornal *The Daily Gleaner* noticiava a batida policial:

PASTOR E OUTROS NOVE PRESOS
ARMAS APREENDIDAS EM BATIDA NA SEDE DA IGREJA

Uma batida policial realizada no início da manhã de ontem apreendeu mais de 2.500 detonadores elétricos, 1.200 detonadores, uma espingarda, um revólver calibre 32; uma grande quantidade de machetes afiados de ambos os lados

¹⁷⁸ Texto original: BACK-TO-AFRICA RASTAS STRANDED: Hundreds with no place to go lingered at 78 Rosalie Avenue; among these were women and children. Many from Kingston and St. Andrew, and St. Mary left for their homes, but others were ashamed to go home because they had sold their houses and lands. They lingered on the premises until told they could stay no longer (*The Daily Gleaner*, 07/10/1959).

como espadas, colocados em bainhas, cápsulas, diversas bananas de dinamite, e outros artigos na sede da Igreja Africana Reformada, Avenida Rosalie nº 78¹⁷⁹.

O julgamento de Henry ocorreu no mesmo mês e ele foi condenado a seis anos de prisão e seus seguidores receberam penas menores. Entretanto, pouco depois de sua prisão, seu filho Ronald foi encontrado em Red Hills, com armas, munições e treinando militarmente um grupo de rastafaris. Nos confrontos entre os rebeldes e as forças policiais e do exército, dois soldados foram mortos. A caçada aos rebeldes terminou com a prisão de Ronald e outros quatro homens, os quais foram julgados e condenados à morte por enforcamento. Em 26 de junho de 1960, três rastafaris foram encontrados mortos e enterrados em Red Hills, supondo-se que eram traidores de Ronald Henry (Barrett, 1986, p. 135-136). Segundo Klaus de Albuquerque, Claude Henry foi condenado em novo julgamento por crime de traição e condenado a dez anos de prisão com trabalhos forçados. Libertado em 1967, ele fez um pronunciamento conciliatório, garantindo que seu trabalho estaria “adequado a ajudar os menos afortunados, independentemente de credo, cor ou origem nacional dos quais existem milhares que, estou certo... se conformarão às leis e os altos princípios de nosso governo”¹⁸⁰ (Henry, 1967). Em seguida, ele se envolveu em comunidades da paróquia de Clarendon, declarando-se um profeta pacifista destinado a estabelecer o reino de Deus na Jamaica (Nettleford, 2001, p. 102; Albuquerque 1986, p. 180; Chevannes, 1976, p. 263-289).

O resultado de todos esses fatos no início da década de 1960 foi um crescente medo da sociedade envolvente em relação aos rastafaris. O jornal *The Sunday Guardian* de 1º de maio de 1960 trazia a seguinte manchete na primeira página: “JAMAICANS LIVE IN FEAR OF RASTA MEN” (Jamaicanos vivem com medo dos rastafaris). Desse modo, o medo foi mais um sentimento negativo acrescido às relações cada vez mais tensas entre os rastafaris e a sociedade envolvente. Para acalmar a situação, os rastafaris se dirigiram ao reitor da UWI

¹⁷⁹ Texto original: PASTOR AND NINE OTHERS ARRESTED/WEAPONS SEIZED IN RAID ON CHURCH HEADQUARTERS/A police raiding party in an early morning raid yesterday seized over 2.500 electrical detonators, 1.200 detonators, a shot gun, a 32 calibre revolver; a large quantity of machetes sharpened both sides like swords, placed in sheaths, cartidges, several sticks of dynamite, and other articles at the headquarters of the African Reform Church, 78 Rosalie Avenue (07/04/1960).

¹⁸⁰ Texto original: geared to help the less fortunate, regardless of creed, colour or national origin of which there are thousands who, I am sure, will... conform in the laws and high principles of our Government (Henry, 1967).

para que fosse realizada uma pesquisa sobre as crenças, modos de vida e expectativas dos rastafaris, com o objetivo de serem ouvidos, compreendidos e projetar uma imagem positiva junto à população jamaicana em geral. Uma carta do reitor Sir W. Arthur Lewis ao Primeiro Ministro Norman W. Manley foi anexada como prefácio do relatório produzido por essa pesquisa e expôs claramente os motivos da pesquisa:

20 de julho de 1960.

Meu caro Premier,

A pedido de alguns proeminentes membros dos irmãos Ras Tafari, três membros do quadro da U.C.W.I., Roy Augier, Rex Nettleford, and M. G. Smith, passaram todos os dias de duas semanas com os irmãos Ras Tafari, fazendo uma pesquisa do movimento, sua organização e suas aspirações. Eles produziram um relatório, que eu anexo aqui.

A equipe fez várias recomendações, as quais requerem urgente consideração. O movimento é grande, e se encontra em um estado de grande agitação. Seus problemas necessitam de tratamento prioritário.

Ainda que o movimento não tenha um único líder, ou grupo de líderes, ele está desejando produzir um pequeno grupo de proeminentes representantes para discutir com o Governo as recomendações contidas neste relatório. Eu muito espero que você possa ser hábil para arranjar tal encontro na mais breve oportunidade possível.

Seu sinceramente,

(Assinado) W. A. Lewis
Reitor

Honorável N. W. Manley¹⁸¹ (Smith et al., 1988, p. 3)

Para uma pesquisa realizada em apenas duas semanas, o relatório produzido pelos pesquisadores da UWI representa um marco na historiografia sobre o movimento rastafari,

¹⁸¹ Tradução: 20th July, 1960.//My dear Premier,/At the request of some prominent members of the Ras Tafari brethren, three members of the U.C.W.I. staff, Roy Augier, Rex Nettleford, and M. G. Smith, spent every day of two weeks with Ras Tafari brethren, making a survey of the movement, its organization and its aspirations. They have produced a report, which I enclose herewith./The team has made a number of recommendations, which require urgent consideration. The movement is large, and in a state of great unrest. Its problems require priority treatment./Though the movement has no single leader, or group of leaders, it is willing to produce a small group of prominent representatives to discuss with the Government the recommendations contained in this report. I very much hope that you may be able to arrange such a meeting at the earliest possible opportunity./Yours sincerely,/(Sgd.) W. A. Lewis//Principal./Hon. N. M. Manley (Smith et al., 1988, p. 3).

sendo imprescindível para aqueles que desejam pesquisar sobre esse movimento. O relatório foi dividido em oito capítulos que cobrem a história do movimento, os desenvolvimentos àquela época, as principais doutrinas, a organização do movimento, as expectativas dos rastafaris, um sumário de recomendações e algumas cartas importantes. O ponto mais controvertido naquele período foi justamente o sumário de recomendações, reproduzido a seguir:

VII SUMÁRIO DE RECOMENDAÇÕES

Nos capítulos anteriores fizemos as seguintes recomendações.

- 1) O governo da Jamaica deveria enviar uma missão aos países africanos para arranjar a imigração dos jamaicanos. Representantes dos irmãos Ras Tafari deveriam ser incluídos na missão.
- 2) Preparativos para a missão deveriam ser discutidos imediatamente com representantes dos irmãos Ras Tafari.
- 3) O público geral deveria reconhecer que a grande maioria dos irmãos Ras Tafari são cidadãos pacíficos, desejando realizar um honesto trabalho cotidiano.
- 4) A polícia deveria completar suas averiguações rapidamente, e parar de perseguir pacíficos irmãos Ras Tafari.
- 5) A construção de casas de aluguel barato deveria ser acelerada, e provisão feita para uma cooperativa de construção de auto-ajuda.
- 6) O governo deveria adquirir as principais áreas onde a posse agora acontece, e fazer arranjos para água, luz, dotação de esgoto e coleta de lixo.
- 7) Centros cívicos deveriam ser construídos com facilidades para classes técnicas, clubes juvenis, clínicas infantis, etc. As igrejas e a U.C.W.I. deveriam colaborar.
- 8) A Igreja Ortodoxa Copta Etíope deveria ser convidada a estabelecer uma filial em West Kingston.
- 9) Os irmãos Ras tafaris deveriam ser assistidos no estabelecimento de oficinas cooperativas.
- 10) As empresas de imprensa e rádio deveriam concordar em guiar os membros do movimento¹⁸² (Smith et al., 1988, p. 38).

¹⁸² Texto original: VII. SUMMARY OF RECOMMENDATIONS//In the preceding chapters we have made the following recommendations./1) The Government of Jamaica should send a mission to African countries to arrange for immigration of Jamaicans. Representatives of Ras Tafari brethren should be included in the mission./2) Preparations for the mission should be discussed immediately with representatives of the Ras Tafari brethren./3) The general public should recognize that the great majority Ras Tafari brethren are peaceful citizens, willing to do an honest day's work./4) The police should complete their security enquires rapidly, and cease to persecute peaceful Ras Tafari./5) The building of low-rent houses should be accelerated, and provision made for self-help cooperative building./6) Government should acquire the principal areas where squatting is now taking place, and arrange for water, light, sewerage disposal collaborate./7) Civic centres should be built with facilities for technical classes, youth clubs, child clinics, etc. The churches and the U.C.W.I. should collaborate./8) The Ethiopian Orthodox Coptic Church should be invited to establish a branch in West Kingston./9) Ras Tafari brethren should be assisted to establish cooperative workshops./10) Press and radio facilities should be accorded to leading members of the movement (Smith et al., 1988, p. 38).

O impacto do relatório da UWI na sociedade jamaicana foi profundo. Em primeiro lugar, a maioria dos rastafaris estava contente com os resultados da pesquisa, porque pela primeira vez sua causa estava sendo publicamente divulgada. Em segundo, o governo de Norman Manley procurava atender às sugestões do relatório, especialmente, as duas primeiras recomendações que versavam sobre a principal necessidade do movimento, a repatriação. Assim muitas críticas foram feitas ao governo por tentar arranjar isso.

A maioria da sociedade envolvente ainda via os rastafaris como criminosos, preguiçosos, irracionalmente emocionais, desesperadamente loucos e perigosamente violentos. Alguns intelectuais conservadores em cartas endereçadas ao *Daily Gleaner*, questionavam a base acadêmica do relatório e algumas pessoas acusavam a equipe de cinismo, irresponsabilidade e má fé, reduzindo a UWI a um santuário para e simpatizante desses dissidentes da sociedade. Após nove anos, o *Daily Gleaner* reconheceu que o relatório traçou a linha divisória entre os verdadeiros cultistas e os falsos cultistas que ingressavam no crime (Nettleford, 1988, p. 52-57).

Todavia, Horace Campbell avaliou assim os resultados do relatório de Auger, Nettleford e Smith: “O relatório sobre o Rastafari reforçou a má interpretação popular sobre a ganja; centralizou a personalidade de Haile Selassie, falou da fantasia do grupou como um culto milenarista, distorceu a história do movimento e no fim alertou o Estado sobre ligações potenciais entre o Rastafari e os Marxistas”¹⁸³ (1987, p. 105). A severa crítica de Campbell é exagerada na maioria dos pontos citados. Em primeiro lugar, o relatório deixou claro que nem todo rastafari faz utilização da ganja como erva sacramental; segundo, o movimento é bem mais complexo que um culto a Selassie, por outro lado, é inegável que a figura do imperador é central para a doutrina. Quanto à definição do movimento como milenarista, o relatório, bem como as pesquisas posteriores nos anos 1960, classificavam o movimento assim, talvez influenciadas pelo trabalho pioneiro de George E. Simpson. A história do movimento traçada estava baseada nos jornais e nos testemunhos orais dos rastafaris, considerando os fatos e as representações sobre elas como forças sociais de igual importância e, por último, o relatório

¹⁸³ Texto original: The Report on the Rastafari reinforced popular misconceptions on ganja; centralized the personality of Haile Selassie, spoke of the group fantasy as a millenarian cultism, distorted the history of the movement and in the end warned the State about potential links between the Rastafarian and Marxists (Campbell, 1987, p. 105).

deixou claro que os rastafaris aceitavam apenas a autoridade de Selassie, mas achavam preferível o comunismo ao capitalismo.

Por outro lado, o relatório em suas recomendações de números 4 a 7, sugeria a reabilitação dos rastafaris, isto é, sua inclusão na sociedade envolvente. Isso suscitou um debate em toda a sociedade se deveria repatriar ou reabilitar os rastafaris. Em 1970, o professor Nettleford, um dos autores do relatório, explicou que as recomendações acima referidas estavam “baseadas em um reconhecimento de que os problemas sociais entre os Rastafaris eram comuns a todas as pessoas vivendo nas áreas depreciadas da cidade. De fato, propostas para construir casas de aluguéis baratos, encorajando cooperativas de auto-ajuda bem como para limpeza das favelas e centros cívicos eram para se transformar nos ingredientes de lugares-comuns dos programas de trabalho de grupos de bem-estar e clubes de serviço que mais tarde operariam em West Kingston”¹⁸⁴ (2001, p. 73). Embora, os rastafaris continuassem intransigentes em relação à repatriação, aos poucos, foram buscando medidas para melhoria de sua vida na Jamaica.

Seguindo as recomendações do relatório da UWI, a EWF formalizou o convite para a instalação de uma filial da Ethiopian Orthodox Church (Igreja Ortodoxa Etíope) na Jamaica, o qual não foi prontamente aceito, conforme se pode observar pelas correspondências abaixo:

Patriarcado da Igreja Ortodoxa Etíope
Caixa Postal 1178
Adis Abeba
23 maio 1960.

Sr. C Gordon L. Brooks,
Suscess Club,
Rua Wildman, 63,
Kingston
Jamaica, WI

Caro Sr. Gordon,

¹⁸⁴ Texto original: based on recognition that social problems among the Rastafari were common to all people living in the depressed areas of the city. In fact, proposals for building low-rent houses, encouraging self-help co-operatives as well as for slum clearance and civic centres were to become the common place ingredients of work programmes of several welfare groups and service clubs which were later to operate in West Kingston (Nettleford, 2001, p. 73).

Recebemos sua petição e a lista de pessoas desejando aceitar a fé da Igreja Ortodoxa Etíope.

A primeira providência que vocês devem tomar sobre esse assunto é formar uma organização da Igreja com representantes fundadores validamente eleitos para administrá-la. Depois disso, vocês podem, por favor, fazer um relatório para nós de suas intenções e objetivos.

Somos totalmente simpáticos para com os ideais e aspirações de seu povo, e podemos lhe informar que Sua Santidade o Patriarca com o Santo Sínodo tomarão as medidas necessárias para estabelecer a antiga Igreja Apostólica aí.

Teu in Nosso Senhor,
Abba Teophilus¹⁸⁵

Lisane Work Woubou
R. 125 Oeste, 1, Nova York
27, N.Y
12 junho 1960

Sr. Cecil G. Gordon,
Presidente da Fedreação Mundial Etíope, Inc., na Jamaica
Rua Gurling, 6
Kingston 12
Jamaica, BWI

Caro Sr. Gordon,

Recebi sua carta de 7.6.1960 e gostaria de lhe agradecer profundamente. Desde que recebi sua primeira carta, eu e Fr. Meshesha enviamos uma carta para a Etiópia para saber se podemos estabelecer uma filial da Igreja Ortodoxa Etíope na Jamaica e estamos esperando uma resposta. Sabemos por sua carta que vocês pediram à Igreja Ortodoxa para enviar um pregador etíope para estabelecer uma filial de nossa igreja e estamos contentes por isso. Espero que a Igreja muito em breve lhes envie um pregador da Etiópia. Estou planejando também visitar a Jamaica em setembro, o que será talvez uma interessante visita para mim e os meus amigos da Jamaica.

Seria sábio, se você, Sr. Gordon, conseguisse muitos membros para um novo começo da Igreja e da Escola aí, onde educaremos nossos jovens da Jamaica e os enviaremos para a Universidade de Adis Abeba – Etiópia para uma especial educação superior.

Esperando e lhe desejando o melhor, eu
continuo
seu,

¹⁸⁵ Texto original: Ethiopian Orthodox Church Patriarchate/P.O.B. 1178/Addis Ababa,/23 May, 1960./Mr. C. Gordon E. L. Brooks,/Success Club,/63 Wildman Street,/Kingston/Jamaica, W.I./Dear Mr. Gordon,/We have received your petition and the lists of persons willing to accept the faith of the Ethiopian Orthodox Church./The first step you have to take in this matter is to form an organization of the church with validly elected office-bearers to run it. After that you may please make a report to us of your aims and objectives./We are fully sympathetic towards the ideals and aspirations of your people, and we may inform you the His Holiness the Patriarch with the Holy Synod will take the necessary steps in the matter of establishing the ancient Apostolic Church there./Yours in our Lord,/Abba Theophilos.

Lisane Work Woubou¹⁸⁶

Dentre as sugestões do relatório da UWI efetivadas pelo governo de Norman Manley, em caráter emergencial, estava a organização de uma comissão extra-oficial para viajar por diversos países africanos, com o objetivo de verificar juntos aos governos daqueles países a possibilidade de migração e posterior assentamento de milhares de rastafaris. Norman Manley se pronunciou assim sobre a missão: “Eu sou a pessoa que toma total responsabilidade pela missão que apoiei, e tem sido submetida à extrema crítica [...] é bom que a missão deva partir e ver por si mesma quais as possibilidades que existem...”¹⁸⁷ (Manley, 1976, p. 278 e 280).

A missão era composta por Filmore Avaranga, Douglas Mack e Mortimer Planner (Togo Desta), representantes dos rastafaris; Westmore Blackwood da UNIA, Dr. M.B. Douglas da Afro-Caribbean League (Liga Afro-caribenha); Cecil George Gordon, da EWF, Inc.; Z. Munroe Scarlett da Afro-West Indian Welfare League (Liga Afro-Indiana Ocidental de Bem-Estar); bem como pelos consultores Dr. L. C. Leslie, médico e líder da missão e Victor Reid, jornalista e autor do relatório majoritário. Aliás, a missão produziu dois relatórios: o primeiro chamado *Majority Report of Mission to Africa* (Relatório Majoritário da Missão para a África) foi assinado pelos membros que não eram rastafaris e, o segundo chamado *Minority Report of Mission to Africa* (Relatório Minoritário da Missão para a África), assinado pelos ratafaris. O relatório majoritário possuía um caráter mais técnico e científico detalhando as condições geográficas, econômicas, sociais e políticas de cada um dos países visitados. O relatório minoritário concordava com o relatório majoritário em

¹⁸⁶ Texto original: Lisane Work Woubou/1 West 125th St.,New York/ 27, N.Y./June 12, 1960//Mr. Cecil G. Gordon,/President of the Ethiopian World Federadion, Inc., in Jamaica/6 Gurling Street, Kingston 12/Jamaica, B.W.I./Dear Mr. Gordon,/I received your letter of 7. 6. 1960 and would like to thank you very much indeed. From the time that I got your first letter I and Fr. Meshesha have sent a letter to Ethiopia to let us know if we can establish a branch of the Ethiopian Orthodox Church in Jamaica and we are waiting for an answer. We learn also from your letter that you have requested the Church in Ethiopia to send you an Ethiopian priest to establish a branch of our Church and we are very glad to hear that. I hope the Church will very soon send you a priest from Ethiopia. I am planning also to visit Jamaica in September which will be perhaps an interesting visit for myself and my friends in Jamaica./It will be wise if you Mr. Gordon, will get many members for a new start of the Church and School there, where we shall educate our young people of Jamaica and send them to the University of Adis Ababa – Ethiopia for a higher special education./Hoping and wishing you all the best I/remain/Yours,/Lisane Work Woubou.

¹⁸⁷ Texto original: I am the person who takes full responsibility for the mission which I supported, and have been subjected to extreme criticism [...] it is a good thing that the mission should go and see fior themselves what the possibilities are... (Manley, 1976, p. 278 e 280).

muitos aspectos, porém enfatizou mais os aspectos espirituais. Ambos enfatizaram a estadia na Etiópia.

A missão partiu da Jamaica no dia 4 de abril de 1961 e retornou no dia 2 de junho do mesmo ano. Os países visitados na África e a duração da permanência da missão foram enumerados pelo relatório majoritário: Etiópia, uma semana; Nigéria, duas semanas; Gana, uma semana; Libéria, seis dias; e Serra Leoa, uma semana (1961, p. 2 e *The Daily Gleaner*, 31/07/1961).

O relatório majoritário considerou de particular significado o entusiasmo com que os Estados Africanos marcaram essa primeira tentativa séria em cem anos para ativar a idéia de repatriação africana tão acalentada em muitos países (1961, p. 2). Por outro lado, ele apontou que esses mesmos anfitriões aconselharam que viessem apenas imigrantes interessados em se tornarem residentes permanentes e não apenas transeuntes. A questão da aquisição de cidadania seria facilmente resolvida, porém, a questão principal era a assimilação, uma vez que os jamaicanos estiveram, por séculos, expostos às idéias ocidentais e poderiam rejeitar os costumes africanos e vice-versa (*ibidem*, p. 2). Além disso, os relatores descobriram que os países africanos visitados desejavam a migração de jamaicanos qualificados como: técnicos e profissionais; artesãos e agricultores (*ibidem*, p. 1).

O relatório minoritário, por sua vez, apresentado como um diário de bordo trazia interessantes relatos dos encontros da missão com H.I.M. Hailé Selassié I e o Abuna (patriarca) da Igreja Ortodoxa Etíope. Os três rastafaris foram os únicos que levaram presentes para o imperador, enquanto todos os membros da missão foram presenteados pelo monarca etíope. O relatório rastafari resumiu esses encontros assim:

Nosso encontro com Sua Majestade Imperial Imperador Haile Selassie I é como se fosse espiritualmente a visita dos três reis magos que viajaram do Ocidente para o Oriente para visitar o Menino Jesus, trazendo consigo ouro, incenso e mirra para Lhe oferecer¹⁸⁸. Quando Herodes soube do novo Rei dos Reis recém-nascido, ele deu ordens para matar todos os meninos do país, de três anos ou menos.

Quando nós apresentamos nossos presentes, antes que pudéssemos dizer a ele de onde eles vieram, ele disse “São dos Irmãos Rastafari”? Nós lhe dissemos

¹⁸⁸ Nessa passagem há um trocadinho com a sigla *HIM* significando tanto Sua Majestade Imperial quanto “Lhe” ou “a Ele” – o menino Jesus, cf. nota abaixo.

“Sim”. Isso mostra que Sua Majestade Imperial sabe dos Irmãos Rastafari. Sua Majestade Imperial também deu a cada membro da Missão uma medalha de ouro pela nossa obra, cumprindo bíblicamente, a igualdade concedida a todos. Somente os Rastas deram presentes a Sua Majestade Imperial e o resto da Missão nos deixou no palácio, cumprindo bíblicamente a parábola das dez virgens – cinco tinha óleo em suas lâmpadas e cinco não tinham nenhum (cf. Mateus 25: 1-13).

Na casa-igreja do Arcebispo Abuna Basílios, dez de nós fomos presenteados com Robes Nacionais Etíopes, embora o alfaiate tenha medido 11 de nós previamente, 1 homem branco – Mr. Hess, um homem mulato – Mr. Lake e nove homens negros; cumprindo bíblicamente: “O etíope não pode mudar a cor de sua pele nem o leopardo pode mudar suas manchas”¹⁸⁹ (Alvaranga, Mack e Planno, 1961, p. 22).

Os presentes para Sua Majestade Imperial foram os mais simples possíveis: um mapa da África esculpido em madeira com uma pintura de Haile Selassie, feito por irmãos rastafaris; diversas fotografias de rastafaris e uma pintura da Ilha de Navy também feitos por irmãos rastafaris; um cachecol vermelho, verde e dourado tecido por Mortimmer Planner, um dos membros da Comissão e um retrato de Sua Majestade Imperial em uniforme militar, pintado pelo rastafari Sporty Green. Interessante notar que Selassie se dirigiu a todos os membros da missão em amárico, utilizando um intérprete. Porém, quando restaram apenas os rastafaris, Selassie se dirigiu a eles em inglês (Alvaranga, Mack e Planno, 1961, p. 16-17). Além disso, os rastafaris afirmaram que a única oposição às suas idéias foi encontrada na Libéria e que em Serra Leoa um jornal apresentou um artigo com a foto deles, intitulado “Incredible deportation planned for Jamaica’s fanatic” (Incrível deportação planejada para fanático[s] da Jamaica). Segundo eles, o jornal declarou que a expressão era de dois oficiais do governo jamaicano (ibidem, p. 22-23).

¹⁸⁹ Texto original: Our meeting with H.I.M. Emperor Haile Selassie I is likened spiritually to the visit of the three wise men who journeyed from the West to the East to visit the Baby Jesus, bringing with them gold, frankincense and murrh to offer H.I.M. When Herod heard of the new born King of Kings he gave orders to kill all the babes of the land, 3 years old and under./When we presented our gifts to the Emperor, before we could tell him who it was from, he said “Is it from the Rastafari brethren”? We told him “Yes”. That shows H.I.M. knows of Rastafari Brethen. H.I.M also gave each member of the Mission a gold medal for our work, fulfilling biblically, equality cometh for all. Only the Rases presented gifts to H.I.M. and the rest of the Mission left us in the palace, fulfilling the parable of the ten virgins – five had oil in their lamps and five had none./At the Church Residence of the Arch-Bishop Abuna Basílios, 10 of us were presented with Ethiopian National Robes, although the tailor had measured 11 of us properly, 1 white man- Mr. Hess, 1 brown man – Mr.lake and 9 black men; fulfilling biblically the Ethiopian cannot change the colour of his skin neither can the leopard change his spots (Alvaranga, Mack e Planno, 1961, p. 22).

Na Jamaica, o ano de 1961 também foi marcado pela notoriedade de dois novos líderes rastafaris: Samuel Brown (1925-1998) e Mortimer Planner (1920-). Samuel Elisha Brown, ou simplesmente, Sam Brown nasceu na paróquia de Trelawny em 1925 e recebeu alguma educação primária. Segundo Barrett, Sam Brown era uma das mais complexas personalidades do movimento rastafari, combinando em si atributos de um místico, poeta, orador, santo e aquilo que o governo oficial chamou de “um malandro adorável”. Por ser um aluno brilhante, Brown recebeu uma bolsa de estudo para a Excelsior College, porém teve que desistir por causa de sua extrema pobreza. Trabalhando em vários empregos, ele passou a se interessar por impressão (1986, p. 152 e 1997, p. 146-147). Sam Brown foi um dos nomeados para a Missão para a África, porém recusou acompanhar a delegação porque ela era comandada por pessoas alheias ao movimento (Albuquerque, 1986, p. 182 e Moss, 1998, p. 9).

A controvérsia em torno de Sam Brown surgiu quando ele se candidatou para as eleições de 1961, criando um partido independente o Black Man's Party (Partido do Negro). Pela primeira vez, um rastafari entrava na arena política dominada pelo PNP e pelo JLP provocando a oposição de muitos rastafaris. Sam Brown acreditava que somente conseguindo o poder pela política, a condição dos rastafaris poderia ser melhorada e as chances de uma efetiva repatriação poderiam ser alcançadas. Ele recebeu apenas oitenta e cinco votos, mas sua plataforma eleitoral ficou conhecida como *Foundation of the Rastafari Movement* (Fundamentos do Movimento Rastafari) ou *Twenty-One Points* (Vinte e um pontos) se tornou um dos principais textos do movimento (Barrett, 1986, p. 159 e 1997, p. 148). Os vinte e um pontos de Brown determinavam:

1. Membros do Movimento Rastafari são uma parte inseparável do povo negro da Jamaica.
2. Tanto que não podemos e não proclamamos quaisquer metas mais altas que as legítimas metas e aspirações do povo negro da Jamaica.
3. O Movimento Rastafari compõe-se dos lutadores mais avançados, determinados e descomprometidos contra a discriminação, o ostracismo e a opressão do povo negro da Jamaica.
4. O Movimento Rastafari apóia a liberdade em seu mais completo sentido e a recuperação da dignidade, auto-respeito e Soberania do povo negro da Jamaica.

5. Muitos deploram e acusam o povo negro de levantar a questão da cor nesta ilha. Mas a supremacia branca era a política oficial desta ilha por centenas de anos e supremacistas brancos nunca olharam os negros tão bem quanto os seus cães nos seus quintais.
6. À supremacia branca acrescentou-se a supremacia mulata e as crianças vira-latas das mulheres negras chegaram a pensar e se comportar desdenhosamente das pessoas negras.
7. O tempo removeu alguns dos aspectos grosseiros da supremacia do branco e do mulato, mas a discriminação, o desrespeito e abuso das pessoas negras ainda estão aqui em muitas formas.
8. Por exemplo, nas suas políticas de emprego, os pistolões conseguem salários generosos, subsídio de moradia, despesas de viagens e bônus. O negro pobre trabalhando na mesma indústria ou empresa não pode conseguir alimentação adequada, dinheiro, e tem que aceitar o tratamento pobre e os insultos como parte do preço de manter o emprego.
9. Na sua política habitacional, eles têm casas para os ricos, casas para a classe média e casas para os menos favorecidos. “Menos Favorecido” é somente outro nome para a gente negra e pobre.
10. Deus não disse: “Façamos o homem menos favorecido, o homem de classe média e o homem rico”. Ele disse: “Façamos o homem”. A existência do homem menos favorecido na Jamaica é um produto da supremacia branca e mulata.
11. O Movimento Rastafari tem como sua meta principal a completa destruição de todos os vestígios de supremacia branca na Jamaica, portanto, colocar um fim na exploração econômica e degradação social do povo negro.
12. O Movimento Rastafari defende a Repatriação e o poder e a inteira cooperação e intercursos entre os governo e povos da África e um povo livre e independente da Jamaica.
13. O Movimento Rastafari, para o avanço desses fins, deve ter o apoio de, ou guiar, um movimento político próprio.
14. O Movimento Rastafari não tem o apoio de nenhum partido. Nós somos objeto de perseguição e discriminação.
15. O Movimento Rastafari tem dado seu apoio aos dois grandes partidos, este apoio tem sido em vão porque nenhum desenvolvimento tomou lugar na nossa condição. Nem nos foi oferecida ou vemos qualquer esperança.
16. O Movimento Rastafari, portanto, decidiu se juntar ativamente à luta política e criar um movimento político com a meta de tomar o poder e implementar medidas para a melhoria dos pobres e oprimidos.
17. Porque não temos outras metas que as legítimas metas de todas as pessoas negras desta ilha como se afirma na cláusula 2, este movimento está aberto a todas as pessoas negras, independentemente de classe, religião ou situação financeira.
18. Nós não nos declaramos contra a liderança política dos brancos e mulatos por causa de sua cor, mas por causa da maldade que eles representam e os convida a representar.
19. Conseqüentemente, em um homem negro como a noite, sua cor é em nossa opinião de nenhum proveito se ele é um opressor e destruidor de seu povo.

20. Todos os homens, portanto, são livres independentemente de cor para se juntar a esta cruzada política. A única condição é que ele deve abandonar o mal.
21. Negros sofrendores da Jamaica, vamos nos unir e estabelecer um governo justo, sob o slogan de *Repatriação e Poder*¹⁹⁰ (apud. Barrett, 1997, p. 148-150).

De acordo com Leonard Barrett, as idéias de Sam Brown anteciparam as idéias do movimento Black Power que lutava pelos Direitos Civis nos EUA (1986, p. 159). Pelo caráter descentralizado e afastado da política oficial, a controvérsia em torno de Sam Brown parece ser porque em seu documento ele fala em nome de todo o movimento, e tenta congrega não só rastafaris, mas também outros afro-jamaicanos interessados em lutar por seus direitos.

¹⁹⁰ Texto original: 1) Members of the Rastafarian Movement are an inseparable part of the Black people of Jamaica./2) As such we cannot and do not proclaim any higher aims than the legitimate aims of the Black people of Jamaica./3) The Rastafarian Movement consists of the most advanced, determined and uncompromising fighters against discrimination, ostracism and oppression of Black people of Jamaica./4) The Rastafari Movement stands for freedom in its fullest sense and for the recovery of the dignity, self-respect and Sovereignty of the Black people of Jamaica./5) Many deplore and accuse the Black people of raising the colour question in this island. But White supremacy was the official policy of this island for hundreds of years and white supremacists never regarded Black men as good as the dogs in their yards./6) To white supremacy has been added Brown-man supremacy and the mongrel children of the Black women came to think and behave contemptuously of Black people./7) Time has removed some of the grosser aspects of white and brown man supremacy, but discrimination, disrespect and abuse of the Black people are still here in many forms./8) For instance, in their employment policies, the big guns get generous salaries, house allowance, traveling expenses and bonuses. The poor Black man working in the same industry or enterprise cannot get adequate food, money, and has to accept poor treatment and insults as part of the price of holding the job./9) In their housing policy, they have houses for the rich, housing for the middle-class and housing for the under-privileged. "Underprivileged" is only another name in Jamaica for poor Black people./10) God did not say "come let us make underprivileged man, middle-class man, and rich man." He said "come let us make man." The existence of underprivileged man in Jamaica is a product of white and brown man supremacy./11) The Rastafarian Movement has as its aim complete destruction of all vestiges of white supremacy in Jamaica, thereby putting an end to economic exploitation and the social degradation of the Black People./12) The Rastafarian Movement stands for Repatriation and power and for the fullest cooperation and intercourse between the Governments and people of Africa and a free and independent people of Jamaica./13) The Rastafarian Movement, for the furtherance of these ends, must have the backing of its support to, or lead, a political movement of its own./14) The Rastafarian Movement has the backing of no party. We are subject to persecution and discrimination./15) The Rastafarian Movement has lent its support to the two big Parties, this support has been in vain because no improvement has taken lace in our condition. Neither are we offered or do we see any hope./16) The Rastafarian Movement therefore has decided to actively join the policital struggle and create a political movement with the aim of *taking power* and implement measures for the uplift of the poor and oppressed./17) Because we have no other aims than the legitimate aims of all Black people in this island as states in clause 2, this movement is open to all Black people, irrespective of class, religion or financial standing./18) We are not declaring against the political leadership of white men and brown men because of their colour, but because of the wickedness that they represent and invite them to repentance./19) Consequently, if a man be as Black as night, his colour is in our estimation of no avail if he is an oppressor and destroyer of his people./20) All men therefore are free irrespective of colour to join this political crusade. The only condition is that he must abandon evil./21) Suffering Black people of Jamaica, let us unite and set up a righteous Government, under the slogan *Repatriation and Power* (apud. Barrett, 1997, p. 148-150).

Porém o estigma que os rastafaris possuíam impediu que outros grupos afro-jamaicanos viessem engrossar as fileiras do seu partido. Entretanto, Ivor Morrish destaca que as principais idéias do manifesto como as cláusulas: 3, 4, 8, 9, 11, 12, 16, 18 e 20 (1982, p. 76-80), as quais possuem um princípio mais geral. Por outro lado, Barrett considera que muitas dessas cláusulas iriam orientar a política de Michael Manley, filho de Norman Manley do PNP, em relação aos afro-jamaicanos e aos rastafaris, especialmente nos anos 1970. Após as eleições, Sam Brown foi rejeitado pelos rastafaris como um radical que finalmente partiu o movimento (Morrish, 1997, p. 150-152).

Por sua vez, Mortimer Planner, nasceu em 1920 e se tornou um rastafari por volta dos vinte anos sob a tutela de seu tio Brother Fitz Henry. Sua fama fora dos círculos rastafaris começou pela sua participação na Missão para a África, em 1960, especialmente por ter conversado pessoalmente com Sua Majestade Imperial Haile Selassie I. Nessa época ele era um associado de Sam Brown, porém eles romperam suas ligações por causa da campanha eleitoral de Brown e, em seguida, Planner ingressou na EWF (Albuquerque, 1986, p. 182-183).

Figura 35
Mortimer Planner ou Mortimo Planno (1920-)



Após ter se tornado uma celebridade, Planner ou Planno continuou em sua luta pela repatriação e se engajou em educar seus seguidores culturalmente, politicamente e

espiritualmente. Em 1970, Rex Nettleford descreveu sobre as atividades de Planno: “seu “quintal” em West Kingston era o cenário durante todo o início dos anos 1960 de muitos programas educacionais nos quais o amárico e a história africana eram ensinados”¹⁹¹ (2001, p. 76). Seus seguidores compareciam nos seminários da UWI, para aprender sobre história ou para proferir conferências e debates sobre a doutrina rastafari. Planno também exerceria um papel fundamental na visita de Hailé Selassie à Jamaica, conforme será apresentado posteriormente. Quanto à sua personalidade, Klaus de Albuquerque descreve Planno como:

uma presença de comando, e por ser auto-didata, tem uma tremenda riqueza de conhecimentos. Às vezes, ele é arrogante, mas em outras vezes muito cortês e charmoso. Em muitos aspectos ele aprecia sua reputação como o “Intellectual” do movimento, e ele continuamente busca lembrar seus seguidores disso [...] Seus seguidores lhe dispensam grande respeito, alguns ao ponto de adoração. Um dos mais brilhantes seguidores de Planno me contou que ele passa todo o dia para beijar as tranças de Planno. Até rastas mais velhos têm Planno em alta conta. Irmão Fitz Henry (tio de Planno) afirma que Planno é o mais inteligente Rasta que ele conhece, e ele está na melhor posição de unificar o movimento e negociar pela repatriação. Esses sentimentos não são amplamente compartilhados pela comunidade rastafari¹⁹² (1986, p. 184-185).

O governo jamaicano, ao promover uma independência sem luta armada, em 1962, tinha interesse em manter a harmonia interna e preocupava-se com o problema da repatriação dos rastafaris. Em 1962, foi designada uma missão técnica para a África com o objetivo de efetivar a migração dos rastafaris e explorar a possibilidade de trocas culturais e comércio. Contudo, uma semana após o retorno dessa missão, houve a troca de governo e a questão ficou suspensa.

¹⁹¹ Texto original: his yard in West Kingston was the scene throughout the early sixties of many educational programmes in which Amharic and African history were taught (Nettleford, 2001, p. 76).

¹⁹² Texto original: a commanding presence, and for being self taught, has a tremendous wealth of knowledge. He is sometimes arrogant, but at other times very courteous and charming. In many ways he enjoys his reputation as the “Intellectual” of the movement, and continuously seeks to remind his following of this [...] His followers accord him great respect, some to the point of adoration. One of Planno’s brightest followers told me that he stopped by everyday to kiss Planno’s locks. Even older Rastas think highly of Planno. Borhter Fitz henry (Planno’s uncle) claims that Planno is the most intelligent Rasta he knows, and he is the best position to unify the movement and negotiate for repatriation. These sentiments are not widely shared in the Rastafari community (Albuquerque, 1986, p. 184-185).

Os outros dois membros da primeira Missão para a África, Douglas Mack e Filmore Alvaranga, também se tornaram celebridades após o seu retorno. Eles eram os líderes de um grupo conhecido como Rases of East and Central Kingston (Duques ou Rastas de Kingston Leste e Central). Junto com Samuel Clayton, eles viajaram novamente para a África, em 1964, onde foram recebidos na Nigéria, Gana, Quênia e Etiópia. Na Etiópia, eles apresentaram uma petição ao imperador assinada por dez mil rastafaris. Enquanto Mack e Alvaranga possuíam pouca instrução formal, Clayton era reconhecido como o orador-filósofo do movimento, porém todos eles eram bastante respeitados dentro do movimento rastafari. No seu retorno à Jamaica, eles escreveram um relatório sobre sua viagem de quinze meses. Rex Nettleford comentou assim o relatório de Alvaranga, Clayton e Mack: “Ainda que os três irmãos compararam sua visita àquela dos Três Reis Magos bíblicos em uma visita ao Rei dos Reis no Oriente, seu relatório revela um realismo único...”¹⁹³ (2001, p. 72). Eles se autoproclamavam embaixadores do movimento e registraram sua organização como Rasta Brethren Repatriation Association (Associação de Repatriação dos Irmãos Rastas), a qual procurava melhorar o bem-estar de seus associados, conforme seu cartão de associação:

1. a promoção da Repatriação de seus membros para a África.
2. ensino de conhecimento espiritual e religioso da Dinastia Salomônica... perpetuada em linhagem até o Imperador Haile Selassie I da Etiópia, Rei dos Reis.
3. promoção da história, cultura e línguas africanas.
4. assistência para o desenvolvimento da África.
5. promoção do bem-estar geral de nossos membros.
6. provisão para auxílios de saúde aos membros carentes.
7. levantamento de fundos para executar de seus programas¹⁹⁴.

Enquanto os três primeiros pontos reiteram o desejo de repatriação, os quatro últimos revelam uma tendência de negociação com sociedade jamaicana, isto é, aproximando-se do

¹⁹³ Texto original: Although the three brethren likened their visit to that of the biblical three Wise Men in a visit to the King of Kings in the East, their report revealed a unique realism... (Nettleford, 2001, p. 72).

¹⁹⁴ Texto original: 1) promotion of Repatriation to Africa of its members./2) teaching of spiritual and knowledge of the Solomonian Dynasty... perpetuated in lineage to Emperor Haile Selassie I of Ethiopia, King of Kings./3) promotion of African history, culture and languages./4) assistance for the development of Africa./5) promotion of the general welfare of our members./6) providing health benefits for members in need./7) raising of funds to carry out its programmes.

espírito de reabilitação. Aliás, a década de 1960, segundo Leonard Barrett, apesar dos inflamados confrontos entre os rastafaris e o desejo de repatriação, foi também marcada por um processo ambivalente de rotinização. O conceito foi introduzido, em 1953, por Anthony F. C. Walker “sugerindo o último estágio das dinâmicas de como um movimento tenta se estabelecer dentro da sociedade”¹⁹⁵ (Barrett, 1997, p. 146). De fato, desde a publicação do Relatório da UWI, começaram as primeiras tentativas de diálogo e convivência pacífica entre a sociedade envolvente e os grupos rastafaris. Rex Nettleford afirmou que a facilidade de os rastafaris ter encontrado comunidade com a sociedade envolvente poderia ser explicada

em termos dos muitos valores que eles partilham com as classes mais baixas as quais nutrem uma raiva contra a privação, mas não a diminuem como os rastafaris fazem, com uma doutrina de rejeição social. Tais valores são mais explícitos no reino do culto religioso e muito do Rastafarismo antes da metade dos anos 1950 era como George Simpson sugeriu uma variante do Revalismo que é implacável nas áreas urbanas depreciadas. Ainda que seja olhado pela sociedade envolvente como uma aberração, o movimento Rastafari poderia facilmente ser tolerado por uma sociedade que cresceu em uma forte tradição de religiosidade¹⁹⁶ (Nettleford, 2001, p. 77).

Considerando o contexto histórico em que o professor Nettleford escreveu a opinião acima, o seu otimismo deveria ser relativizado, pois ainda hoje se observa uma atitude ambivalente em relação aos rastafaris pela sociedade envolvente. Haja vista os vários conflitos entre os rastafaris e a sociedade durante a década de 1960, após os eventos que foram aqui analisados, os quais serão omitidos para não tornar a leitura repetitiva.

Em 1964, o famoso sociólogo jamaicano Orlando Patterson (1940-) lançou o primeiro romance sobre o movimento rastafari, intitulado *The Children of Sisyphus* (Os filhos de

¹⁹⁵ Texto original: suggesting the last stage of the dynamics as a movement attempts to establish itself within society (Barrett, 1997, p. 146).

¹⁹⁶ Texto original: In terms of the many values they share with the lower classes who nurture na anger against deprivation but do not abate it, as the Rastas do, with a doctrine of social rejection. Such values are most explicit in the realm of religious worship and much of Rastafarianism before the middle fifties was as George Simpson suggested a variant of the Revivalism which is rampant in the depressed urban areas. Although regarded by the wider society as an aberration, the Rastafari movement could easily be tolerated by a society that has grown up in a strong tradition of religiosity (Nettleford, 2001, p. 77).

Sísifo). O romance descrevia a vida dura dos rastafaris nas favelas de Kingston e recebeu o prêmio de melhor trabalho de ficção em língua inglesa no Dakar Festival of Negro Arts (Festival de Artes Negras de Dakar), em 1965. A vida na favela “Dungle” foi assim descrita por Patterson:

On the left side of the road would be the miserable little huts of Back-O-Wall, slutty and grimy with the tiny little peep-holes beneath the old zince ceilings. Through them half-naked children too hungry to play, and shriveled, atrophic old men with their black gums, too weak to move, would be peering. And there would be the younger ones, seedy and slow long hands and drooping shoulders, lounging on the side-walk, glaring up at them from beneath their foreheads, with the whitish yellow of their eyes, all waiting, waiting for the night to fall [...]

Tonight. Tonight dear God Rastafari. Tonight he would succeed. It had to be. He just felt it. Fool. Oh, such a fool. Didn't he have the same feeling every night? How could he live on hope so much. But hope he must. He knew well that it was the only thing worth hoping for. Go on he must. And tonight. He just felt it. The strange urge was there inside him. He could feel that he would experience it. Ah me, my God, he sighed. God. God. God. I know I'm God. But to feel him in me. To experience me (1994, p. 22 e 41)¹⁹⁷

Contudo, a obra não foi totalmente bem recebida nos meios intelectuais. O famoso historiador C.L.R. James (1901-1989), por exemplo, escreveu uma crítica ácida sobre o livro de Patterson na Revista *New Left* n° 25 de 1964:

O que vai acontecer a Patterson? Ele vai continuar criando ficção sobre a Jamaica para um público britânico? Será verdade que nada pode ser feito? Não, não é verdade. Algo *está* sendo feito. As mesmas forças que compelem o Rastafari a buscar refúgio em uma Etiópia mítica são as mesmas forças que mantêm Patterson, o novelista, fora de seu natural habitat. Existe nas Índias

¹⁹⁷ Tradução: No lado esquerdo da estrada estariam as miseráveis pequenas choupanas de Back-O-Wall, desmazeladas e sujas com as minúsculas vigias sob os velhos telhados de zinco. Por elas, crianças famintas demais para brincar, e enrugados, atrofícos velhos com suas gengivas negras, fracos demais para se deslocar, estariam espiando. E haveria os jovens, maltrapilhos e lentos com longas mãos e ombros pendentes recostados na calçada, olhando furiosamente para eles debaixo de suas testas, com o amarelo esbranquiçado de seus olhos, todos esperando, esperando que a noite caia [...] Hoje à noite. Esta noite, querido Deus Rastafari. Esta noite ele seria bem sucedido. Teria que ser. Ele sentia isso. Tolo. Oh, mas que tolo. Ele não tinha o mesmo sentimento toda noite? Como ele podia viver esperando tanto. Porém ele deveria esperar. Ele sabia bem que aquilo era a única coisa que valia a pena esperar. Ele deveria prosseguir. E esta noite. Ele sentia isso. O estranho impulso estava ali dentro dele. Ele poderia sentir que ele experimentava aquilo. Ah eu, meu Deus, ele suspirou. Deus. Deus. Deus. Eu sei que sou Deus. Mas para senti-lo em mim. Para me experimentar (Patterson, 1994, p. 22 e 41).

Ocidentais um público ansioso para ler (e ouvir) sobre ele mesmo como qualquer um no mundo. Existem amplos recursos financeiros disponíveis. Porém, nem os donos da economia nem os herdeiros políticos (as classes médias mulatas) querem ter em seu meio alguma coisa ou pessoa perturbando sua precária paz. A liberdade que deveria permitir que os Rastafaris construíssem sua Nova Jerusalém na prazerosa e verde terra da Jamaica deveria capacitar os Pattersons a preparar e temperar suas armas sobre algumas escuras e satânicas moedas. Suas muralhas podem parecer serem muito sólidas. Mas elas não são mais do que as muralhas de Jericó. Elas ruiriam ao som das trombetas. Porém as trombetas devem soar em Kingston, em Port Spain, em Bridgetown e em Georgetown. De Londres (e em Londres) elas são metais de uma terra de elfos, somente soprando vagamente¹⁹⁸ (1964, p. 74-76).

A crítica de James refletia o espírito da época e o pensamento da *intelligentsia* socialista: o clima de euforia e otimismo frente à descolonização, a rejeição do caráter “exótico” do chamado Terceiro Mundo para as platéias européias, e a rejeição daquilo que pudesse desestabilizar os nascentes Estados e sociedades independentes. Assim, a visão de James sobre os rastafaris coincidia com a visão das classes dominantes jamaicanas, isto é, um bando de fanáticos perturbadores da paz e da construção da nascente nação jamaicana.

No dia 21 abril de 1966, a cidade de Kingston presenciou um acontecimento único na sua história: a visita do imperador Haile Selassie, cujos significados modificaram os rumos do movimento rastafari. O jornal *The Daily Gleaner* deu uma longa e ampla cobertura à chegada do imperador, a qual será abaixo reproduzida para se obter uma noção da amplitude do fato para os rastafaris e para a sociedade jamaicana:

¹⁹⁸ Tradução: What is to happen to Patterson? Is he to continue creating fiction about Jamaica for a British public? Is it true that nothing can be done? Not only is it not true. Something *is* being done. The same forces that compel the Rastafari to seek refuge in a mythical Ethiopia are the same forces that keep Patterson the novelist away from his natural habitat. There is in the West Indies a public audience which is eager to read (and hear) about itself as any in the world. There are ample financial resources available. But neither the economic masters nor the political inheritors (the coloured middle classes) want to have in their midst anything or anybody disturbing their precarious peace. The freedom which would enable the Rastafari to build their New Jerusalem in Jamaica's green and pleasant land would enable the Pattersons to steel and temper their weapons upon some dark and satanic mills. Their walls may appear to be very solid. But they are no more than the walls of Jericho. They would be tumble at the sound of trumpets. But trumpets must sound in Kingston, in Port Spain, in Bridgetown

AEROPORTO ASSOLADO COM MULTIDÃO IMPLACÁVEL...
 ALEGRIA SELVAGEM INUNDA FORMALIDADES EM PALISADOES...
 MULTIDÃO SURGE DE REPENTE... BOAS-VINDAS SELVAGENS AO
 NEGUS.

Sua Majestade Imperial Haile Selassie I, Imperador da Etiópia, Rei dos Reis, Leão Conquistador de Judá, chegou à Jamaica ontem à tarde para uma recepção de superlativos. E ele chorou. Ele chorou assim que pisou nas escadas de uma aeronave da Ethiopian Airlines que o trouxe de Trinidad y Tobago à Jamaica e contemplou a vasta e incontrolável multidão que tinha se juntado no Aeroporto de Palisadoes para saudá-lo. As lágrimas brotaram em seus olhos e rolaram na sua face. Talvez nunca se saberá se ele chorou de tristeza pela incontrolabilidade da vasta multidão de jamaicanos que tinha se juntado para encontrá-lo, ou de pura alegria; mas seja o que for, era uma recepção emotiva.

Porque de quarta-feira à noite o povo se juntou em Palisadoes vindos de todas as partes da Jamaica, chegando a pé, em carros, em carroças, em carretas, em ônibus alugados, em bicicletas e todo meio de transporte que se possa imaginar, e nunca existiu em toda a história da Jamaica tão espontânea, emocionante e sincera recepção a qualquer pessoa, seja Monarca visitante, visitante V.I.P. ou líder de qualquer partido jamaicano que retornasse.

Sobre a recepção Sua Majestade Imperial disse mais tarde que ele estava muito emocionado e profundamente comovido. Isso demonstrou, disse ele, os estreitos laços e afeto que ligam o povo da Jamaica ao africano e etíope.

A maioria das pessoas no aeroporto era de Rastafaris e membros de Sociedades Afro-jamaicanas. Eles eram um caleidoscópio de vestes africanas. Eles vieram de toda parte.

Eles vieram da segurança de Waruka Hills. Eles vieram das favelas de West Kingston. Eles vieram das colinas distantes de Accompong, do alto e luxuriante campo de Moore Town nas Montanhas John Crow. Eles vieram de Vere e Rio Milk, das Montanhas Johnson em St. Thomas, de pequenas aldeias e grandes cidades atravessando toda Jamaica de Negril a Morant Point.

E eles trouxeram consigo milhares de coloridas bandeiras etíopes, folhas de palma, foguetes, rojões, tambores, e o abeng – o famoso berrante dos Marrons que tem ecoado pelas colinas da Jamaica (e na África durante as guerras dos Ashanti) por tempo imemorial.

E o entusiasmo era demais para a autoridade. A polícia estava cercada pela marcha de tudo aquilo... O resultado: toda a pré-arranjada cerimônia foi por água abaixo. Pessoas não eram apresentadas; o tapete vermelho era ignorado; hinos não eram tocados, o Imperador estava de fato apressado, em pressa nervosa de ir para o carro do Governador-Geral para fazer sua entrada triunfal em Kingston, a capital da Jamaica, e começou o que deve ter sido o maior engarrafamento de tráfego na história da cidade.

E enquanto isto acontecia, foguetes eram soltados, rojões explodiam, o abeng soa e milhares de pessoas gritavam “Ave o Homem, Eu”

Tudo era sem precedentes. Aparentemente ninguém encarregado dos preparativos sabia o que aconteceria, e nenhuma medida preventiva foi tomada.

O avião do Imperador, esperado para chegar à Jamaica às 11 horas, se atrasou por causa de uma parada em Barbados. Na verdade, ele chegou aqui à 1h25min. E a hora em que ele taxiou para a área da recepção, era 1h40min. E então era só confusão. Centenas de Rastafaris tinham espatifado a linha VIP do gabinete de ministros e membros líderes da Oposição e estavam ziguezagueando daqui para ali sob e em torno da aeronave nem se importando com as hélices ainda girando. E na hora que o Imperador e sua comitiva apareceram na escada tudo estava fora de controle.

Só quando eram 2h15min que o Imperador estava apto a deixar a aeronave e embarcar no carro do Governador-Geral e bater em retirada apressada da área tumultuada que era o Aeroporto de Palisadoes. Antes disso estava chovendo. Mas a chuva não parou a dança e o acenar de bandeiras de muitos grupos Rastafaris que entumpiam o aeroporto. Muitos gritavam “Quando Deus chegar, o sol aparecerá”. E assim foi. Tão logo o avião aterrou, a chuva cessou, o sol empurrou para trás as suas nuvens e a multidão explodiu em todos os lugares e havia um rugido como nunca se ouviu antes em Palisadoes...

Por um instante se pensava que a cerimônia poderia continuar como planejada. O Imperador e sua comitiva pararam no topo da escada, enquanto oficiais militares jamaicanos de alto escalão bloquearam a base, e olharam para baixo para a multidão complacente e para outros oficiais militares (a polícia estava totalmente confusa) tentando obter alguma ordem do caos.

Deve ter sido a maior loucura permitir a ele aterrar naquela hora porque todos queriam tocá-lo. Os gritos estavam em toda a parte. “O dia chegou. Deus está conosco. Deixe-nos tocar a bainha de sua roupa”.

Assim que o carro do Governador-Geral saiu, as pessoas continuavam a se aglomerar em torno dele e a se colocar no seu caminho, alguns gritando “Lembre-se de mim. Prepare um lugar para mim em teu reino”... A confusão continuou todo o caminho até King’s House. Barreiras policiais eram quebradas. O séqüito real se tornou desunido.

E quando estava mais controlado, a situação era a mesma no National Stadium quando o Imperador foi lá às 5 horas para uma recepção nacional e cívica. O abeng ali era estertoroso, perturbando às vezes as boas-vindas da nação ditas pelo Primeiro-Ministro Interino, o Honorável Donald Singster...

E o abeng continuou um constante zumbido durante toda a performance vespertina, mantendo a vasta multidão que tinha se juntado no estádio desde muito cedo sob tom febril que se desenvolveu para completa desordem quando o Imperador e sua comitiva estavam saindo do estádio. Não havia controle sob a multidão que se aglomerava em torno e tumultuava a Entrada da Maratona do National Stadium.

Em toda a recepção de ontem, nenhum líder jamaicano foi particularmente notado. Alguns, incluindo líderes religiosos, que tinham sido convidados para ir ao Aeroporto de Palisadoes para saudar o Imperador, partiram tão logo a desordem começou, sob os gritos de “Vão, este não é o seu dia, este é o nosso dia. Deus está aqui!”¹⁹⁹

¹⁹⁹ Tradução: AIRPORT OVERWELMED WITH RAMPANT CROWD... SAVAGE JOY SWAMPS PALISADOES FORMALITIES... MULTITUDE SURGES...WILD WELCOME FOR NEGUS/His Imperial Majesty, Haile Selassie I, Emperor of Ethiopia, King of Kings, Conqueror Lion of Judah, arrived in Jamaica yesterday afternoon to a welcome of superlatives. And he wept./He cried as he stood on the steps of an aircraft of Ethiopian Arlines which had brought him from Trinidad and Tobago to Jamaica and surveyed the vast and uncontrollable crowd which had gathered at Palisadoes Airport to greet him. The tears welled up his eyes and

Por ser um jornal conservador desde sua fundação em meados do século XIX, o relato do *Daily Gleaner* pode ser caracterizado como ambíguo. Ao mesmo tempo em que deplora o

rolled down his face. It will perhaps never known whether he cried in sorrow at the uncontrollableness of the vast throng of Jamaicans who had gathered to meet him, or out of pure joy; but whatever it was, it was an emotional welcome./Because from Wednesday night people had gathered at the Palisadoes from all parts of Jamaica, coming on foot, in cars, in drays, in carts, in hired buses, on bicycles and every means of transport that can be imagined, and there never has been in the whole history of Jamaica such a spontaneous heart-warming and sincere welcome to any person, whether visiting Monarch, visiting V.I.P. or returning leader of any Jamaican party./Of the welcome His Imperial Majesty said later that he was overwhelmed and deeply moved. It demonstrated, he said the close ties and affection which bind the people of Jamaica to Africa and Ethiopia. The majority of people at the airport were Rastafarians and members of African-Jamaican societies. They were a kaleidoscope of African dress. They came from everywhere./They come from the fastness of Waruka Hills. They came from the wappen-bappens of Western Kingston. They came from the hill distances of Accompong, from the lush top country of Moore Town in the John Crow Mountains. They came from Vere and Milk River, from Jonhson Mountains in St. Thomas, from little villages and big towns all the way across Jamaica from Negrill to Morant Point.And they brought with them thousands of colourful Ethiopian flags and bunting balm leaves, firecrackers, thunderbolts, drums, and the Abeng – the famous bullhorn of the Maroons which has echoed across the hills of Jamaica (and in Africa during the wars of Ashanti) from time immerorial./And the enthusiasm was too much for mere authority. The police were surrounded by the tide of it all... The result: all the prearranged ceremony went by the way. People were not presented; the red carpet was ignored; anthems were not played, the Emperor was in fact hurried in nervous haste to the Governor-General's car to make his triumphant entry to Kingston, the capital city of Jamaica, and to start what must have been the biggest traffic swarl in the history of their city./And while this was being done, firecrackers were cracked, thunderbolts thundered, the Abeng sounded and thousands of people shouted "Hail the Man I"./Everything was unprecedented. Apparently no one in charge of the arrangements knew what would have happened, and no precautionary measures had been taken./The Emperor's plane, due to arrive in Jamaica at 11 o'clock, was delayed by a stop in Barbados. It actually arrived here at 1.25 o'clock and by the time it had taxied up to the reception area, it was 1.40 o'clock. By then it was bedlam. Hundreds of Rastafarians had crashed the V.I.P. line of cabinet ministers and leading members of the Opposition and were weaving hithes and thithes under and around the aircraft, not caring at all for still turning propellers. And by the time the Emperor and his party appeared on the landing everything was out of control./It was not until 2.15 o'clock that the Emperor was able to leave the aircraft and board the Governor-General's car and beat a hasty retreat from the tumultuous area that was Palisadoes Airport. Before that it had been raining. But the rain did not stop the dancing and the flag moving of many Rastafarian groups which thronged the airport. Many shouted "When God come, the sun come out!" It did. As soon as the plane touched down the rain ceased, the sun pushed out behind its clouds and the crowd erupted into everywhere and there as a roar such as has never been heard at Palisadoes before.../For a while it was thought that the ceremony could be continued as planned. The Emperor and his party stood out at the top of the landing steps, while top Jamaican military officers blocked the bottom, and looked down on the willing crowd as other military officers (the police were wholly discnmfited) tried to obtain some order out of chaos./It would have been the greatest folly to allow him to land at that time because everybody wanted to touch him. The cries were everywhere. "The day has come. God is with us. Let we touch the hem of his garment"./As the Governor-General's car moved off, people continued to mill around it and to place themselves in its way, some shouting "Remember me. Prepare a place for me in thy kingdom..." The confusion continued all the way to King's House. Police barriers were broken. The royal entourage became disunited./And while it was more controlled, the situation was the same at the National Stadium when the Emperor went there at 5 o'clock for a national and civic welcome. The Abeng there was stertorian disturbing at times the nation's welcome spoken by the Acting Prime Minister, the hon. Donald Singster.../And the Abeng kept up a steady threnody during the whole of the afternoon's performance, keeping the vast crowd which had gathered at the stadium from very early in the day at fever pitch that developed into complete disorder by the time the Emperor and his party were departing from the stadium. There was no controlling the crowd that milled around and stormed the Marathon Entrance of the National Stadium./In the whole of yesterday's welcome no Jamaican leader was particularly noticed. Some, including church leaders who had been invited to the Palisadoes Airport to greet the Emperor, left as soon as the disorder begun, to the shouts of: "Go, this is not your day, this is our day. God is here!" (The Daily Gleaner, 22/04/1966).

despreparo das autoridades locais frente ao caos instalado e a histeria rastafari, o discurso jornalístico se apresenta maravilhado com os acontecimentos. A repetição no relato de cenas caóticas e a enumeração excessiva de lugares e meios de transporte serviram para enfatizar a singularidade do acontecimento e ressaltar ou criar um clima dramático. Por outro lado, o que parecia ser uma coincidência entre o surgimento do sol e a chegada do Imperador no mesmo instante, bem como a rejeição dos líderes políticos e religiosos locais, mediante as afirmações da presença divina do Imperador, foi narrado com uma aparente neutralidade que mal escondia uma ironia subjacente. No entanto, os fatos narrados na reportagem do *Gleaner* são corroborados por testemunhos orais e se constituiu em um dos principais testemunhos históricos do evento.

Entretanto, o que a reportagem do *Gleaner* mais enfatizou sobre o evento foi a transformação de uma cerimônia formal entre chefes de Estado, em uma festa popular, mediante a invasão da multidão pobre que ignorou as barreiras físicas e sociais, os tradicionais líderes políticos e religiosos e os símbolos do seu poder. Assim, a visita de Selassie colocou em evidência a figura de Mortimo Planno entre os rastafaris e as autoridades jamaicanas. Diante da ameaça de invasão do avião de Selassie pela multidão histórica, as autoridades locais pediram a Planno para acalmar o público presente:

Ele subiu as escadas de aterrissagem e após se curvar para o Imperador e conseguir instruções de um dos ajudantes do Imperador, ele se voltou e disse ao ajuntamento para abrir caminho para o Imperador. “O imperador me instruiu para lhes dizer que se acalmem”, Sr. Planno pediu: “Para trás e deixem o Imperador descer!”²⁰⁰
(*The Daily Gleaner*, 22/04/1966).

Segundo Jah Ahkell, as autoridades jamaicanas exerciam um papel secundário em todo o cerimonial, tanto que “de fato um senador organizou uma moção [em] que o imperador [deveria] ser feito Rei da Jamaica e que eles [deveriam] lançar fora a Rainha Elizabeth II. Para os Rastas seu dia havia chegado assim como eles esbarraram seus ombros com o governo e as

²⁰⁰ Tradução: He went up the landing steps and after bowing to the Emperor, and get instructions from one of the Emperor’s aides, he turned and told the gathering to make way for the Emperor. “The Emperor has instructed me to tell you to be calm,” Mr. Planno called: “Step back and let the Emperor land!” (*The Daily Gleaner*, 22/04/1966).

classes altas e que aquele período marcava um ponto decisivo nas suas relações com o resto da sociedade”²⁰¹ (1981, p. 23-24). Entretanto, nesta pesquisa não se encontrou nenhuma outra fonte que pudesse corroborar esse fato ou esclarecer quem era o referido senador.

Além disso, segundo Sheila Kitzinger, os rastafaris participaram como convidados de duas cerimônias oficiais durante a visita de Selassie. Eles estiveram presentes na conferência da UWI, na qual o Imperador recebeu um grau honorário e na recepção que o Imperador deu logo em seguida para os representantes locais. Dois dos convites formais enviados a líderes rastafaris foram abaixo transcritos:

1) Pela ordem de Sua Majestade Imperial Haile Selassie I, Imperador da Etiópia, os Ministros de Sua Corte Imperial, têm a honra de solicitar a presença de Filmore Alvaranga em uma recepção no Sheraton Hotel na sexta-feira, 22 de abril de 1966, às 9h da noite em Honra de Sua Excelência Sir Clifford Campbell GGMG, GCVO e Lady Campbell.

RSVP
Ajuda-de-campo
King’s House

Militar: Traje de Gala
Civil: Black-Tie
Ordens e Condecorações²⁰²

2) Recepção em honra da visita de Sua Majestade Imperial Haile Selassie I Suas Excelências o Governador Geral e Lady Campbell Socilitam o prazer da Companhia de Príncipe Edwards na quinta-feira 21 de abril de 1966 das 9h30min às 10h30min da noite.
R.S.V.P. Ajuda-de-campo²⁰³ (apud Barrett, 1986, p. 187).

²⁰¹ Texto original: in fact a Senator later filed a motion that the Emperor be made King of Jamaica and that they do away with Queen Elizatbeth II. For the Rastas their day had come, as they rubbed shoulders with the governing and upper classes and that period marked a turning point in thei relations with the rest of the society. (Ahkell, 1981, p. 23-24).

²⁰² Texto original: By Comand of his Imperial Majesty Haile Selassie I, Emperor of Ethiopia, the Ministers of His Imperial Court, has the honor to request the attendence of Filmore Alvaranga at a reception at the Sheraton Hotel on Friday, 22, April, 1966, at 9:00 p.m. in Honour of His Excellency Sir Clifford Campbell GGMG, GCVO and Lady Campbell.//RSVP - Military-Mess Kit/Aide-de-camp - Civilian Black Tie/Kings House - Orders and Decorations (apud Barrett, 1986, p. 187).

²⁰³ Texto original: Reception in honour of the visit of His Imperial Majesty Haile Selassie I Their Excellencies the Governor General and Lady Campbell Request the pleasure of the Company of Prince Edwards on Thursday the 21st April 1966 from to 9:30 p.m. to 10:30 p.m./R.S.V.P. Aid-de-Camp (apud Barrett, 1986, p. 187).

Pela primeira vez, os rastafaris foram temporariamente incluídos em uma sociedade que os rejeitava completamente (Kitzinger, 1969, p. 245). Na ocasião, os rastafaris foram condecorados pelo Imperador e tomaram isso como o cumprimento do texto evangélico que diz que “Porém muitos primeiros serão últimos; e os últimos, primeiros” (Marcos, 10: 31). De fato, enquanto os rastafaris receberam medalhas de ouro; políticos, como o Primeiro Ministro em exercício, Donald Sangster (1911-1967), receberam pacotes de cigarros – de um Haile Selassie não-fumante – que lembravam caixões em miniatura (White, 1999, p. 207).

Contudo, essa inclusão foi momentânea, pois as tensões entre a comunidade rastafari e a sociedade envolvente continuaram ao longo do ano de 1966, que culminaram na decretação de um estado de emergência em West Kingston no início de outubro.

Na favela de Back-O-Wall quartel-general de Sam Brown e Príncipe Edward, conhecidos líderes rastafaris, havia guerras de gangues. Em um desses confrontos houve muitos feridos e uma pessoa morta. Além disso, no mês de abril, os associados de Sam Brown passaram a obstruir as ruas e ameaçar os membros do JLP. Em represália, a polícia invadiu o campo de Sam Brown, destruindo seus bens e o prendendo por três meses.

Diante das guerras entre as gangues, o governo local resolveu limpar a área e deu um prazo de duas semanas para evacuação da área para posterior desenvolvimento urbano. A operação de evacuação e limpeza da área ficou conhecida como “Operation Shanty Town” (Operação Favela). Na manhã de 12 de julho, a polícia e o exército começaram a destruir os barracos de Back-O-Wall. Leonard Barrett foi uma testemunha ocular desses fatos e descreveu seus resultados assim:

Em três dias, três campos estavam destruídos. Milhares de pessoas com crianças foram deixadas sem casa. Muitas delas construíram abrigos temporários no Cemitério May Pen que conflui com o campo no Terraço Industrial. Outras se mudaram para Riverton City mais a oeste e começaram a construir barracos. Outras conseguiram abrigo em Spanish Town ao lado da Igreja Católica Romana. Outras simplesmente permaneceram na calçada²⁰⁴ (1986, p. 322-323).

²⁰⁴ Texto original: In three days three camps were destroyed. Thousands of people with children were left homeless. Many of them set up temporary shelters in the May Pen Cemetery which ajoin the camp at Industrial Terrace. Some moved to Riverton City further west and began set up shacks. Others were given shelter in

No início de 1967, o jornal *The Daily Gleaner* responsabilizou as gangues ligadas aos partidos PNP e JLP pela decretação do estado de emergência: “Em 1966, lutas faccionais entre gangues que apoiavam um ou outro dos dois maiores partidos cresceram a tal grau que o governo se sentiu justificado a decretar um estado de emergência”²⁰⁵ (08/01/1967).

As dissensões entre os rastafaris refletiam as diferenças de organização, dogmas e desconfiança em relação aos líderes das diversas facções que acabavam em animosidades de uns para com os outros. Sam Brown era considerado um radical que insuflava o ódio racial à população branca e era acusado de estar se enriquecendo a custa de seus seguidores, principalmente ao adquirir uma Mercedes negra, símbolo máximo da sociedade de consumo da qual os rastafaris queriam distância. Além disso, seu ingresso na política oficial era encarado com desconfiança e ele foi responsabilizado entre os rastafaris pelo ataque do governo que destruiu Back-O-Wall e deixou milhares de desabrigados.

Os seguidores de Príncipe Edwards Emmanuel, conhecidos como Bobo Rastas, Bobo Ashanti ou “Wrapheads” (Cabeças Enroladas) por seus turbantes, eram considerados anti-sociais, inclusive entre os grupos rastafaris. A maior crítica a eles era sua submissão a um líder despótico que influía em todos os setores de suas vidas. Dentro desse grupo se desenvolveu uma tese teológica única dentro do movimento rastafari. Na verdade, não era o Filho que havia reencarnado na pessoa de Haile Selassie, porém a Santíssima Trindade encarnara em três pessoas diferentes. Deus-Pai encarnou-se no corpo de Haile Selassie; Deus-Filho reencarnou no próprio Príncipe Emmanuel; e o Espírito Santo foi identificado como Marcus Garvey, o qual também era a reencarnação de João Batista. Para muitos rastafaris essa teologia constituía um anátema ou heresia.

Após sua libertação em 1967, o Reverendo Claudius Henry também foi alvo de críticas por suas atividades de assistência. Dizia-se que sua fábrica de tijolos de cimento e sua padaria foram conseguidas com fraudes contra os rastafaris. Sua gradativa aproximação

Spanish Town by the Roman Catholic Church. Others simply remained on the sidewalk (Barrett, 1986, 322-323).

²⁰⁵ Texto original: In 1966, factional fighting between gangs who supported one or the other major parties had increased to such a degree that the government felt justified in calling a state of emergency (The Daily Gleaner, 08/01/1967).

política com o PNP era duramente criticada, porém sua exigência de que seus seguidores cortassem seus cabelos e fizessem suas barbas, o excluía das comunidades rastafaris.

Apesar de sua organização se chamar *Rastafari Brethren Repatriation Association* (Associação de Reatriação dos Irmãos Rastafiris), Alvaranga, Mack e Clayton eram criticados pelas outras facções rasta por seus projetos de bem-estar social que representavam tentativas de acomodação à sociedade envolvente e o progressivo abandono do ideal de repatriação.

Por sua vez, Mortimer Planno também não escapou às críticas, apesar de ser respeitado por muitos, aliás, como todos os outros acima. Em um discurso na Tanzânia, Planno afirmou que Selassie era o “Deus da África”, dando a entender que havia um deus da Ásia, outro da Europa e assim por diante. Seus detratores o acusavam de estar apenas buscando sucesso pessoal e por ter se amasiado com uma mulher branca canadense. Suas associações com a EWF eram criticadas, porque os rastafaris passaram a ver naquela Federação mais um braço do imperialismo. Por fim, seus projetos de repatriação a partir de empréstimos conseguidos com entidades como as Nações Unidas eram rechaçados com desprezo pelas outras facções rastafaris (Albuquerque, 1986, p. 199-200).

A violência entre os próprios rastafaris trouxe a polícia e o exército, que usaram isto como desculpa para destruir a favela de Back-O-Wall. Entretanto, em 1975, durante uma nova pesquisa de campo, Leonard Barrett, encontrou dois grupos rastafaris se referindo um ao outro com cortesia e respeito (1997, p. 176-185).

Porém, ao final da década de 1960, as taxas de crescimento já apresentavam uma queda em relação ao início daquela década. Segundo Mark Figueroa, as expectativas de criação de empregos com a industrialização a partir dos anos 1950 não foram satisfatoriamente cumpridas e o desemprego se tornou progressivamente em um problema. A desigualdade social aumentou durante os anos 1960 e cresceu no contexto do novo radicalismo internacional:

A formação de novas nações como culminação da luta anticolonial, particularmente na África, o desenvolvimento da luta armada nas colônias africanas de Portugal, a situação da “Rodésia”, África do Sul, a luta no Vietnã,

a Revolução Cubana, os movimentos pelos direitos civis, contra a guerra e o *Black Power* nos Estados Unidos, acompanhada da crescente influência do socialismo mundial, incluindo a China como nação do Terceiro Mundo, e especialmene a ajuda dos países socialistas à luta pela Liberação na África, exerceram grande influência sobre o povo jamaicano²⁰⁶ (Figueroa, 1987, p. 49).

Diante dessa conjuntura, na Jamaica, ao final dos anos 1960, surgiu um novo movimento de conscientização negra: o *Black Power* (Poder Negro). O nome derivado do movimento congênere dos afro-americanos dos Estados Unidos foi duramente criticado pelos seus opositores: “é que eles se colocaram abertos à acusação que eles, como os reacionários que eles criticam, continuem na moda colonial de buscar *fora* da sociedade por idéias e pensamento original”²⁰⁷ (ênfase original) (Nettleford, 2001, p. 118). Levando-se em conta a afirmação de Marcus Garvey Jr., filho do grande líder afro-jamaicano, de que seu pai foi o primeiro que expôs as idéias do Black Power, não haveria nada de errado com o nome do movimento jamaicano que havia sido influenciado por Marcus Garvey tanto quanto o movimento norte-americano (ibidem, 2001, p. 118-119).

As revoltas trabalhistas de 1938, apesar de serem lideradas por mulatos, acabaram por trazer melhorias de condições e direitos políticos aos afro-jamaicanos, especialmente após 1944. Entretanto, os partidos PNP e JLP, fundados pela classe média liderando as massas afro-jamaicanas por meio dos sindicatos a eles ligados, foram sendo cooptados pelas elites a partir de 1952 e não havia uma mudança fundamental no equilíbrio do poder. Além disso, a entrada maciça de capital estrangeiro, especialmente dos EUA, no setor minerador e turístico significava uma dominação neocolonialista. Toda essa situação era criticada pelo Black Power que, ao lado do rastafarismo, se constituiu em um movimento antiimperialista, nacionalista, pan-africanista e de valorização da cultura e orgulho racial afro-jamaicanos.

²⁰⁶ Texto original: La formación de nuevas naciones como culminación de la lucha anticolonial, particularmente en África, el desarrollo de la lucha armada en las colonias africanas de Portugal, la situación en “Rodésia”, Sudáfrica, la lucha en Vietnam, la Revolución Cubana, los movimientos por los derechos civiles, contra la guerra y el *Black Power* en Estados Unidos, acompañada dela creciente influencia del socialismo mundial, incluyendo a China como nación del Tercer Mundo, y especialmente la ayuda de los países socialistas a la lucha por la Liberación en África, ejercieron gran influencia sobre el pueblo jamaicano.

²⁰⁷ Texto original: is that they lay themselves open to the accusation that they, like the reactionaries they berate, continue in colonial fashion to look *outside* of the society for ideas and for original thinking (Nettleford, 2001, p.118).

A presença dos rastafaris e do Black Power jamaicano ameaçava a estrutura de poder e negava o moto oficial do país “Out of many, one people” (Surgido de muitos, um povo) como a representação de uma sociedade multi-racial. Em 1970, Rex Nettleford reconheceu a filiação ao movimento de velhos garveyitas e pessoas influenciadas pelo Garveyismo, alguns rastafaris, pessoas da classe média envolvidas com o campesinato negro e os moradores urbanos negros, e jovens intelectuais negros beneficiários da revolução política e social do final dos anos 1930 (2001, p. 126).

A notoriedade do Black Power na Jamaica apareceu após a proibição da entrada de Walter Rodney (1942-1980) no país, o qual era um jovem professor de História, afro-guianense e contratado da UWI, que havia viajado para participar de um congresso de cultura negra no Canadá. Rodney nasceu a 3 de março de 1942, em Georgetown, Guiana. Ele era o segundo dos seis filhos de Percival e Pauline Rodney. Seu pai era alfaiate com conexões marxistas e sua mãe uma dona-de-casa e costureira.

Entre 1960 e 1963, Walter Rodney ingressou na UWI-Mona, onde ele obteve a honra de Primeira Classe em História. E, em 1966, obteve seu doutorado em História na School of Oriental and African Studies, em Londres, com a tese *A History of the Upper Guinea Coast 1545-1800* (Uma História da Costa Alta da Guiné, 1545-1800) (Lewis, 1994b, p. 42-43). Até 1968, Rodney lecionou na Tanzânia, quando retornou à Jamaica para lecionar na UWI-Mona.

A militância de Rodney levou-o a se aproximar dos ideais do Black Power norte-americano. Contudo, ele adaptou esses ideais para o contexto das Índias Ocidentais:

O Black Power pode ser visto como um movimento e como uma ideologia nascendo da realidade da opressão do povo negro pelos brancos no mundo imperialista como um todo [...] O Black Power significa três coisas intimamente relacionadas:

- I. Uma ruptura com o imperialismo que é historicamente branco racista;
- II. A tomada do poder pelas massas negras nas ilhas; e
- III. A reconstrução cultural da sociedade na imagem dos negros²⁰⁸.
(Rodney, 1969, p. 24 e 28).

²⁰⁸ Texto original: Black Power can be seen as movement and as an ideology springing from the reality of the oppression of black people by the whites within the imperialist world as a whole [...] Black Power means three closely related things: I. A break with imperialism which is historically white racist; II. The assumption of power

Em Kingston, Walter Rodney não se limitou ao ensino apenas dentro dos muros da UWI, passando a ensinar História africana para grupos rastafaris e todos os setores da população afro-jamaicana interessada em abolir os mitos do imperialismo branco, a partir do materialismo histórico. Segundo Rupert Lewis, ao se considerar que Rodney estava pondo em prática a noção do intelectual orgânico de Gramsci, deve-se ter em mente que “sua própria noção do povo trabalhador vindo de uma história de escravidão e colonialismo à qual ele deve estar ligado, ao invés de um esquema de evolução da intelligentsia italiana”²⁰⁹ (Lewis, 1994b, p. 4).

Figura 36
Walter Rodney (1942-1980)



Em seus encontros com os rastafaris, Rodney apreciava vários aspectos do movimento, mas procurava esclarecer a desinformação sobre a cultura e a história etíope

by the black masses in the islands; and III. The cultural reconstruction of the society in the image of the blacks (Rodney, 1969, p. 24 e 28).

²⁰⁹ Tradução: his own notion of the working people coming out of history of slavery and colonialism to which he must be tied, rather than to a schema base don the evolution of the Italian intelligentsia ”²⁰⁹ (Lewis, 1994b, p. 4).

(Campbell, 1987, p.129). Em primeiro lugar, ele ensinava mais sobre as culturas africanas que não possuíam Estados centralizados como o Egito, Axum, Benin etc.:

Até dentro daqueles reinos os relatos históricos frequentemente se concentram estreitamente no comportamento dos grupos de elite e das dinastias; nós precisamos retratar os elementos da vida cotidiana africana e compreender a cultura dos africanos independentemente se eles eram residentes no Império de Mali ou uma aldeia Ibo. Ao reconstruir as civilizações africanas, a preocupação é indicar que a vida social africana tinha significado e valor, e que o passado africano é um daqueles que o negro das Américas pode indenficar-se com orgulho. Com o mesmo critério em mente, é valido notar os seguintes aspectos do comportamento social africano: a hospitalidade, o papel e o tratamento do idoso, o direito e a ordem pública e a tolerância social²¹⁰ (Rodney, 1969, p. 53).

Quanto à Etiópia, Rodney procurava trazer a sua importância sem referir-se a qualquer aspecto místico em torno de Haile Selassie I, reconhecendo, contudo, as contribuições do imperador etíope para a libertação africana (Campbell, 1987, p. 130). Por outro lado, ele compreendia que os rastafaris “têm representado a principal força desta expressão de consciência negra”²¹¹ (Rodney, 1969, p. 61). Os encontros de Rodney e os rastafaris eram baseados nas reuniões desses últimos, conhecidas como *Groundations* ou *Grounations*²¹². Posteriormente, Brother Wally (“Irmão Wally”, como Rodney era conhecido entre os rastafaris) escreveu seu envolvimento nessas reuniões no livro *Grounding with my Brothers*

²¹⁰ Texto original: Even within those Kingdoms the historical accounts often concentrate narrowly on the behaviour of elite groups and dynasties; we need to portray the elements of African everyday life and to comprehend the culture of Africans irrespective of whether they were resident in the empire of Mali or an Ibo village. In reconstructing African civilizations, the concern is to indicate that African social life had meaning and value, and that the African past is one which the black man in the Americas can identify with pride. With the same criteria in mind, it is worth noting the following aspects of African social behaviour: hospitality, the role and treatment of the aged, law and public order and social tolerance (Rodney, 1969, p. 53).

²¹¹ Texto original: have represented the leading force of this expression of black consciousness (Rodney, 1969, p. 61).

²¹² A tradução literal dessas palavras é impossível, pois se tratam de neologismos. *Ground* significa literalmente terra, chão, solo, terreno, porém, em sentido conotativo, pode significar motivo, razão. *Grounations* são reuniões, que os rastafaris organizam para debater e trocar idéias, isto é, “to reason”, (raciocinar), daí o ato ser chamado de *reasoning* (raciocínio, razão). Assim, *Groundation* ou *Grounation*, nesse contexto possui mais um sentido conotativo de raciocínio ou debate, ou aproximadamente, terreno, ou seja, uma área do conhecimento. Pode também significar a junção das palavras *ground* e *foundation* (base, fundamento), sugerindo ainda mais um debate.

(Debatendo com meus Irmãos) que se tornou um dos mais importantes livros entre alguns rastafaris.

O governo jamaicano, em 1968, estava nas mãos do Primeiro Ministro Hugh Shearer (1923-2004) do JLP que, aproveitando-se da saída de Rodney para um Congresso de Cultura negra em Montreal, no Canadá, proibiu o seu retorno à ilha, em 16 de outubro, colocando o caso à frente do Parlamento. A reação popular foi uma revolta no centro de Kingston que destruiu propriedades e uma marcha de estudantes da UWI. O governo aproveitou-se dos protestos para sensibilizar o restante da população sobre o perigo do Black Power e da presença indesejável de Rodney. A comunidade acadêmica também protestou contra a ação do governo, em defesa de sua autonomia intelectual (Gray, 1991, p. 149-165).

Com a opinião pública mobilizada pelo governo e os meios de comunicação, Rodney foi finalmente expulso da UWI e da Jamaica, indo trabalhar novamente na Tanzânia, após uma breve temporada em Cuba. Ele permaneceu na Tanzânia até 1974, quando retornou à Guiana para lutar contra a ditadura naquele país. Na noite de 13 de junho de 1980, Rodney foi assassinado no centro Georgetown, com uma bomba.

A expulsão de Rodney não impediu o prosseguimento de seu trabalho. No interior da UWI, um pequeno grupo de esquerda passou a publicar o jornal *Abeng* (nome dos berrantes utilizados pelos Marrons), entre fevereiro e outubro de 1969. Na verdade, antes do *Abeng*, houve outros dois jornais *African Youth Move* e o *Bongo-man*, porém, o *Abeng* era o mais influente. A juventude de classe média que antes temia os rastafarias, a partir da influência de Rodney passou a aliar-se a eles. O jornal *Bongo-man*, por exemplo, publicava poemas rasta e denunciava a brutalidade policial e anunciou em uma de suas edições que todas as publicações que tentavam politizar a juventude eram de origem rastafari (Albuquerque, 1986, p. 314 e 328). Todavia, segundo Horace Campbell, as vozes desses jornais não eram suficientemente fortes para emudecer os antropólogos e sociólogos que se aproveitavam da hospitalidade dos rastafaris para continuar a deixá-los imersos no idealismo e para defini-los como milenaristas (1987, p 132).

A presença de Rodney entre os rastafaris fez com que alguns membros mais jovens passassem a questionar a ênfase na repatriação e em Haile Selassie (Campbell, 1987, p. 132).

Segundo Klaus de Albuquerque, havia uma divisão entre os rastafaris que ele classificou em *religious*, *functional* e *political* rastas (respectivamente, rastafaris religiosos, funcionais e políticos). Os rastafaris religiosos correspondiam aos membros mais velhos que às vezes elogiavam o envolvimento dos mais jovens com a política e o Black Power, mas que na maior parte do tempo deplorava esse envolvimento e o abandono progressivo da idéia de repatriação e principalmente o questionamento da divindade de Haile Selassie.

Os rastas funcionais, na verdade, não eram rastafaris de fato. Como os rastas políticos, eles eram jovens, porém possuíam maior educação formal e eram provenientes da classe média. Em caráter privado tendiam a negar as duas mais importantes doutrinas do movimento: a repatriação e a divindade de Selassie. Deste modo, eles eram culturalmente ligados ao movimento, reconhecendo seu potencial revolucionário e buscavam explorá-lo e redirecioná-lo.

Por sua vez, os rastas políticos fundaram a Rastafari Movement Association ou RMA (Associação Movimento Rastafari), em 1969. Embora não neguem a divindade de Selassie, não esperam a repatriação imediata. Seus líderes evitavam o personalismo dos antigos líderes como Howell, Henry, Planno, Brown, Prince Edwards etc. e fundaram o jornal *Rasta Voice* (Voz Rasta) para divulgar sua militância. Entre os líderes dos rastas políticos estavam Ras de Silva, Ras Morgan, Ras historian, Ras Lindsay, Ras Negus, Ras Clement, Ras I Sight, Ras Fanzo etc. Alguns rastafaris eram artistas, poetas e músicos e, por seu envolvimento em comentar a sociedade jamaicana, também eram incluídos no grupo dos rastas políticos (Albuquerque, 1986, p. 308-312).

Alguns rastafaris de classe média ingressaram em um novo grupo chamado Twelve Tribes of Israel (Doze Tribos de Israel) criado por Vernon Carrigton, em 1968. Originalmente, Carrigton possuía uma carrocinha de vender chá da erva pata-de-vaca, porém era um devoto leitor da Bíblia e dizia ter sido abençoado com uma visão. Ele conclamava seus seguidores a se prepararem para a migração para o Vale de Shashamane, na Etiópia, que foi cedido por Sua Majestade Imperial, Haile Selassie, em 1955. Isso acontecia porque Carrington era o chefe do Local ou Capítulo 15 da EWF em Kingston.

O nome do grupo fazia referência às antigas tribos de Israel do Antigo Testamento, porém seu simbolismo dividia a humanidade em doze tribos espalhadas, cada qual com o nome dos filhos de Jacó. As tribos estavam associadas a uma cor, a uma parte do corpo, a um apóstolo de Cristo, a cada mês do ano e tinham uma bênção secreta. A filiação a cada uma das tribos dependia do mês em que o indivíduo tivesse nascido. Seguindo o calendário egípcio que começava em abril, a seqüência seria:

Quadro 3

Correspondência entre os Filhos de Jacó, os meses do ano, cores, partes do corpo, função tribal e os Apóstolos de Cristo, segundo a doutrina rastafari das Doze Tribos de Israel.

Mês	Patriarca	Cor	Parte do Corpo	Função Tribal	Apóstolo
Abril	Rubem	Prateada	Olhos	Força	André
Maio	Simão	Dourada	Ouvidos	Fé	Simão Pedro
Junho	Levi	Púrpura	Nariz	Vontade	Mateus
Julho	Judá	Marrom	Boca e Coração	Louvor	Judas
Agosto	Issacar	Amarela	Mãos	Zelo	Tadeu
Setembro	Zebulão	Rosa	Estômago	Ordem e Compaixão	Tiago, filho de Alfeu.
Outubro	Dan	Azul	Costas	Julgamento	Tiago, filho de Zebedeu
Novembro	Gade	Vermelha	Órgãos reproduto- res	Poder	Filipe
Dezembro	Aser	Cinza	Coxas	Entendimen- to	Tomé
Janeiro	Naftali	Verde	Joelhos	Amor	João
Fevereiro	José	Branca	Panturrilhas	Imaginação	Bartolomeu
Março	Benjamim	Preta	Pés	Eliminação	Simão, o Zelote

Fontes: White, 1999, p. 262 e Barrett, 1997, p. 229.

Além dos dozes filhos de Jacó, ainda havia sua única filha, Diná, a qual não possuía um mês específico, permanecendo uma presença neutra, com as cores de todo o espectro e sem governo sobre determinada parte do corpo, bem como sem associação a uma função tribal ou a um apóstolo cristão.

Já que nascera em novembro, Vernon Carrington passou a ser conhecido como Profeta Gad²¹³ ou Gadmon. As crenças de Gad e seus seguidores se baseavam na obra do jesuíta Joseph J. Williams, S.J., publicada em 1930 e chamada *Hebrewisms of West Africa – From the Nile to Niger with the Jews* (Hebreismos da África Ocidental – Do Nilo ao Níger com os Judeus). De forma erudita, o livro argumenta que o judaísmo prevalecia no Egito, Etiópia, no Saara e na África Ocidental, confirmando a crença rastafari de que eles eram os verdadeiros judeus negros (White, 1999, p. 262).

Entre os rastafaris, as Doze Tribos de Israel constituíam a seita mais organizada, com um conselho diretor presidido por doze homens e doze mulheres e mais um, se alternando em estrutura piramidal. O grupo constituía uma elite que podia rejeitar pretendentes à conversão, uma vez que se acreditava que apenas cento e quarenta e quatro mil pessoas seriam salvas no Dia do Juízo Final. A ênfase na conversão, os vários dogmas, os ritos secretos e a coleta de dois centavos semanais em um fundo para a repatriação eram considerados como anátema pelo restante dos grupos rastafaris (White, 1999, p. 262). Contudo, este era um grupo que atraía a atenção de diversos célebres músicos de reggae e atletas afro-jamaicanos.

Após o convite da EWF, feito nove anos antes, a Ethiopian Orthodox Church, finalmente implantou uma filial em Kingston, em 1969. Contudo, do mesmo modo como a EWF passou a ser encarada com desconfiança por vários rastafaris, a Ethiopian Orthodox Church também passou a ser vista como apenas mais um templo, especialmente entre os rastafaris mais velhos. Além disso, havia o proselitismo de que essa igreja deveria se transformar em uma “Church of Jamaica” (Igreja da Jamaica) (Albuquerque, 1986, p. 200 e 308). Kathy M. Williams descreveu assim a Igreja e suas relações com os rastafaris:

A única Igreja a receber reconhecimento pelos Rastafaris, (mas somente de um modo cauteloso), é a Igreja Ortodoxa Etíope, uma filial que foi estabelecida na Jamaica, em 1969, e que possui cerca de 7.000 membros, alguns dos quais são Rastas. Como um todo o movimento tem muitos sentimentos contraditórios sobre a Igreja, desde que eles a consideram surpreendentemente “Cristã”. Existem boas razões, entretanto, para que muitos Rastas vão ali.

²¹³ O nome é, evidentemente, uma homenagem ao patriarca Gad e, em português, se escreve Gade.

Ela não é uma Igreja ocidental. Ela chegou sob o expresso convite do governo jamaicano e na maior parte pela iniciativa Rasta. Sua fundação está envolta em mistério. Ela se separou da Igreja Ortodoxa Oriental e da Igreja ocidental por causa da questão de Jesus Cristo, a quem os seguidores acreditam ter somente uma natureza divina. Eles não acreditam no Pecado Original ou no Purgatório. A Eucaristia é acompanhada por címbalos, sinos, tambores, chocalhos, cantos e danças; e vestimentas ricamente adornadas contribuem para serviços visualmente belos. Na liderança da Igreja está o Abuna. Até a sua morte, este era Haile Selassie, o Deus vivo dos Rastafaris. Rastafaris batizados na Igreja conservaram suas tranças e barbas, mas reclamaram contra serem batizados na casa de Jesus ao invés de Haile Selassie²¹⁴ (Williams, 1981, p. 11).

As afirmações acima de Kathy Williams são corroboradas por Leonard Barrett, isto é, a princípio a Igreja Etíope foi bem recebida pelos rastafaris, porém ela demonstrou não ser o que eles esperavam: “Antes de tudo, a igreja era mais Cristã do que eles esperavam que ela fosse. Segundo, a liderança não era de locksmiths e os princípios centrais da igreja não tinham nada a dizer sobre a divindade de Haile Selassie”²¹⁵ (1997, p. 206).

Apesar de sua dissidência com a Igreja Católica Apostólica Romana e a Igreja Ortodoxa Oriental, a Igreja Ortodoxa Etíope não pode ser incluída no ranking das igrejas protestantes. Ela é considerada monofisista por considerar apenas a natureza divina de Cristo. Ela aceita os sete sacramentos chamados “mistérios”: Batismo, Confirmação, Eucaristia, Penitência, Santa Unção, Santo Matrimônio e Ordenação. A Bíblia da Igreja Etíope contém oitenta e oito livros: os trinta e oito livros da Bíblia hebréia e os vinte e dois livros canônicos do Novo Testamento Cristão, e outros livros não-canônicos que são somente encontrados em seu interior, como o Livro de Enoque e o Livro do Jubileu.

²¹⁴ Texto original: The sole Church to receive recognition by Rastafarians, (but only in a guarded way), is the Ethiopian Orthodox Church, a branch of which was established in Jamaica in 1969, and which has about 7,000 members, some of whom are Rastas. As a whole the movement has very mixed feelings about the Church, since they consider it surprisingly “Christian”. There are good reasons, nevertheless, why many rastas go there./It is not a “Western” Church.it came at the express invitation of the Jamaican Government and largely on Rasta initiative. Its foundation is shrouded in mystery. It separated from the Western and Eastern Orthodox Church over the question of Jesus Christ, whom the followers believe has only a divine nature. They do not believe in Original Sin, or Purgatory. Eucharisty is accompanied by cymbals, bells, drums, rattles, singing and dancing, and richly-adorned vestiments contributed to visually beautiful services. At the head of the Church is the Abuna. Until he died, this was Haile Selassie, living God of the Rastafarians baptized into the Church retained their locks and beards, but argued against being baptized in the home of Jesus Christ rather than Haile Selassie.

²¹⁵ Texto original: First of all, the church was more Christian than they had expected it to be. Second, the leadership were not locksmiths and the central tenets of the church have nothing to say about the divinity of Haile Selassie (Barrett, 1997, p. 206).

Enquanto os rastafaris mais antigos continuavam firmes em sua convicção sobre a repatriação, alguns rastas mais jovens davam menos ênfase a esse aspecto da doutrina. Os motivos para essa diferença significativa, conforme foi assinalado nas páginas anteriores, estavam relacionados à dinâmica do movimento dentro da sociedade jamaicana e do contexto internacional. As conjunturas socioeconômicas e políticas, a inserção de novas idéias, as tentativas de reabilitação dos rastafaris como forma de acomodação à sociedade jamaicana, as tentativas fracassadas de repatriação faziam com que a nova geração começasse a se questionar esse fundamento doutrinário. Além disso, esse novo enfoque se refletia nas disputas entre os diversos grupos e seitas que foram surgindo ao longo dos anos 1950 e 1960.

Uma justificativa mística para esse novo enfoque foi criada a partir de boatos de que, durante a sua visita à Jamaica, em 1966, Haile Selassie teria dito aos rastafaris para libertarem o povo da Jamaica antes de migrarem para a Etiópia. Essa idéia se resumiu no axioma: “Liberation before migration” (Libertação antes da migração) e se tornou um importante discurso ideológico nas relações entre os rastafaris e a sociedade envolvente, principalmente a partir dos anos 1970 que será analisada no próximo capítulo.

Capítulo IV
Nos Jardins da Babilônia: as estratégias de negociação do
Rastafarismo na Jamaica, 1972-1981.

4.1 O contexto sócio-econômico e político jamaicano, 1972-1981

No final da década de sessenta, o povo jamaicano em geral estava preocupado com a construção da nova nação. Os diversos levantes dos rastafaris e do Black Power preocupavam a classe média que via ameaçada a consolidação do governo diante da intransigência de muitos rastafaris em querer a migração em massa para a África. A carta abaixo enviada ao jornal *The Daily Gleaner* refletia bem o desdém com que a repatriação rastafari era encarada:

É significativo que o Rastafarismo encontrou talvez o único pedaço real de cultura que a Jamaica experimentou, e ele alimentou-se de uma esperança que não se encontrava na sociedade da ilha. Os jamaicanos que reagiram contra a estética europeia e deixaram crescer seus cabelos para se parecerem com as selvas de sua herança perdida ao invés dos alisados, macios e brilhantes campos verdes da Inglaterra, instintivamente procuravam por um símbolo de orgulho negro que eles não achariam de vez em quando na Jamaica. Quando eles se cobriram com terra honesta, isto era uma simbólica, senão irrealista rejeição do modo de vida pulsilânime do homem de classe média existindo parasitoriamente da criação dos outros.

Em termos velados, estou convencido que havia uma lição na evolução Rastafari para todas as classes de despossuídos da Jamaica. Ainda que nós saltamos furiosamente sobre eles, com medo de escutar o que eles tinham a dizer. Depois, quando comprometidos com uma maquiavélica missão à Etiópia os símbolos rastafaris apareceram de toda a parte, atolando qualquer esperança oficial que o embaraçoso movimento possa subseqüentemente desaparecer. O Rastafarismo representa o extremo de uma quase paranóica busca por uma identidade no passado dos jamaicanos. Como isso pode ser assim se somos um só povo?²¹⁶(29/06/1969).

²¹⁶ Tradução: It's significant that the Rastafari founded perhaps the only piece of culture Jamaica has experienced, and if fed on a hope that did not lie inside the island society. The Jamaicans who reacted against European aesthetics and grew their hair to resemble the jungles of their lost heritage rather than the straightened smooth gloss of England's green fields, instinctively sought for a symbol of black pride which they would not find then or now in Jamaica. When they coated themselves with honest earth, it was a symbolic, if unrealistic rejection of the pulsillanimous middle man's way of life existing parasitically upon the creations of others./In muted terms, I am convicted there was a lesson in the Rastafari evolution for all classes of dispossessed in Jamaica. Yet we leapt upon them furiously, afraid to listen to what they had to say. Later, when compromised with a Machiavellian mission to Ethiopia Rastafari symbols appeared from everywhere, swamping any official hope that the embarrassing movement might subsequently disappear. The Rastafari represent the extreme of an almost paranoid search for an identity on the past of Jamaicans. How can this be so if we are one people? (The Daily Gleaner, 29/06/1969).

Entretanto, de acordo com Mark Figueroa não se poderia falar em uma crise na sociedade jamaicana até o ano de 1972, ainda que tenha havido tensões desde o início da década anterior (1987, p. 49). A média de crescimento nacional entre 1950 e 1972 se manteve em torno de 5% anuais, havendo uma mudança significativa na participação do capital internacional na economia e do novo papel da ilha na divisão internacional do trabalho. A economia jamaicana antes essencialmente dependente da exportação de produtos agrícolas se tornou mais diversificada com a mineração, a manufatura e o turismo.

Entretanto, no final da década de sessenta, a inversão de capital estrangeiro chegou ao seu limite, especialmente depois que a instalação das empresas estrangeiras exploradoras de bauxita havia sido completada, significando que não haveria mais na Jamaica um expressivo crescimento na economia. Pelo contrário, todos os setores da economia entraram em declínio, exceto os serviços do governo. Além disso, na conjuntura internacional também o comércio mundial deixou de crescer, especialmente com o aumento do preço dos grãos básicos e do petróleo (ibidem, p 50). A balança comercial jamaicana aumentava progressivamente seu saldo devedor ameaçando a acumulação de capital local:

Tabela 9
Jamaica: Importação, Exportação e Balanço do Comércio Visível em £, 1962-1972.

Ano	Importação	Exportação	Saldo
1962	159.202.400	129.688.564	-29.513.836
1963	161.084.980	144.230.066	-16.854.914
1964	206.657.596	154.457.958	-52.199.638
1965	206.469.972	153.142.826	-53.327.146
1966	233.706.364	162.873.396	-70.832.968
1967	252.579.110	163.313.972	-89.265.138
1968	320.346.600	183.002.886	-137.343.714
1969	363.300.850	211.779.434	-151.520.916
1970	437.838.765	284.832.366	-153.006.399
1971	458.747.296	285.864.433	-172.882.863
1972	493.165.692	300.758.517	-192.407.175

Fonte: Trade Section, In: *Statistical Yearbook of Jamaica 1973*, Kingston: Dept. of Statistics, 1974, p. 929-931.

Conforme se pode observar na tabela acima, o saldo devedor da Balança Comercial Favorável só diminuiu no ano de 1963 e, ao se comparar os saldos dos anos de 1962 e 1972,

se constata um aumento negativo de mais de seiscentos por cento. A média do saldo devedor entre 1966 e 1970 se apresentou em torno de 120.393.827£. E, finalmente, entre 1967 e 1972, o saldo negativo cresceu em quase cento e cinqüenta por cento. A demanda por bens manufaturados aumentava progressivamente e a pequena indústria local não conseguia satisfazer a essa demanda, bem como, os produtos de exportação, especialmente a banana e o açúcar apresentavam franco declínio. Por sua vez, o número de greves foi crescendo de oito em 1961 para cinqüenta em 1972, conforme a tabela 10 abaixo:

Tabela 10
Jamaica: Número de Greves Registradas entre 1961 e 1972

1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972
08	26	30	37	11	04	-	20	15	01	27	50

Fonte: Ida V. Tafari, 1993, p. 129.

A arena política foi modificada pelo afastamento dos dois maiores líderes políticos jamaicanos Alexander Bustamante e Norman Manley. Com o afastamento de Bustamante, em 1964, a liderança do JLP foi entregue a Donald Sangster até 1967, quando assumiu Hugh Shearer, o qual permaneceu na liderança até 1974. Por sua vez, Norman Manley se afastou em 1969, deixando a liderança do PNP para seu filho Michael Manley, o qual permaneceu nessa liderança até 1992.

Michael Manley era o segundo filho de Norman e Edna Manley, nascido a 10 de dezembro de 1924. Seguindo os passos de seu pai, Michael Manley tentava ser um modelo de comportamento, sobressaindo-se em todas as atividades em que se envolvia: entre 1935 e 1962, ele cursou a Jamaican College; de 1939-1945 era um proeminente piloto da Royal Canadian Air Force; entre 1945-1949 ele cursou a London School of Economics e, trabalhou como jornalista para a BBC.

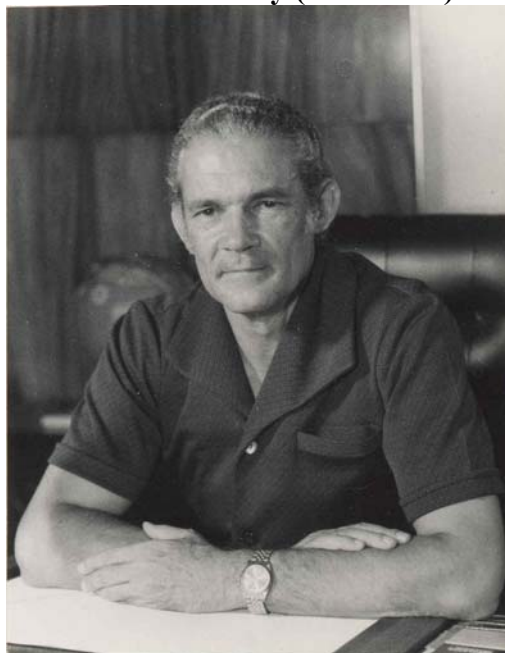
Em 1952, Michael Manley resolveu retornar à Jamaica e se tornou o líder de negociação dos trabalhadores, ao assumir a presidência da National Workers Union of Jamaica, o sindicato ligado ao PNP. Esta posição foi benéfica ao PNP por aproximá-lo das classes trabalhadoras. Quando Norman Manley fundou o PNP, conforme se afirmou acima, o principal objetivo do partido era a independência da ilha e não as questões raciais e

trabalhistas, segundo suas próprias palavras: “Minha posição é perfeitamente clara. Eu nunca fingi ser um líder trabalhista e não tenho nenhuma ambição em ser um. Tudo que ofereci foi o conselho de um amigo do novo movimento trabalhista na Jamaica”²¹⁷ (Wynter, 1971, p. 23). O PNP estava mais ligado às classes médias intelectualizadas urbanas: professores, médicos, advogados, jornalistas etc. Norman Manley era suave, erudito, bonito e suas maneiras eram singularmente britânicas, ele era o modelo que os pais queriam para seus filhos e o charmoso príncipe secreto de muitas mulheres. Existiam rumores de que a Princesa Margareth da Inglaterra tinha uma enorme atração por ele. Embora Norman Manley professasse um socialismo fabiano, todas as suas qualidades eram possuídas pela classe média. Por outro lado, Bustamante, apesar de ser primo de Norman Manley e inicialmente membro do PNP, nunca foi bem aceito pela classe média, por suas atividades de usuário, por sua liderança radical junto aos trabalhadores. Todavia, era isso que o aproximava dos trabalhadores e garantia a vitória do JLP nas eleições (Brown, 1986, p. 229-234). Paradoxalmente, em 1952, as elites cooptaram os dois partidos, conforme se observou anteriormente, sendo que a maioria se aliou ao JLP de maiores tendências direitistas.

Assim, a presença de Michael Manley na NWU, a partir de 1952, garantiu a vitória de Norman Manley, em 1955 e em 1959, e moldou a imagem de Michael Manley junto à classe trabalhadora. Em primeiro lugar, ele era conhecido entre os trabalhadores como “Joshua” (Josué), a partir de um episódio, em 1963, quando à frente do Jamaican Broadcasting Building, ele declarou que aquelas eram as “muralhas de Jericó” (Barrow e Dalton, 1997, p 105). Além disso, ele preferia usar camisas Kariba ou jaquetas felpudas a usar ternos formais, projetando uma imagem despojada mais próxima da gente comum.

²¹⁷ Texto original: My own position is efectly clear. I have never pretended to be a labour leader and I have no ambition to be a labour leader. All I offered is the counsel of a friend of the new labour movement in Jamaica (Wynter, 1971, p. 23).

Figura 37
Michael Manley (1924-1997)



A imagem de Josué viria a ser muito útil para Michael Manley em uma ilha cuja população possui uma forte tradição religiosa como a Jamaica. Ele estava procurando se aproximar dos Batistas e dos Rastafaris para compor sua base eleitoral. Conforme se observou anteriormente, muitos rastafaris se recusavam a participar da política institucionalizada, especialmente os rastafaris mais velhos. Contudo, as gerações mais novas dos rastafaris eram mais politizadas. A identificação com Josué, importante patriarca do Velho Testamento, agradaria tanto aos Batistas quanto aos Rastafaris, mas, principalmente a esses últimos, uma vez que Josué fora encarregado por Moisés para guiar os hebreus à terra prometida.

Todavia, a imagem de Michael Manley junto aos rastafaris ainda não estava completa. Faltava-lhe um retoque final, que foi conseguido por meio de uma viagem que ele fez à África entre 1969 e 1970. Nessa viagem, Michael Manley se encontrou com Haile Selassie que lhe deu de presente um cajado que ficou conhecido como “the Rod of Correction” (o Cajado ou a Vara da Correção) e ao qual se atribuía poderes místicos. Além disso, nas práticas myalistas e de obeah, o bater de varas era utilizado para espantar o mal (Waters, 1985, p. 125). Em 1969, conforme foi referido acima, Norman Manley se aposentou e passou a liderança do PNP para Michael Manley e, poucos meses depois, faleceu.

A crise mencionada no início deste tópico estava relacionada à estagnação da economia e se estendeu aos dez anos de governo de JLP após a Independência. Por outro lado, durante o governo de Shearer, três novas refinarias de bauxita foram instaladas e três grandes *resorts* para turistas foram construídos; a escola secundária foi ampliada com a construção de cinquenta novas escolas.

A campanha para reeleição de Shearer, em 1972, se concentrou na promoção do desenvolvimento até então promovido pelos sucessivos governos do JLP: escolas, hospitais, industrialização rural, estradas, fornecimento de água, produção agrícola e mercado, deixando de lado as promessas não cumpridas. Os *slogans* de sua campanha eram “Uma mudança não está a caminho, ela já aconteceu”, “Mudança sem Caos”, “Um Bom Mandato Merece Outro” e “Quem confia no PNP, Nem Você Nem Eu!”²¹⁸ (Floyd, 1979, p. 146). Por seu horror ao pan-africanismo, o JLP acusou o PNP de estar associado ao Black Power, levando os marxistas a votarem no PNP em represália.

A campanha eleitoral do PNP se concentrou em denunciar as promessas não cumpridas pelo governo sob o JLP. A taxa de desemprego era estimada em trinta por cento e oitenta por cento da força-de-trabalho estava conseguindo menos de 20 dólares por semana. Os maiores setores da economia, mineração, turismo e sistema bancário, eram controlados por empresas estrangeiras. Alguns *slogans* do PNP eram “Tempo de Mudança”, “O Melhor Deve Vir” e “Poder para o Povo”²¹⁹ (Waters, 1985, p. 114 e Kerr, 2002, p. 3). Esse último *slogan* realmente aproximava o PNP do Black Power. Aliás, a plataforma política de Manley estava voltada para um socialismo democrático, preocupado, sobretudo, em limitar a remessa de lucros das empresas estrangeiras para a acumulação interna de capital e o desenvolvimento de programas sociais para as classes populares.

Desse modo, nas eleições de 1972, o PNP conseguiu a percentagem de 56% dos votos válidos e trinta e sete das cinquenta e três vagas do Parlamento (Hill, 2002, p. 2). Não se sabe quantos rastafaris votaram, mas muitos acreditam que se os rastafaris fizeram alguma exceção, 1972 era o ano (Barrow e Dalton, 1997, p. 220).

²¹⁸ Texto original: “A change isn’t coming with the JLP, it has happened already”, “Change without Chaos”, “One Good Terms Deserves Another”, “Who Trusts the PNP, Not You Not Me!” (Floyd, 1979, p. 146).

Outro fator que, segundo alguns, concorreu para a vitória de Michael Manley foi o lançamento do filme *The Harder They Come*²²⁰ (Quanto mais duros eles vierem), escrito, produzido e dirigido por Perry Henzell e estrelado pelo cantor de ska e reggae Jimmy Cliff (1948-) antes das eleições. Esse filme de ação constitui uma das poucas incursões jamaicanas na indústria cinematográfica. Com o baixo orçamento de US\$ 400.000, o filme se tornou um sucesso internacional e lançou a carreira cinematográfica de Jimmy Cliff, bem como serviu para divulgar o reggae no cenário internacional. Segundo James Sullivan, Bob Marley só alcançou notoriedade internacional após o sucesso de *The Harder They Come* (1997, p. 1), o que pode ser considerado um exagero, pois houve um forte esquema promocional da Island Records em torno do grupo Bob Marley & The Wailers. Além disso, Henzell tinha dificuldades de distribuição em alguns países que só aceitaram exibir o filme após o sucesso de Bob Marley. (Rabelo, 2003, p. 6).

Figura 38
Cartaz do Filme *The Harder They Come*
e capa da Trilha Sonora.



Em *The harder they come*, Jimmy Cliff interpretou Ivan Martin, um *rude boy* aspirante a cantor que, vindo do interior, mudou-se para Kingston. Ao chegar à capital, ele se envolveu em uma briga de facas e posteriormente preso e explorado por inescrupuloso executivo de

²¹⁹ Texto original: “Time for a Change”, “Better Must Come” e “Power to the People” (Waters, 1985, p. 114 e Kerr, 2002, p. 3).

²²⁰ No Brasil esse filme ficou conhecido como *Balada Sangrenta*.

uma gravadora. Ao ser libertado, ele se envolve com o tráfico de ganja ou marijuana e, após o sucesso da canção que dá título ao filme, Ivan se transforma em um herói dos guetos. A lenda persistiria, sobretudo, após a morte de Ivan em um tiroteio.

Figura 39
Jimmy Cliff (1948-)



O filme, segundo Perry Henzell, foi recebido pelo público internacional de duas maneiras: para o público da América do Norte, Europa e Japão ele se destina às platéias com educação universitária que desejam olhar brevemente para o “outro lado”, enquanto que em lugares como o Brasil e África do Sul, ele se parece com filmes de *Kung fu* para platéias iletradas (Sullivan, 1997, p. 2). Essas diferentes concepções decorrem, segundo Bhabha, do fato de “as transmutações e traduções de tradições nativas em sua oposição à autoridade colonial demonstram como o desejo do significante e a indeterminação da intertextualidade podem estar profundamente empenhados na luta pós-colonial contra as relações dominantes de poder e conhecimento (2001, p. 61). Na Jamaica, o filme serviu para conscientização da população frente aos problemas que a população afro-descendente sofria, especialmente os chamados *rude boys*. Em uma entrevista, Jimmy Cliff afirmou que se o JLP tivesse vencido haveria uma revolução (Rabelo, 2003, p. 5).

O fato é que durante a sua campanha Manley recebeu o apoio de diversos músicos rastafaris, especialmente de Bob Marley, o que lhe trouxe prestígio entre as comunidades rastafaris. Muitos dos *jingles* utilizados nas campanhas eleitorais eram composições de reggae, cujas letras eram parodiadas para promover os candidatos. Em outros casos, músicos rastafaris, como Clancy Eccles (1940-2005) compunham canções e jingles para Michael Manley.

A retórica de Manley voltada para os rastafaris, na qual ele usava o jargão rasta, a utilização da “vara da correção” como símbolo místico que o legitimava perante o movimento e a utilização do reggae, garantiram a ele a vitória nas eleições.

Uma vez instalado no poder, Manley tratou de colocar em prática suas reformas, especialmente nos setores da saúde e da educação. Porém a séria crise econômica impossibilitava a adoção de seus programas. Para realizar essa política era necessário que houvesse um aumento sobre os impostos, especialmente sobre as classes proprietárias e as empresas transnacionais que exploravam a bauxita.

Quanto à exploração da bauxita, em 1973, Manley começou a National Bauxite Reform (Reforma Nacional da Bauxita) por meio de uma comissão que iria “investigar o que o país deveria fazer para aumentar sua receita a partir da bauxita e controlar a sua produção e a terra ociosa destinada a essa mineração”²²¹ (Stephens e Stephens, 1986, p. 76). Dentre os vários objetivos da National Bauxite Commission (Comissão Nacional da Bauxita), os três mais importantes eram: reparação das terras em poder das companhias de bauxita, aquisição de cinquenta e um por cento das operações mineradoras de bauxita e o estabelecimento do Instituto da Bauxita da Jamaica (JBI).²²² (ibidem, p. 77).

As reformas em torno da mineração da bauxita afetaram os rastafaris de diversas maneiras. Em primeiro lugar, a alocação da terra e a diminuição das empresas privadas deram a oportunidade de maior igualdade social. Cerca de 60% da população jamaicana, entre eles, diversos rastafaris apoiava a aquisição governamental das empresas privadas porque consideravam o setor privado extremamente explorador (Stone, 1980, p. 191-193). Além

²²¹ Texto original: investigate what the country ought to do about increasing its revenue from and control over bauxite production and the idle bauxite land (Stephens e Stephens, 1986, p. 76).

disso, Manley tentou uma reforma educacional que proveria o ensino secundário e universitário gratuito, recebendo muita oposição da classe média, da elite e de seu próprio governo. O ministro das finanças David Coore vetou o plano e Manley foi ridicularizado por não tê-lo consultado antes de anunciar publicamente esse plano (Hill, 2002, p. 4).

Para resolver o problema da superpopulação vivendo nas favelas de Kingston em condições precárias, Manley criou o National Housing Trust (Truste Nacional da Habitação) para a construção de 40.000 novas casas e políticas de controle de aluguéis, a partir de impostos sobre a folha de pagamento e contribuições de lucros advindos do financiamento na construção das casas. Muitas outras reformas foram levadas a cabo por Manley, e diversas delas atingiram os rastafaris melhorando suas condições de vida: um programa de erradicação do analfabetismo (Jamaican Movement for the Advancement of Literacy ou JAMAL), um programa para a promoção de merenda escolar e melhorar a nutrição da população (Jamaica Nutrition Holdings), um banco para financiamento de crédito aos trabalhadores (Workers' Bank) etc.

Em 1974, Michael Manley anunciava abertamente a diretriz de socialismo democrático que seu governo estava tomando. Para muitos rastafaris a mudança do discurso de Manley representou uma traição ao movimento, para outros, Manley ainda continuava a ajudar na visibilidade do movimento na sociedade jamaicana (Barrett, 1997 p. 221-222).

As reformas empreendidas por Manley eram necessárias e, segundo Mark Figueroa, não deveriam ter assustado a classe média, uma de suas maiores beneficiárias. Contudo, as reformas poderiam elevar demasiado o poder social e econômico dos trabalhadores afro-jamaicanos por meio do socialismo democrático (1987, p. 52-53). De um “John Kennedy jamaicano”, Manley passou a ser visto como um “Fidel Castro em potencial” (Kerr, 2002, p. 4). Além disso, a sua aproximação com os governos de Cuba e de Angola e a defesa da independência de Porto Rico em relação aos Estados Unidos, colocou a Jamaica como um país não alinhado no contexto da Guerra Fria, tal como havia proposto a Conferência de Bandung em 1955. Essa postura desagradou ao governo norte-americano que, por meio da CIA, procurava desestabilizar o governo de Manley.

²²² Texto original: reparation of the lands owned by the bauxite companies; acquisition of 51 per cent ownership

As preocupações do governo norte-americano em relação à direção da política interna e externa de Manley na Jamaica, logo encontraram a solução no novo líder do JLP, Edward Seaga (1930-).

Edward Seaga nasceu em Boston, Massachusets, EUA, no dia 28 de maio de 1930, em uma família cristã de origem árabe. Ele entrou para a política como membro nomeado pelo Conselho Legislativo em 1959, serviu como Ministro do desenvolvimento e Bem-Estar no governo de Bustamante e como Ministro das Finanças no governo de Hugh Shearer e, em 1974, se tornou líder do JLP. Sua formação intelectual era a de um antropólogo interessado no estudo dos cultos revivalistas da Jamaica.

Figura 40
Edward Seaga (1930-)



Para desestabilizar o governo de Michael Manley, Seaga recebeu o apoio dos EUA para fomentar uma política de terror na Jamaica, beirando a guerra civil. O JLP sob a direção de Seaga passou a apoiar e a fundar gangues de pistoleiros, que impuseram o terror nas ruas de Kingston: casas eram incendiadas, pessoas eram mortas ao tentarem escapar dos tiroteios. O PNP respondeu à altura contra-atacando do mesmo modo, porém com o apoio da CIA, as

of the bauxite mining operations and the establishment of the Jamaica Bauxite Institute (JBI) (ibidem, p. 77).

forças de Seaga eram superiores, prevalecendo ainda depois das eleições de 1976, na qual Manley saiu vencedor novamente (Manley, 1982, p. 140).²²³

Para as eleições de 1976, o JLP mobilizou uma campanha de estilo norte-americano. Seaga se apresentou como o libertador da ameaça do comunismo na Jamaica e criticava a crise da economia jamaicana desde 1972. Alguns de seus slogans eram “Faça-os voltar” e “Os Socialistas falharam”²²⁴ (Waters, 1985, p. 152). A campanha eleitoral foi reduzida, dado o contexto da Guerra Fria, a um duelo entre o socialismo e o capitalismo (Floyd, 1979, p. 149 e Kerr, 2002, p. 4).

A campanha do PNP se concentrou nas diversas reformas e conquistas do último mandato. Alguns de seus slogans eram “Para Frente Juntos”, “Avante Josué”, “Nós Sabemos Aonde Vamos” e “Não Estamos à Venda”²²⁵ (Waters, 1985, p. 152). Esse último slogan era uma clara referência à proposta que Henry Kissinger (1923-), secretário de Estado norte-americano, havia feito ao governo de Manley para uma substancial ajuda financeira dos EUA, caso a Jamaica cortasse relações diplomáticas com Cuba e Angola. Além disso, Manley denunciava as táticas de Seaga como nacionalismo reacionário, capitalismo aquecido em sabotagem econômica, propaganda viciosa e estratégia de armas e violência.

A campanha eleitoral de 1976 era mais ligada à questão de raça e classe que as anteriores. Essa questão era sempre relegada aos movimentos radicais da UNIA, dos rastafaris ou do Black Power Jamaicano. Próximo às eleições em dezembro, as bases de ambos os partidos foram modificadas. A classe média que sempre apoiava o PNP debandou para o JLP, enquanto o PNP se identificava com as minorias, especialmente os afro-jamaicanos (Waters, 1985, p. 153). Pela primeira vez um candidato branco (Seaga) enfrentava um mulato (Manley) na arena política. Manley estava cada vez mais identificado com a raça negra,

²²³ Cf. também Humberto García Muñiz, “Jamaica: las fuerzas de seguridad, ¿fiel de la balanza en el futuro?”. In: *Secuencia Revista Mexicana de Ciencias Sociales*. México: Instituto Mora, nº 6, Set-Dez, 1986, p. 119-149; Anthony P. Maingot, “The Difficult Path to Socialism in the English-Speaking Caribbean”, in: Richard Feagen (ed.), *Capitalism and the State in United States-Latin American Relations*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1979, p. 274-285; Fitzroy Ambursley, “Jamaica: from Michael Manley to Edward Seaga”, in: Fitzroy Ambursley e Robin Cohen (eds.), *Crisis in the Caribbean*, New York: Montly Review Press, 1983, p. 72-104; Carl Stone, “Jamaica: From Manley to Seaga”, In: Donald E. Schultz e Douglas H. Graham (eds.), *Revolution and Counterrevolution in Central America and the Caribbean*, Boulder: Westview Press, 1984, p. 385-416.

²²⁴ Texto original: “Turn Them Back” e “The Socialists Have Failed” (Waters, 1985, p. 152).

especialmente a se casar, em 1972, com Beverley Anderson, uma afro-jamaicana (ibidem, p. 152).

Os símbolos rastafaris foram ostensivamente utilizados na campanha por ambos os partidos. Ser rastafari estava na moda: “Rasta ganhou aceitabilidade e respeitabilidade – ele era aceito como parte da vida jamaicana”²²⁶ (ibidem, p. 176). Ambos os partidos utilizavam a linguagem rastafari, que será estudada no último capítulo, e o visual rastafari para atrair o eleitorado. Contudo, o clima da campanha era de terror: nos primeiros cinco meses de 1976, cerca de cem pessoas foram assassinadas. Foi decretado um estado de emergência de 19 de junho de 1976 a 6 de junho de 1977, por um total de 353 dias.

Às vésperas da eleição foi organizado pelo Ministério da Cultura o concerto “Smile Jamaica” (Sorria Jamaica), marcado para se realizar no dia 5 de dezembro, na Arena dos Heróis Nacionais, no qual se apresentariam de músicos de reggae para promover a candidatura de Manley. Sobre o reggae, Manley fez o seguinte comentário:

Como toda música popular, ele é essencialmente comentário; mas o que é único a respeito deste comentário é que ele reflete em cada pensamento, em cada pulsação musical, algo para fazer com a sobrevivência e a acomodação. Os filhos da Diáspora lutam por um lugar na sociedade hoje em dia. Pior, eles lutam por suas identidades extraviadas, assim que os navios negreiros tomaram o seu rumo para o Novo Mundo através da Passagem do Meio. Portanto, seus comentários devem tratar dessas realidades²²⁷ (Davis e Simon, 1982, p. 11).

O concerto ganhou a atenção internacional porque na noite de 3 de dezembro, a sua principal atração, Bob Marley & The Wailers, sofreu um atentado de pistoleiros que invadiram sua casa. Na ocasião Bob Marley, sua esposa Rita e o empresário Don Taylor

²²⁵ Texto original: “Forward Together”, “Forward Joshua”, “We Know Where We’re Going” and “We Are Not For Sale” (Waters, 1985, p. 152).

²²⁶ Texto original: Rasta had gained acceptability and respectability – it was accepted as a part of Jamaican life (ibidem, p. 176).

²²⁷ Texto original: Like all folk music, it is all essentially commentary; but what is unique about this commentary is that it reflects in every thought, in every musical pulse, something to do with survival and accommodation. The children of Diaspora struggle for a place in society this day. Worse, they struggle for their identities, mislaid as the slaves ships made their way to the New World through the Middle Passage. Therefore, their commentaries must deal with these realities (Davis e Simon, 1982, p. 11).

saíram feridos. A expectativa durante o concerto era se o grupo iria ou não se apresentar, o que de fato acabou ocorrendo, com o grupo correndo risco de vida. Após o concerto, Bob Marley & The Wailers seguiram para um exílio voluntário de dois anos em Londres.

A responsabilidade pelo atentado contra Bob Marley recaiu sobre o JLP, contudo, Timothy White afirma que havia outras pessoas, vindas do gueto, interessadas em ajustar as contas com o famoso cantor (s/d, p. 108-122)²²⁸. Do mesmo modo, Leonard Barrett considera que não há evidências que corroborem as suspeitas sobre o JLP (1997, p. 223).

Nas eleições de 16 de dezembro, o PNP conseguiu quarenta e sete vagas no Parlamento, enquanto o JLP conseguiu apenas treze. Porém, as táticas de guerra de gangues continuaram até o final do segundo mandato de Michael Manley, obrigando-o a aumentar os gastos com as forças de segurança de J\$ 7,2 milhões em 1971-72 para J\$ 18,5 milhões em 1978-79 (Maingot, 1979, p. 277-278). Por outro lado, o segundo governo de Manley recebeu o apoio do governo norte-americano por meio da política de Distensão da Guerra Fria pelo presidente Jimmy Carter dos EUA (Muñiz, 1986, p. 125).

Em 1978, o PNP deu um passo em falso, colocando novamente o país à beira da guerra civil. Todo um quadro de cabos eleitorais do PNP que não vinham colaborando com os programas rígidos e radicais do próprio partido foi marcado e expurgado. Os líderes do PNP disseram a esses indivíduos para pegarem em armas em uma batida anti-JLP, na praia de Green Bay entre Lazaretto e Fort Clarence, em Kingston. O exército foi avisado de que se tratava de guerrilheiros e atacou o contingente praticamente indefeso. Todavia, alguns sobreviveram para contar a história. O inquérito que se seguiu denunciava o caso como chacina. O exército fora usado pelo governo civil e sua imagem ficou comprometida. Desse modo, o PNP perdeu o controle sobre os militares. Assim, novamente a Jamaica estava à beira de uma guerra civil ou sob a ameaça de um golpe de estado (White, 1999, p. 282).

Para controlar a situação, dois membros de cada partido, Bucky Marshall (PNP) e Claude Massop (JLP) foram a Londres convidar Bob Marley para um concerto de

²²⁸ Cf. também Timothy White, *Queimando tudo: a biografia definitiva de Bob Marley*. (trad. Ricardo Silveira e Antônio Selvaggi). Rio de Janeiro: Record, 1999, p. 271, 304, 315-318, 347, 349, 350 e 352.

reconciliação entre os dois partidos, cujas rendas seriam revertidas para melhoramento de favelas dominadas por ambos os partidos: Tivoli Gardens e Denham Town (JLP) bem como Hannah Town e Arnett Gardens (PNP). O concerto também contava com o apoio das Doze Tribos de Israel. Agendado para a noite de 22 de abril de 1978, no estádio do Círculo dos Heróis Nacionais, o concerto se chamaria: “One Love Peace Concert” (Concerto Um Amor e Paz) (White, 1999, p. 282). Havia quase dois anos que Marley saíra da Jamaica e sua presença era fundamental para a celebração da paz entre as gangues e os partidos rivais. Desse modo, ao final do concerto Bob Marley fez com os relutantes Edward Seaga e Michael Manley apertassem as mãos em um gesto que coroava e justificava o nome do espetáculo oferecido.

A economia jamaicana ainda continuava em estado lastimável. Segundo, Timothy White as estatísticas oficiais do governo mostravam o desemprego chegando a trinta e cinco por cento, nas estimativas mais comedidas (1999, p. 282). Todavia, os dados recolhidos nos livros estatísticos anualmente lançados pelo governo revelavam taxas bem abaixo daquelas citadas por White, conforme se pode observar na tabela 11 abaixo:

Tabela 11
Jamaica: Principais Indicadores da Força de Trabalho, 1968-1980

Item	1968	1972	1976	1980
População total	1.839.600	1.949.600	2.082.800	2.176.700
Força de Trabalho	727.000	808.300	895.500	1.006.900
FT empregada	592.300	626.500	679.100	737.300
FT desempregada	134.700	181.800	216.400	269.600
Tx de emprego	81,5%	76,8%	75,8%	73,2%
Tx de desemprego	18,5%	23,2%	24,2%	26,8%

FT = Força de Trabalho e Tx = Taxa

Fontes: Kingston: Dept. of Statistics, *Statistical Yearbook of Jamaica*, anos: 1973, 1978 e 1986.

Embora, a Jamaica seja a principal economia das Índias Ocidentais Britânicas, as suas taxas de desemprego no período de 1960 a 1980 sempre se apresentaram maiores que aquelas dos outros países participantes dessa comunidade caribenha:

Tabela 12
Taxas de Desemprego Nacional no Caribe Inglês, 1960-1980 (em porcentagem)

País	1960	1970	1980
Barbados	8,0	9,0	13,7
Guiana	8,0	16,0	20,0
Jamaica	13,0	18,0	27,3
Trinidad y Tobago	12,0	12,5	8,7

Fonte: Kemp R. Hope, "Unemployment, Labour Force Participation and Urbanization in the Caribbean". In: *The Revue of Regional Studies*. S/L: The Strom Thurmond Institute; Clemson University, Fall 1984, p. 10.

As eleições convocadas para 1980 trouxeram a vitória ao JLP. Tratava-se de uma eleição antecipada para tirar o país à beira do caos. A violência alcançou níveis críticos naquele ano. De janeiro a novembro oitocentos e quatro pessoas foram assassinadas, sem contar com trinta e nove membros das forças de segurança. No dia 22 de junho houve uma tentativa de golpe de Estado por doze membros do Exército e um pequeno partido de direita, sendo a primeira vez na história da Jamaica que um grupo do exército tentava tomar o poder pela força. Às vésperas das eleições, em um comício do PNP o Exército disparou sem razão aparente sobre os milhares de assistentes. Se não houve golpe militar na Jamaica ou outra forma violenta de transferência de poder, foi, justamente, porque Manley convocou as eleições dois anos antes do limite constitucional (Muñiz, 1979, p. 127-131). Alguns rastafaris e outros membros da classe trabalhadora que, antes apoiavam o PNP, votaram no JLP porque temiam que outra vitória do PNP pudesse aumentar ainda mais a violência na ilha ou trazer alguma ditadura militar como acontecia em quase toda a América Latina durante os anos setenta.

O governo de Seaga representou uma nova direção da política interna e externa da Jamaica. Havia uma afinidade entre Seaga e o recém-eleito presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan. A política de segurança de Seaga foi de repressão levando o Conselho de Assuntos Hemisféricos, com sede em Washington, e o Conselho de Direitos Humanos da Jamaica a protestarem contra a violência policial. A política econômica de Seaga foi voltada para a iniciativa privada, com a privatização de empresas estatais, renegociação da dívida externa, cujos acordos consumiram muito do Produto Interno Bruto. Os níveis de inflação se tornaram altos e Seaga culpou a recessão mundial que assolava a década de oitenta. A situação socioeconômica da população jamaicana em geral, sob o governo de Seaga estava

pior do que na época de Michael Manley. Essa situação justificou a volta de Manley ao poder em 1989, porém esse fato ultrapassa demasiadamente o período delimitado para este estudo.

A década de setenta representou para os rastafaris um processo de rotinização ou de acomodação ambivalente à sociedade jamaicana. Barry Chevannes considera que esse processo ocorreu a partir de 1980, quando os modismos rastafaris foram incorporados pela sociedade envolvente (1998, p.15). Por sua vez, Leonard Barrett situa o mesmo processo entre 1961 e 1971 (1997, p. 146-166). Porém, a tese desta pesquisa é de que se trata de estratégias de negociação, conforme preconiza Bhabha:

Não gostaria que minha noção de negociação fosse confundida com alguma noção sindicalista de reformismo porque não é esse o nível político que está sendo explorado aqui. Com a palavra negociação, tento chamar a atenção para a estrutura de iteração que embasa os movimentos políticos que tentam articular elementos antagônicos e oposicionais sem a racionalidade redentora da superçãodialética ou da transcendência (2001, p. 52).

Conforme se observou acima, durante os anos 1960, alguns grupos rastafaris começaram a abandonar a idéia de repatriação e buscar melhores condições de sobrevivência na sociedade jamaicana. O editorial do nº 79 do jornal *The Rasta Voice* publicado pela Rastafarian Movement Association comentava:

Hoje muitos irmãos e irmãs rastafaris estão renunciando a uma vida de complacência em uma espécie de sonho romântico sobre a África e a repatriação. Ainda, nós fazemos esta pergunta quem irá querer vocês na África sem ter tomado o poder em seu próprio local de nascimento. Nós deveríamos estudar Garvey e o Garveyismo e ajudar a prosseguir onde o visionário parou²²⁹ (1974, p. 1).

Contudo, a idéia de repatriação ainda era cara aos membros mais velhos da doutrina e, desde então, havia divergências entre os grupos e as gerações de rastafaris. Além disso, os líderes rastafaris ainda continuavam a se confrontar com as autoridades governamentais.

²²⁹ Texto original: Today many Rastafarian brothers and sisters are using themselves to a life of complacency in a kind of romantic dream about Africa and repatriation. Yet, I and I ask this question who wants you in Africa without having not taken over the necessary seat of power in your own place of birth. I and I should study Garvey and Garveyism and help carry on where the visionary left off (*The Rasta Voice*, 1974, nº 79, p. 1).

Todos os líderes rastafaris surgidos na década de sessenta continuaram em plena atividade na década seguinte. Porém a visibilidade de suas ações ficou restrita a círculos fechados, isto é, dentro de suas próprias comunidades ou nos círculos intelectuais, o que poderia sugerir certa acomodação ao sistema. Não se poderia falar em *dropping out*, isto é, um afastamento da sociedade, porque líderes como Planno e Sam Brown começaram a viajar para proferir palestras nos meios universitários. E mais, neste tópico, apesar da ênfase na política institucionalizada, pode-se observar como, aos poucos, os rastafaris, especialmente as gerações mais jovens, foram sendo cooptados pelas facções do PNP e JLP.

As tentativas de cooptação dos rastafaris mais jovens se fazia por meio da apropriação de símbolos e maneirismos rastafaris pelos políticos, mas, principalmente, pelos novos porta-vozes do movimento, os músicos de reggae, que de certa forma, exerciam um papel de liderança. O caso mais exemplar é, sem dúvida, o de Bob Marley.

A elevação desses músicos à categoria de estrelas internacionais atraiu a atenção da comunidade mundial para o movimento, a qual nem sempre aceitava plenamente as idéias da doutrina, mas se identificava com sua luta contra a opressão e a musicalidade do reggae. A fama internacional e o enriquecimento deles serviram para avalizar sua maior aceitação na sociedade jamaicana. Todavia, nem por isso pode-se afirmar que aceitação dos rastafaris anônimos fosse a mesma de seus confrades famosos, e menos ainda, que a aceitação dos famosos e ricos músicos de reggae fosse completa.

Do mesmo modo, não se pode reduzir a acomodação dos rastafaris à sua cooptação pela propaganda política por meio do ritmo do reggae ou pelo prestígio alcançado pelos seus músicos. Embora, as condições de vida dos rastafaris, hoje em dia, estejam longe de ser consideradas boas, contudo, elas são melhores do que aquelas encontradas no início do movimento, especialmente quando se menciona as reformas habitacionais e educacionais realizadas por Michael Manley e as atividades assistencialistas de algumas lideranças rastas. A melhoria das condições objetivas de vida pode ter contribuído para a rotinização, porém elas também não seriam suficientes porque há que se considerarem os fatores simbólicos e religiosos que estavam em jogo.

O fato é que não houve uma rotinização ou acomodação completa, mas uma acomodação parcial ou ambivalente, na qual os rastafaris e a sociedade envolvente jamaicana vivem em relativa paz. Por outro lado, é certo que ambos encaram um ao outro com reservas e é por isso que se poderia falar em estratégias de negociação, na quais os interesses, os confrontos, os estigmas e os estereótipos são negociados e intercambiados cotidianamente, produzindo culturas híbridas ou criolizadas²³⁰.

Desse modo, sem reduzir a acomodação ambivalente do rastafarismo ao sucesso internacional dos músicos rastas de reggae, será necessário verificar a relação desses músicos com a sociedade jamaicana e com o próprio movimento rastafari. A associação entre reggae e cultura rastafari é quase paradigmática. Esta pesquisa nasceu dessa associação. Contudo, ao longo da pesquisa foi se percebendo que o verdadeiro ritmo associado aos rituais rastafaris eram as danças, cantos e tambores *nyabingi*, enquanto o reggae constitui um estilo musical de canções profanas que, muitas vezes, servem para divulgar e representar a ideologia rastafari. Ocorre que a explosão internacional do reggae expandiu a doutrina e a comunidade rastafari no cenário mundial, conforme se afirmou acima. Obviamente, não se pode reduzir a conquista mundial do reggae à pessoa de Bob Marley, uma vez que houve uma esteira de astros afro-jamaicanos rastafaris ou não que também contribuíram para essa conquista. Entretanto, é inegável o papel essencial exercido pelo Honorável Robert Nesta Marley, O.M. nesse processo. Pelas limitações deste trabalho, bem como pelo papel preponderante e de liderança de Bob Marley, nessa expansão internacional do reggae e a sua contribuição na acomodação ambivalente dos rastafaris à sociedade jamaicana, será considerada apenas a trajetória desse cantor.

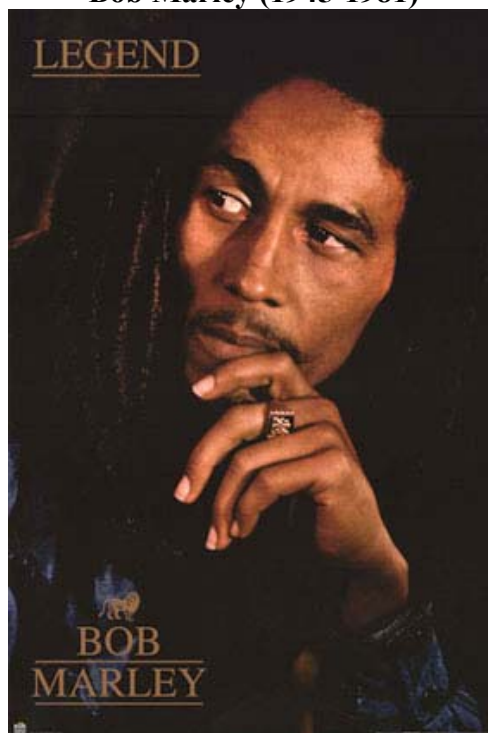
²³⁰ Para maiores informações sobre os rastafaris nos anos 1970, cf. também D.M. Benn, "Historical and Contemporary Expressions of Black Consciousness in the Caribbean (An Analysis of the Structural Context, Idea-System, and Goal Orientation of Movements and Ideologies of Black Protest" Kingston-Mona: UWI, 1972 (Thesis); RASTAFARI MOVEMENT ASSOCIATION. "Rasta: a Modern Antique". Kingston: RMA, 1976, (mimeo). UWI-Mona, Main Library, West Indies Collection; Adrian Boot and Michell Thomas. *Jamaica: Babylon in a tin wire*. London: Thames & Hudson, 1976.

4.2 Bob Marley: um místico no auge do pós-colonialismo

Ao lado de Che Guevara, Bob Marley é o personagem histórico que mais tem a sua figura estampada em camisetas, pôsteres, chaveiros etc pelo mundo afora. Entretanto, não se pode estabelecer uma única representação de Bob Marley, por exemplo, como um herói em sua terra natal. Existe sim um conjunto e/ou emaranhado de imagens ou identidades justapostas e que foram sendo elaboradas a partir de redes discursivas e práticas sociais presentes na cultura popular jamaicana. Por outro lado, pelo mundo afora, a indústria cultural por meio da imprensa e crítica musical divulgou a imagem de Bob Marley como um *superstar* rebelde tão característica da “velha” contracultura jovem. Portanto, as imagens e discursos sobre Marley se justapõem, se interpelam e se interpenetram umas às outras deslocando as fronteiras identitárias e culturais, bem como os sentidos de acordo com as relações que estabelecem entre si e o contexto em que são produzidas, divulgadas e recebidas. Elas revelam matrizes discursivas e imagéticas que remontam às tradições xamânicas do Myal-Obeah, à cultura de rua dos rude boys, aos ritos e crenças dos rastafaris, bem como às tradições honoríficas inglesas para se fundirem na figura mítica do herói.

Esquemáticamente, poder-se-ia dizer que essas imagens foram elaboradas ao longo das fases da vida de Bob Marley: aquelas pertencentes às crenças xamânicas do Myal-Obeah mais presentes na sua infância; outras ligadas à cultura de rua dos rude boys na sua adolescência; as crenças rastafaris e as tradições honoríficas anglo-jamaicanas mais presentes na idade adulta. Contudo, elas não se apresentam de forma estanque, mas em constante diálogo e confronto entre si.

Figura 41
Bob Marley (1945-1981)



Nascido a 6 de fevereiro de 1945, no vilarejo de Nine Miles, freguesia rural de Saint Ann, Robert Nesta Marley era filho de Cedella Malcolm Marley²³¹ (1926-), uma afro-jamaicana e Norval Sinclair Marley (1895-1955), um capitão anglo-jamaicano. Seus pais se casaram apenas para que ele não fosse filho de mãe solteira, contrariando as famílias de ambos os lados. Segundo Timothy White, a reprovação geral dessa união ocorria porque para os afro-descendentes tal união remetia aos tempos de licenciosidade dos senhores com suas escravas, enquanto para os brancos representava a união com uma classe social inferior (1999, p. 73). Embora fosse filho de pai branco e mãe negra, Bob Marley não se considerava um mulato, mas negro em virtude do tom da sua pele, e por ser criado em uma família de afro-descendentes, aliás, em toda a sua vida ele viu o pai uma ou duas vezes.

No capítulo I, comentou-se que o avô materno de Marley, Omeriah Malcolm, era o cidadão mais importante de Nines Miles, não só por ser o mais abastado, mas também por ser

²³¹ Após se casar em segundas núpcias com Edward Booker, Cedella Marley passou a se chamar Cedella M. Booker.

um *myalman*. Talvez por seu parentesco com o *myalman* local, aos cinco anos, Bob Marley tinha a fama de vidente capaz de ler a sorte por meio da quiromancia, revelando coisas íntimas da vida das pessoas (Masson, s/d, p. 24).

A possibilidade de arranjar emprego e ascensão social levou a mãe de Bob Marley a se mudar com ele para Kingston, em 1955. Ali se instalaram em um *yard* do governo, em Trenchtown que é a maior favela ou gueto de Kingston. Pouco depois, ela passou a viver com Thaddius “Toddy” Livingston, pai de Neville “Bunny” Livingston (1947-), o melhor amigo de Bob Marley. A família foi aumentada com o nascimento de Claudette “Pearl” Livingston (1957-).

Em Trenchtown, nos anos 1950, não havia energia elétrica na maioria das casas e uma pequena bica chegava a fornecer água para quase duas mil pessoas (White, 1999, p. 125). A maior diversão consistia em festas noturnas ao lar livre, dentro de paliçadas, nas quais eram tocados discos de blues, rhythm’n’blues e mento (espécie de calipso jamaicano). Esses discos eram divulgados por D.J’s ou *toasters* que organizavam seu equipamento de som (*sound system*) em cima de grandes plataformas ou caminhões. Nas ruas laterais vendiam-se comida e bebida para aumentar a renda doméstica das famílias pobres. (Bradley, 2000, p. 3-21). Há quem afirme que os bailes dos sound systems foram os precursores das *raves* de música eletrônica surgidas na Europa durante os anos 1990.

O gosto pelo blues e rhythm’n’blues norte-americano foi desenvolvido pela maciça venda de rádios transistores que sintonizavam as emissoras de Miami, enquanto as rádios jamaicanas se limitavam aos sucessos de calipso. A união da batida do rhythm’n’blues ao mento (uma espécie de calipso rural jamaicano) deu origem a um novo ritmo chamado *ska*. O *ska* é considerado o primeiro ritmo autenticamente jamaicano. Entretanto, suas raízes são múltiplas, pois ele descende do jazz e do rhythm’n’blues norte-americanos, do calipso de Trinidad-Tobago e do mento. Toda essa amálgama de elementos diferentes vinha sendo elaborada desde o fim da II Guerra Mundial, mas foi no início da década de 1960 que o *ska* se tornou o ritmo e a dança mais popular da Jamaica. Posteriormente, o *ska* sofreria uma desaceleração em seu ritmo produzindo o rock steady e, mais tarde, o reggae. Os discos de *ska* eram produzidos em pequenos estúdios e divulgados no mesmo dia de sua prensagem pelos

D.J's, logo a maioria dos jovens dos guetos sonhava se tornar uma estrela do novo ritmo, muito estigmatizado pela elite jamaicana.

A juventude dos guetos vivia sem perspectivas de ascensão social e muitos jovens ingressavam na marginalidade e, desde cedo, aprendiam a defender-se das constantes brigas, a se armar com armas de fogo e, principalmente, com canivetes e praticar pequenos furtos. Não havia educação sexual e as adolescentes logo engravidavam, sendo que aos dezessete anos a moça que não tivesse já um filho era chamada de “mula”. Essa população juvenil marginalizada e sem muita educação escolar e/ou cultura erudita ficou conhecida como *rude boys* (rapazes rudes) ou *rude bwoys* (no dialeto *patois*).

A cultura das ruas consistia na contribuição dos provérbios jamaicanos, geralmente utilizados pela população que emigrava do campo; das expressões e dos maneirismos rastafaris adotados como gírias; e do *patois*, uma linguagem que incorporou expressões africanas ao inglês, que constitui a língua oficial do país. Conforme foi referido no capítulo I, o *patois* ainda hoje é estigmatizado como linguagem de gente “inculta”. Não obstante os imigrantes recém-chegados do campo fossem ridicularizados pelos moradores mais antigos dos guetos, as fronteiras culturais e identitárias aos poucos se deslocavam entre a tensão dos conflitos e a negociações das diferenças, com a troca de elementos culturais rurais e urbanos.

Nesse ambiente, Bob Marley e seu “meio-irmão” Bunny Livingston cresceram aprendendo a jogar futebol, desenvolvendo o gosto pela música e se envolvendo em brigas. Tanto Marley quanto Livingston eram conhecidos por sua valentia como lutadores de rua. Por sua vez, Marley recebeu o apelido de *Tuff Gong* (de *tough* = durão e *gong* = medalha, aproximadamente, Medalha de Durão) que, mais tarde, nos anos 1970, se tornou o nome do selo sob o qual gravava seus discos. Logo sua fama de *rude boy* passou a preocupar sua mãe. Aos dezesseis anos, ele tentou um emprego de soldador, mas após um acidente, abandonou o trabalho e investiu na carreira musical, formando um grupo vocal de ska, com Bunny Livingston, Peter Tosh (1944-1987), Junior Braithwaite (1949-1999) e Bervely Kelso (?-), chamado *The Wailing Wailers*.

As maiores influências musicais de Bob Marley eram The Impressions, Curtis Mayfield (1942-1999), James Brown (1936-), todos eles cantores afro-americanos de

rhythm'n'blues e, mais tarde, The Beatles. Nas primeiras gravações dos Wailers se nota claramente as influências de Curtis Mayfield & The Impressions.

Para um grupo de ska, formado por rude boys, vindos do gueto, havia duas oportunidades para se tornarem famosos: se apresentar em programas de calouros e conseguir gravar um compacto com algum produtor de discos. Os Wailers tentaram ambos os caminhos. Os maiores produtores da ilha possuíam atividades paralelas, eles eram também D.J's, comerciantes, mafiosos etc. Os mais famosos no início dos anos 1960 eram Duke Reid (1915-1975), Clement Dodd ou Sir Coxsone (1932-2004), Leslie Kong (1933-1971) e Lee Perry (1936-). Os produtores controlavam todo o processo de produção técnica e artística: controlavam a distribuição dos discos, pagavam salários a seus contratados, muitas vezes controlavam e assumiam a autoria e os direitos sobre as canções de seus contratados, escolhiam a indumentária e a imagem pública dos artistas.

Em 1962, Bob Marley com a ajuda de Jimmy Cliff conseguiu gravar um disco solo – *Judge Not-* com Leslie Kong, pelo qual recebeu vinte libras e teve que ceder os direitos autorais. Após o sucesso de outros discos, Marley procurou Kong para receber seus direitos autorais e foi francamente ameaçado. Nessa ocasião Bob Marley então profetizou que eles trabalhariam juntos novamente e que Kong receberia muito dinheiro e não usufruiria dele. Conta-se que Kong ficou pálido e precisou ser carregado para casa. De fato, por volta de 1968, eles de fato trabalharam novamente juntos e Kong veio a falecer de enfarto em 1971, cumprindo, segundo a crença popular, a profecia ou maldição de Marley. (White, 1999, p. 215-6 e 223-4). Com esse episódio, a fama de myal/obeahman de Marley pôde ser mais uma vez corroborada.

Em 1963, os Wailers se tornaram protegidos e contratados de Clement Dodd, cuja relação com Bob Marley era como de pai para filho. Logo, os Wailers eram considerados o melhor grupo vocal de ska da Jamaica. Ao receberem o segundo prêmio num festival, Marley se mostrou inconformado até que a polícia chegou para acalmar os ânimos. (Masson, s/d, p. 28). O primeiro compacto dos Wailers produzido por Dodd foi *Simmer Down*, que exortava os rude boys para manterem a “calma”, especialmente no bailes:

Simmer down: you lickin' too hot, so!
 Simmer down: soon you'll get dropped, so!
 Simmer down: can you hear what I say?
 Simmer down: simmer won't you
 Why won't you, why won't you simmer down?
 Simmer down!
 Long time people de used to say,
 What sweet nanny goat A-go run him belly, so:
 Simmer down: oh control your temper!
 Simmer down: or the battle will be hotter
 Simmer down: man, you hear what I say?
 Simmer down: oh, what I'm a-leavin' you today!

Simmer down: oh, you hear what I say?
 Simmer down: a-that I'm leavin' you today!
 Simmer down: can you hear what I say?
 Simmer down!
 Chicken merry, hawk deh near
 And when him deh near You must beware, so:
 Simmer down: oh, control your temper!
 Simmer down: for the battle will be hotter;
 Simmer down: and-a you won't get no supper.
 Simmer down: and you know you bound to suffer
 Simmer down: simmer – simmer – simmer right down!
 Simmer down: like you never did before!
 Simmer down: oh, oh, oh!
 Simmer down: man, you hear what I say?
 Simmer down: you lickin' too hot, so!
 Simmer down: and you know soon you'll get dropped, so!
 Simmer down: I wat to simmer – simmer down!
 Simmer down: simmer down – simmer down!
 Simmer down: simmer – simmer down!
 Simmer down: oh, simmer – simmer down!
 Simmer down: and you never...²³²

²³² Tradução: Acalma-se: você parece muito esquentado, então!/Acalme-se: logo você vai ser posto para fora, então!/Acalme-se: você está me ouvindo?/Acalme-se: você não vai/Por que você não vai, por que você não vai se acalmar?/Acalme-se!/Há muito tempo as pessoas costumavam dizer,/Que cabritinho bonito ele leva na barriga, então:/Acalme-se: oh, controle seu temperamento!/Acalme-se: ou a batalha será ainda mais quente/Acalme-se: cara, você está me ouvindo?/Acalme-se: oh, que eu estou te deixando hoje!//Acalme-se: oh, você está me ouvindo?/Acalme-se: que eu estou te deixando hoje!/Acalme-se você está me ouvindo?/Acalme-se!/Galinha contente, falcão por perto/E quando ele está perto Você tem que ter cuidado, então:/Acalme-se: oh, controle seu temperamento!/Acalme-se: porque a batalha será mais quente;/Acalme-se: e não vai ser sopa para você/Acalme-se: e você sabe que está destinado a sofrer/Acalme-se: calma – calma – acalme-se bem!/Acalme-se: como você nunca fez antes!/Acalme-se: oh, oh, oh!/Acalme-se: cara, você está me ouvindo?/Acalme-se: você parece muito excitado, então!/Acalme-se: e você sabe que logo será posto para fora, então!/Acalme-se: eu quero acalmar – acalme-se!/Acalme-se: acalme-se – acalme-se!/Acalme-se: calma – acalme-se!/Acalme-se: oh, calma – acalme-se!/Acalme-se: e você nunca...

A letra simples e repetitiva promovia a ênfase na mensagem principal: acalmar os ânimos nos bailes de sound systems, nos quais ocorriam muitas brigas. As palavras refletem o linguajar cotidiano, informal e suburbano do patois, bem como, aparecem ditados populares. A própria expressão “simmer down” tem sentido conotativo, uma vez que o verbo “to simmer”, significa literalmente cozinhar em fogo brando. Na verdade, esta canção foi composta para tranquilizar a mãe de Marley e chegou ao nº 1 das paradas de sucesso. Todavia, a constante presença de rude boys em seus espetáculos provocando desordens fez com que os Wailers fossem proibidos de se apresentarem em quase todos os teatros locais (White, 1999, p. 193). As rádios locais passaram a se recusar a tocar os seus discos.

Para contornar essa situação os Wailers recorreram à intimidação física aos D.J's das rádios que se recusavam a tocar seus discos. O estigma de rude boy violento que forçava seu sucesso por meio da violência física deu origem a um discurso elaborado após a morte de Bob Marley no qual ele não participava dessas atividades, mas sim seus amigos do gueto. Tal discurso tenta eliminar a imagem marginal de Marley e reforçar a imagem de um afro-descendente marginalizado. Entretanto, Bunny Livingston (ou Bunny Wailer), em uma entrevista, admitiu serem os próprios Wailers que recorriam a esse expediente. Durante toda a sua vida, Marley e o restante dos Wailers nunca deixaram de manter relações com a população do gueto, especialmente com seus elementos mais perigosos. Isso custou as vidas de Carl Barrett e Peter Tosh que morreram assassinados por elementos do gueto.

Figura 42
The Wailers (ca. 1964):
Bunny Wailer, Bob Marley & Peter Tosh



Outrossim, as culturas caribenhas são definidas por Olga Cabrera (2001, p. 149-166) como “culturas de migração”, isto é, culturas repletas de movimentos migratórios dentro e fora do âmbito caribenho que deslocam os sentidos de fronteiras culturais e étnicas. O desejo de emigrar, vencer no estrangeiro e voltar para o torrão natal é uma constante no imaginário caribenho. Desde que saiu do vilarejo de Nine Miles e foi para Kingston, Cedella Marley considerava a favela de Trenchtown uma estadia temporária para que pudesse emigrar para a Inglaterra ou para os EUA. Assim, ao terminar sua relação com Todd Livingston, ela emigrou com sua filha Pearl para os EUA, onde se casou com Edward Booker.

Por sua vez, Bob Marley passou a morar no fundo dos estúdios de Sir Coxsone e ajudava na carreira de outro grupo vocal The Soulettes, no qual cantava uma enfermeira de nome Alpharita Anderson (1946-). Ela era conhecida como Rita e veio se tornar a namorada de Marley. Rita era mãe solteira e, Bob Marley ao descobrir que ela estava novamente grávida, casou-se com ela em 10 de fevereiro de 1966.

Figura 43
Rita Marley (1946-)



Dois dias após o casamento, Bob Marley emigrou sozinho para os EUA, para encontrar com sua mãe, arranjar algum trabalho e conseguir dinheiro para investir na carreira musical. Após sete meses de trabalhos árduos e esporádicos retornou à Jamaica, para escapar à possibilidade de ser enviado à Guerra do Vietnã e para retomar sua carreira política. Nesse interim, junto com muitos jamaicanos, Rita Marley se converteu ao rastafarismo impressionada com a visita de Hailé Selassie à Jamaica em abril daquele ano.

A conversão de Rita Marley ao rastafarismo ocorreu de forma extremamente mística, segundo sua autobiografia. Ao saber da visita do imperador etíope à Jamaica, Rita Marley decidiu ir até o Aeroporto de Palisadoes. Por causa da multidão, ela não conseguiu chegar até lá. Então ela resolveu esperar no caminho que a comitiva passasse por ali. Ao avistar o carro no qual Selassie se encontrava, Rita Marley teve a seguinte experiência:

Eu continuei olhando dentro dos diferentes carros e finalmente eu o vi, este homenzinho em um uniforme do exército com um quepe. Os Rastas acreditam que quando se vê seu rei negro se verá seu deus negro, e quando ele estava quase perto de mim eu disse a mim mesma, é esse o homem que eles dizem ser Deus? Eles devem estar loucos. Eu não acreditava, olhando para ele, simplesmente não acreditava. Um homem baixinho no seu uniforme militar. Muito Simples. Com uma mão ele estava acenando de lado a lado, e eu pensei, oh, por favor, Deus, poderia ser isto o que eu li a respeito? Mostre-me se o que dizem a respeito deste homem é verdadeiro, mostre-me um sinal para eu poder ver, então eu posso colocar minha fé em *algum* lugar, eu preciso me apoiar em *algo*.

E assim que pensei que minha prece não estava funcionando, Haile Selassie se virou em minha direção e acenou. Havia algo no meio de sua palma que impressionou – eu vi uma marca negra. E eu disse, oh meu Deus, a Bíblia diz que quando você o ver você o conhecerá pelas marcas de pregos em sua mão. Muitas pessoas acham que estou mentindo, mas eu não estou mentindo, isso aconteceu. E não sei se importa de qualquer modo, mas eu estava procurando por algo com que me identificar. E ali estava.

Eu gritei, “Oh meu Deus”, e fui para casa gritando e dando vivas. E tia disse, “O Senhor tenha piedade, lá vai ela! Agora ela realmente enloqueceu!” Havia chovido e eu estava encharcada, mas eu não me importava. Tia achava que eu estava completamente fora de mim, mas para mim foi um despertar. Pelo imperador ter acenado para mim!²³³ (Marley e Jones, 2004, p. 42-43).

No final dos anos 1960, o ska sofreu uma desaleração de seu ritmo, passando a ser conhecido como rock steady. Ao mesmo tempo, conforme se afirmou anteriormente, crescia a influência rastafari entre os rude boys. Assim, os nomes dos grupos musicais e as letras das canções possuíam fortes conotações religiosas relacionadas como o etiopianismo dos rastafaris. Nesse período surgiram, por exemplo, o grupo The Ethiopians; bem como as canções *Halilujah* (Aleluia) interpretada por The Emotions, *Equality and Justice* (Igualdade e Justiça) cantada por The Paragons, *Satan Boy* (Filho de Satã) interpretada por The Ethiopians, *Sodom and Gomorrah* (Sodoma e Gomorra) gravada por Lloyd Brown, *Israelites* (Israelitas) com performance de Desmond Decker etc.

Enquanto o ska e o reggae são encarados, atualmente, como ritmos ou estilos musicais distintos, as canções do rock-steady são muitas vezes reunidas em coletâneas sob o rótulo de

²³³ Tradução: I kept looking into the different cars and finally I saw him, this little man in an army uniform with a military-looking hat. Rastas believe that when you see your black king you will see your black god, and so when he was close up to me I said to myself, is that the man they say is God? They must be crazy. I didn't believe, looking at him, I just didn't believe. Short little man in his uniform. Quite simple. With one hand he was waving side to side, and I thought, oh please God, could this be what I read about? Show me if what they say about this man is true, show me a sign so I can see, I can put my faith *somewhere*, I need to hold on *something*./And just as I thought my prayer wasn't working, Haile Selassie turned in my direction and waved. There was something about the middle of his palm that struck me – I saw a black print. And I said, oh my God, the Bible says that when you see him you will know him by the nail prints in his hand. Most people think I'm lying, but I'm not lying, it happened. I don't know if it's mind over matter, but I was looking for something to identify with. And there it was./I yelled, “Oh my God”, and went home screaming and cheering. And Auntie said., “Lord have mercy, there she goes! Now she's truly mad!” It had been raining and I was soaked, but I didn't care. Auntie thought I was completely out of it, but for me it was an awakening. For the emperor to be waving at me! (Marley e Jones, 2004, p. 42-43).

reggae, embora haja entre os especialistas uma distinção entre os três ritmos. Conforme se observou acima, no final dos anos 1960, a desaleração do ritmo do rock steady recebeu o nome de *reggae*. Segundo Timothy White, é difícil precisar a origem etimológica desse termo:

Segundo os colecionadores de discos jamaicanos, a palavra reggae foi cunhada num compacto de 1968 da Pyramid com música para dançar intitulado *Do the Reggay [sic]* de Toots and the Maytals. Alguns acreditam que o termo deriva-se de *regga*, nome de uma tribo de dialeto banto do lago Tanganica. Outros dizem que é uma corruptela de *streggae*, gíria de rua de Kingston para designar prostituta. Bob Marley dizia que o vocábulo era de origem espanhola e significava ‘a música do rei’. Alguns veteranos músicos de estúdio da Jamaica apresentam a explicação mais simples e, provavelmente mais plausível. ‘É uma descrição do ritmo em si’, diz o guitarrista Hux Brown, solista do *hit* com sabor de reggae que Paul Simon lançou em 1972, chamado *Mother and Child Reunion*, e aquele a quem muitos atribuem a invenção do trino de uma corda que impulsionou o compacto de Simon como inúmeros grandes sucessos da ilha nos anos anteriores. ‘É só uma brincadeira, uma palavra engraçada que representa o ritmo rasgado e a sensação do corpo. Se tiver algum significado maior, não importa’ (1999, p. 34) (grifos originais).

De volta à Jamaica, Bob Marley tentava reativar sua carreira, compondo e gravando com os Wailers e, aos poucos foi ingressando, junto com o grupo, no credo rasta. Primeiro, ele se envolveu com Mortimo Planno, o qual lhe ensinou muito sobre a doutrina e lhe apresentou o cantor texano Johnny Nash que trabalhou esporadicamente com Marley e lhe conseguiu um contrato com uma gravadora. A associação com Planno mudou o teor dos discursos de suas canções, antes voltadas para os temas de amor e para a glorificação do estilo de vida marginal e violento dos rudes boys. Planno mostrou a Marley que somente ele poderia despertar sua consciência, porque ninguém pode fazer uma pessoa se tornar um Rasta. Sobre isso, Marley disse: “Você tem que olhar dentro de si para ver Rasta. Todo negro é um Rasta, eles só têm que olhar dentro de si. Ninguém me disse, Jah me disse ele mesmo. Eu olhei para dentro de mim e vi Jah Rastafari”²³⁴ (Fergusson, 2004, p. 149).

Pouco tempo depois, Bob Marley entrou para as Doze Tribos de Israel, a comunidade rasta fundada por Vernon Carrington Gad. Sobre esse fato ele comentou com Fergusson:

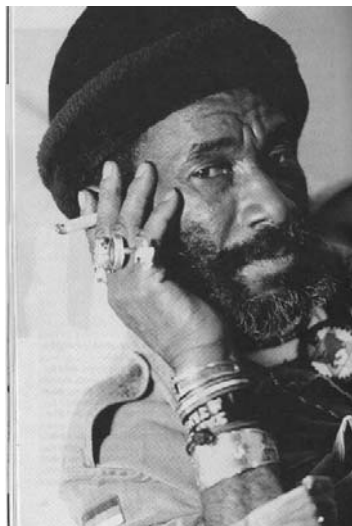
²³⁴ Texto original: You have to look inside yourself to see Rasta. Every black is a Rasta, dem only have to look inside themselves. No one had to tell me, Jah told me himself. I and I looked inside I-self and I saw Jah Rastafari (Fergusson, 2004, p. 149).

Gad me revelou outra vez o segredo das Doze Tribos perdidas. Eu nasci em fevereiro então eu sou da Tribo de José. Aqueles nascidos em 1º de Abril poderiam dizer que são Áries e isso é o que eles serão porque a palavra tem força e você a vive. Mas se vocês dizem que são de Rubem, então vocês percebem que encontraram suas raízes porque vocês se tornam filhos de Jacó, que é Israel. Jacó disse: Tu és Rubem, tu és meu primogênito, o começo da minha força, a excelência de minha dignidade²³⁵ (2004, p. 149).

Após algumas dificuldades (entre elas a prisão de Bob Marley e Bunny Wailer) The Wailers só voltaram a gravar em 1969. No ano seguinte, criaram um selo próprio, o Tuff Gong que, conforme se afirmou acima, era o apelido de Bob Marley por sua impetuosidade como lutador de rua. Nesse período, os Wailers se associaram ao excêntrico produtor Lee “Scratch” Perry que produziu os famosos álbuns *Soul Rebels* e *Soul Revolution*, seus primeiros trabalhos preocupados em divulgar a religião *rastafari*. Nessa época, os irmãos Carlton (bateria) e Aston Barrett (baixo) uniram-se a The Wailers, trazendo uma maior sofisticação musical ao grupo. Esses irmãos músicos faziam parte do grupo musical do estúdio de Perry – The Upsetters – e a sua adesão ao grupo The Wailers, desagradou ao excêntrico produtor.

²³⁵ Texto original: Gad revealed back to I and I the secret of the lost Twelve Tribes. I was born in February so I'm from the tribe of Joseph, somebody born in April 1 could say they are Aries and that's what they will be because the word is power and you live it. But if you say you are Reuben, then you realize you find your roots because you become Jacobs children, which is Israel. Jacob said thou art Reuben, thou art my firstborn, the beginning of my strength, the excellency of my dignity (ibidem, 2004, p. 149).

Figura 44
Lee “Scratch” Perry (1936-),
produtor, D.J e cantor



Após diversas brigas com Lee Perry, a Island Records, por intermédio do seu proprietário, o produtor Chris Blackwell (1937-), contratou os Wailers em 1972. Blackwell, um anglo-jamaicano interessado em divulgar o reggae na Europa e EUA, decidiu produzir o álbum *Catch a Fire*, que obteve ótima repercussão internacional, especialmente a canção *Stir It Up*. Quando ninguém mais queria contratar o grupo, eles foram a Londres e pediram um encontro com Blackwell que lhes deu 4.000£ adiantadas para gravar as bases de um álbum. A maioria das pessoas censurava a atitude de Blackwell: “Por que dar dinheiro a ele? Esses caras são barra pesada, todo mundo sabe que eles são da pesada, ninguém quer negociar com eles”²³⁶ (White, 2004, p. 265).

Nessa época, o grupo já se chamava Bob Marley & The Wailers, desagradando a Bunny Wailer e principalmente a Peter Tosh. As controvérsias sobre quem havia mudado o nome do grupo foram dissipadas por Chris Blackwell: “Quando trabalhamos juntos pela primeira vez, era Bob Marley & The Wailers; isso era como alguns dos discos apareciam antes de eu os contratar. E isso era, como, um nome dos anos cinqüenta. Então eu mudei o

²³⁶ Texto original: Why give him the money? These guys are bad guys, everybody knows they’re bad guys, nobody wants to deal with them (White, 2004, p. 265).

nome para The Wailers. É também verdade que mudei de volta para Bob Marley & The Wailers mais tarde”²³⁷ (White, 2004, p. 267).

A importância de Chris Blackwell para Bob Marley & The Wailers e a explosão internacional do reggae é tal que, segundo Timothy White, sem a Island Records não haveria esse sucesso. Bob Marley reconheceu a importância de Blackwell, em 1975, ao declarar: “A Island faz a diferença. Sem trapaças, sem roubo. Antes de eu assinar com a Island, eu tinha três álbuns dos quais eu nem sabia”²³⁸ (2004, p. 260). De fato, a qualidade dos vinis, a produção dos arranjos e da gravação, o cuidado com as capas dos discos e a promoção dos grupos pela Island Records, capacitou o sucesso internacional do reggae. A maioria absoluta dos músicos de reggae foi contratada pela Island, após o sucesso de Bob Marley. Segundo Lester Bangs, Chris Blackwell

... exala um ar ao mesmo tempo sangüíneo e blasé – ele veio do dinheiro, agora está ganhando mais dinheiro, e tudo nele indica que a boa vida combina com ele. Cabelo louro avermelhado, bronzeado brilhante que me lembrou de muitos que vi em Hollywood, a espécie de pessoa que parece tão saudável que é quase obscena, saudável *demais*. Ou talvez isto seja meramente endêmico para a gente da indústria fonográfica, este ar de hedonismo brando. De qualquer modo, Blackwell sempre parece como se ele está seguindo o seu caminho ou está vindo de uma quadra de tênis²³⁹ (Bangs, 2004, p. 69).

Contudo, a interferência de Blackwell nos arranjos e sua aproximação estreita com Bob Marley desagradavam a Bunny Wailer e a Peter Tosh. Este último chamava Blackwell de “Mr. Whiteworst”²⁴⁰ (White, 1999, p. 236). No ano seguinte, Peter Tosh e Bunny Wailer deixaram o grupo porque se consideravam deixados para trás. Em seus lugares entraram Al

²³⁷ Texto original: When we first worked together, it was Bob Marley & The Wailers; that’s how some of the records came out before I signed them. And that was, like, a ‘50s name. So I changed it to The Wailers. It’s also true that I changed it back to Bob Marley & The Wailers.

²³⁸ Texto original: Island make a big difference. No cheatin’, no robbin’. Before I sign with Island, I had three albums that I didn’t even know about (White, 2004, p. 260).

²³⁹ Texto original: ...exudes an air at once sanguine and blasé – he came from money, now he’s making more money, and everything about him indicates that the good life agrees with him. Sandy hair, brilliant tan that reminded me of many I’d seen in Hollywood, the kind of person who looks so healthy it’s almost obscene, *too* healthy. Or maybe it is merely endemic to record industry people, this air of bland hedonism. In any case, Blackwell always looks as if he is either on his way to or from a tennis court (Bangs, 2004, p. 69).

²⁴⁰ Trata-se de um trocadilho com o sobrenome Blackwell (no qual *black* significa preto e *well*, bem), modificado para Whiteworst (*white* significando branco e *worst*, o pior).

Anderson na guitarra e Alvin “Seeco” Paterson na percussão. As harmonias vocais eram feitas pelas I-Threes (Rita Marley, Judy Mowatt e Márcia Griffiths). A gravação de *I Shot the Sheriff*, em 1975, por Eric Clapton, veio consolidar a carreira internacional de Bob Marley que continuou lançando álbuns de excelente qualidade musical, alcançando sucesso popular e entre a crítica especializada, até a sua morte prematura, causada pelo câncer, em 1981 (Enciclopédia do Rock: 1984).

Figuras 45 e 46
Chris Blackwell (1937-), produtor e fundador da Island Records



No rastro aberto pelo sucesso de Bob Marley, houve uma enorme esteira de músicos rastafaris que também alcançaram sucesso internacional, sendo a maioria lançada pela Island Records: Black Uhuru, Gregory Isaacs, Burning Spear, Dennis Brown, Third World, Inner Circle, Peter Tosh, Toots & The Maytals etc. Porém esse sucesso, não pode ser creditado apenas à influência da obra de Bob Marley no cenário *pop* internacional, mas à vinculação da atitude de resistência da cultura rastafari ao sistema capitalista ocidental que foi de certo modo apropriada pela juventude proletária inglesa, por intermédio do movimento *Punk* e dos imigrantes jamaicanos no bairro londrino de Brixton.

A ampla aceitação de Bob Marley no cenário musical internacional deveu-se, conforme se afirmou acima, não somente à qualidade musical e ao lirismo de suas canções como também à sua imagem rebelde e misteriosa. Em 1973, seus cabelos ainda não eram longos o suficiente para formar os dreadlocks lhe dando uma aparência mista de Black Power e Medusa. Sua aparência física era de um homem franzino, de baixa estatura que às vezes

escondia seus dreadlocks em um turbante desmazelado (conhecido como Tam). Não obstante, as suas roupas eram limpas e ao mesmo tempo tinham um aspecto descuidado. Nas capas dos álbuns *Catch a fire* e *Burnin'* (1973), Bob Marley aparece fumando enormes spliffs (cigarros de ganja do tamanho de um charuto) numa atitude desafiadora ao sistema que agradou à rebeldia dos adolescentes europeus e norte-americanos. Por outro lado, conforme Bhabha, as traduções culturais se fazem de forma imperfeita e assim os signos são re-significados. Neste caso, a imagem de Marley era um gesto que celebrava o uso da ganja como erva sacramental e desafiava as leis que proibiam o seu uso, ao mesmo tempo em que contribuiu para reforçar o estereótipo ou estigma de marginais que recaí sobre os rastamen por causa do seu hábito de consumir aquela erva. O sentido que o consumo da maconha tem para as culturas ocidentais é completamente diverso, isto é, não está voltado para um aspecto religioso, mas talvez para a expansão das percepções sensoriais ou como forma de lazer, além de ser uma forma de contestação.

Figuras 47 e 48
Os Álbuns *Catch a Fire* e *Burnin'* (1973).



Para os jamaicanos, Bob Marley era um xamã cuja astúcia, eles acreditavam ser de origem mística, uma vez que os inúmeros fãs pelo mundo afora compravam os discos de Marley e o reverenciavam como um agitador revolucionário rasta sem, entretanto, compreenderem totalmente a complexidade da sua mensagem (White, 1999, p. 41). De fato, as mensagens das suas letras estão cheias de provérbios populares jamaicanos; passagens e

expressões bíblicas e imagens metafóricas que são entendidas somente por aqueles que conhecem a cultura jamaicana e, em especial, as crenças e práticas do rastafarismo:

Stephen Davis – O que anda lendo atualmente?

Bob Marley – Vou te dizer um livro que eu adoro, e esse livro é a Bíblia [...]

Stephen Davis – Você utiliza citações bíblicas em suas letras, reciclando a sabedoria da Bíblia na cultura popular. Que parte da Bíblia utilizou mais?

Bob Marley – Salomão. Provérbios. Eles dizem algumas coisas... uau! Sabe o que quero dizer? Revelações. Isso mesmo. Todas as coisas se unem. Caminham para cima, sabe como é? O Novo Testamento. Leia a Bíblia, cara. O livro mais popular do mundo (Davis, s/d, p. 85).

Por outro lado, Marley ao contrário de outros músicos de reggae, se expressava em inglês às vezes pontuado por expressões oriundas do patois, enquanto que Linton Kwesi Johnson (1952-), um poeta e *toaster* afro-jamaicano radicado no bairro londrino de Brixton se expressa quase que inteiramente por meio desse dialeto. A ironia deste fato, é que Marley fala para uma audiência mais ampla que consegue entender melhor o idioma tradicional inglês por ele usado, mas nem sempre consegue captar totalmente o real significado de sua mensagem. Um bom exemplo disso é a letra da canção *Small Axe*:

Why boasteth thyself, oh evil men;
 Playing smart and being clever, oh no!
 I say you're working iniquity
 To achieve vanity, yeah, if a-so a-so.
 But the goodness of JAH JAH
 Idureth for ever.

If you are the big tree,
 We are the small axe.
 Sharpened to cut you down, (well sharp)
 Ready to cut you down, oh yeah!

These are the words of my master.
 Keep on telling me –o-oh! – no weak heart shall prosper:
 Oh, no they can't! Eh.

And whosoerver diggeth a pit, Lord,
 Shall fall in it, shall fall in it.
 Whosoever diggeth a pit shall bury in it,

Shall bury in it.²⁴¹

Segundo Timothy White, a letra da canção, à primeira vista parece ser uma simples alegoria na qual um morador da floresta informa a uma grande árvore que ela está para ser derrubada. Na verdade, ela possuiu outros três significados facilmente compreendidos por todos os jamaicanos, mas obscuros para os demais ouvintes pelo mundo afora. O primeiro significado é um alerta aos opressores em geral, de que os povos do Terceiro Mundo um dia os derrubarão. O segundo, por sua vez, é uma bravata aplicada à indústria fonográfica jamaicana dominada pelo triunvirato das companhias Dynamic, Federal e Studio One (The Big T'ree)²⁴², as quais exploravam demasiadamente os artistas contratados por elas. O terceiro significado revela a tradição dos escravos que aspergiam uma mistura de rum sobre as raízes dos algodoeiros que eles consideravam como sagrados e cantavam um lamento, pois tinham que derrubá-los para que os espíritos que habitavam no seu interior soubessem que a destruição não era idéia deles, escravos, mas sim o desejo de seus senhores (1999, p. 40-1). Nesse sentido, Marley era considerado possuidor da astúcia de Anancy, o deus-aranha que sempre re-significava o sentido das palavras, conseguindo enganar os outros animais.

Quanto à política interna da Jamaica, Bob Marley a princípio se envolveu com o PNP e Michael Manley, nas eleições de 1972. Depois, desiludido, passou a não se envolver com nenhum dos dois partidos. As campanhas eleitorais de 1976, conforme foi mencionado acima eram bastante violentas chegando ao confronto armado, sendo que o partido que estava na oposição tentava desacreditar o outro que governava. Ambos tentavam manipular a população e procuravam o apoio de Bob Marley, que havia se tornado uma estrela internacional e um herói entre os rastafaris. Porém, Marley não apoiava nenhum deles e isso lhe valeu uma tentativa de assassinato por pistoleiros em sua mansão no número 56 da Hope Road, em 3 de dezembro de 1976. Todavia, o caso envolvia uma dívida de Marley para com uma gangue de Trenchtown que também pode ter sido o motivo do atentado. A embaixada americana enviou

²⁴¹ Tradução: Por que gabar-se, oh homens perversos/jogando astutamente e não sendo inteligentes?/ Eu digo que vocês estão produzindo iniquidade para obter vaidade, sim, assim assim/Mas a bondade de JAH dura para sempre/Se vocês são a grande árvore,/somos o pequeno machado/Afiado para lhes cortar abaixo (bem afiado)/ Pronto para lhes cortar abaixo, oh sim!/Estas são as palavras que meu mestre/continua me dizendo – o-oh! Nenhum coração fraco prosperará:/oh, não eles não podem, sim./Seja quem for que cave uma cova, Senhor./Cairá nela/Quem quer que cave uma cova se enterrará nela/se enterrará nela.

um telegrama para o Secretário de Estado em Washington e para as embaixadas norte-americanas nas Bahamas, Barbados e outros países caribenhos informando sobre os possíveis motivos do atentado contra Bob Marley:

ASSUNTO: ASTRO DO REGGAE FERIDO A BALA; MOTIVO PROVAVELMENTE POLÍTICO.

1. Violência na Jamaica ganha nova projeção na sexta-feira, dia 3 de dezembro, quando Bob Marley, popular astro do reggae no país, foi ferido a bala. O incidente, no qual três companheiros de Marley também ficaram feridos, ocorreu na casa do astro perto do complexo que abriga as residências do governador-geral e do Primeiro-Ministro. Os agressores ainda não foram identificados. Mas certamente atingiram Marley e seus companheiros agindo de forma premeditada.
2. O atentado contra Marley atraiu muito mais atenção que a popularidade do artista do reggae possa sugerir, antes do atentado, Marley e integrantes de sua banda vinham ensaiando para uma apresentação gratuita e aberta marcada para o domingo dia 5 de dezembro num parque no centro da cidade de Kingston. Patrocinado pela divisão cultural do gabinete do Primeiro-Ministro, o evento ocorreu apesar do incidente, com a participação de Marley – embora com cinco horas de atraso.
3. O evento fazia parte da campanha eleitoral do Partido Popular Nacional (PNP) e estava programado para coincidir com o lançamento do muito esperado manifesto do Partido Trabalhista da Jamaica (JLP)- em detrimento do tempo de noticiário e atenção pública para o último.
4. Há demasiados boatos acerca da motivação para o atentado. Há quem veja o incidente como uma tentativa dos pistoleiros do JLP de impedir que a apresentação que teria música “politicamente progressista” de Marley e outros astros do reggae. Há também quem veja o incidente como uma trama profunda para criar um jovem mártir jamaicano progressista – em benefício do PNP (White, 1999, p. 316-317).

Apesar de todo o aparato de segurança durante o referido concerto havia a possibilidade de Bob Marley sofrer outro atentado. Do mesmo modo, Michael Manley se posicionou sobre uma van, tornando-se um alvo fácil para franco-atiradores. O jornal *The Daily Gleaner* de 11 de dezembro de 1976 comentou a coragem de Marley nos seguintes termos: “Bob Marley, Toda a Jamaica saúda sua coragem! Por desafiar as ameaças contra a sua vida você mostrou que a determinação de um povo não pode se atrasar pela violência e intimidação. Pelo seu exemplo você nos fortaleceu no enfrentamento de ameaças violentas.

²⁴² Three, em inglês, significa três enquanto tree significa árvore. A pronúncia jamaicana T´ree pretende abarcar as duas idéias.

Possa sua coragem ser uma inspiração para todos nós! – De todos os jamaicanos que desprezam a violência”²⁴³. Mesmo assim, pouco depois do concerto, Bob Marley e os Wailers seguiram para um exílio voluntário em Londres até 1978, quando retornaram à Jamaica.

Desde a visita de Selassie à Jamaica, em 1966, mais e mais músicos de reggae se converteram ao rastafarismo. Os cantores se transformaram nos altos sacerdotes e profetas da doutrina e cativaram as pessoas do Terceiro Mundo (Fergusson, 2004, p. 146). Dentro desse espírito Bob Marley disse: “Rasta é a mais dominante, mais importante coisa em minha vida. Vocês podem ter um homem defendendo o capitalismo e outro defendendo o socialismo... finalmente vocês nos têm defendendo Rastafari”²⁴⁴ (ibidem, p. 147).

Contudo, as relações entre Marley e as comunidades rastafaris nunca foram totalmente tranqüilas. Eventualmente, membros da seita apareciam em sua casa e cobravam dele um comportamento condizente com os ensinamentos rasta. A primeira crítica se referia à aquisição de um automóvel BMW por Bob Marley. Sendo o BMW um carro de luxo, para os rastafaris, Bob Marley estava se tornando um adepto da sociedade consumista, tal como Sam Brown, foi criticado na década anterior por adquirir uma Mercedes Benz. Marley se limitou a justificar a escolha do carro, dizendo que o carro lhe caía bem porque a sigla BMW significava Bob Marley & The Wailers. Outra crítica séria vinda dos rastafaris era o envolvimento de Marley com a Miss Jamaica 1976, Cindy Breakspeare (1954-) com a qual teve um filho. Esse fato desagradou aos líderes rastafaris por ela ser branca e por ele ser casado, uma vez que o adultério é severamente criticado no rastafarismo. Aliás, as relações extraconjugais de Bob Marley eram notórias e quase sempre seus filhos bastardos eram trazidos para casa para que sua esposa os criasse.

²⁴³ Texto original: Bob Marley, All Jamaica salutes your courage! By defying the threats against you life you have shown that a people's determination cannot set back by violence and intimidation. By your example you have made us stronger in the face of violent threats. May your courage be an inspiration to us all! – From all Jamaicans who despise violence (The Daily Gleaner, 11/12/1976).

²⁴⁴ Texto original: Rasta is the most dominant, most important thing in my life. You have one man defend capitalist and other man defend socialist... finally you have I and I who defend Rastafari (Fergusson, 2004, p. 147).

Figura 49
Bob Marley & Cindy Breakspeare



Deste modo, as canções de amor que aparecem nos álbuns *Exodus* (1977) e *Kaya* (1978) foram inspiradas no seu romance com Cindy Breakspeare e duramente criticadas por aqueles que acreditavam que Bob Marley estava se tornando acomodado e se vendendo ao sistema babilônico (Alleyne, 2003, p. 17). Stephen Davis comentou com Bob Marley que “as únicas pessoas que não gostam de *Kaya* são as que não gostam de dançar” (s/d, p. 82). Por conseguinte, Linton Kwesi Johnson chamou a atenção contra a patrulha ideológica ou estereótipo que se faz em relação ao reggae como apenas uma música de protesto. Segundo ele, o reggae, como qualquer outra forma de música popular, descreve na maioria de suas canções, as relações amorosas entre homens e mulheres (Ludes, 1999, p. 1 e Rabelo, 2004b, p. 9). Entretanto, no disco *Exodus* (Êxodo), a canção-título celebra a idéia de repatriação tão cara aos rastafaris:

Exodus movement of Jah people
Exodus movement of Jah people

Men and people will fight ya down
When ya see Jah light
Let me tell you, if you're not wrong
Everything is alright
Walk, through the roads of creation
We're the generation
Who trod thru great tribulation

Exodus movement of Jah people
Exodus movement of Jah people

Open your eyes and look within
 Are you satisfied with the life
 You're living
 We know where we're going
 We know where we're from
 We're leaving Babylon
 Into our father's land

Exodus movement of Jah people
 Exodus movement of Jah people

Exodus, exodus, exodus
 Exodus, exodus, exodus
 Movement of Jah People
 Movement of Jah People

Movement of Jah People
 Movement of Jah People

Move, move, move, movement of Jah people

Jah come to breakdown downpression, rule equality
 Wioe away transgression
 And set the captives free

Exodus movement of Jah people
 Exodus movement of Jah people²⁴⁵

A canção acima refletia tanto o exílio pessoal de Marley em Londres quanto suas idéias pan-africanistas e de repatriação coletiva dos rastafaris para a Etiópia, e por extensão para a África. Sobre essas últimas, Marley assim se expressou em uma entrevista concedida na casa de sua mãe, no Delaware, em 1977:

Bob Marley – [...] No momento, acho que o mais importante para um negro é levantar-se pelos seus direitos, no sentido de defender a África.
 Greg Brousser – Está se referindo aos negros aqui dos Estados Unidos?

²⁴⁵ Tradução: Êxodo, movimento do povo de Jah/Êxodo, movimento do povo de Jah//Homens e povos lutaram contra ti/Quando vires a luz de Jah/Deixe-me te dizer, se não estás errado/Tudo bem/Caminhe, pelas estradas da criação/Nós somos a geração/que passou pela grande tribulação// Êxodo, movimento do povo de Jah/Êxodo, movimento do povo de Jah// Abra teus olhos e olhe para dentro/Estás satisfeito com a vida/que estás vivendo/Nós sabemos aonde vamos/Sabemos de onde viemos/Estamos deixando a Babilônia/para a terra de nosso pai//Êxodo, movimento do povo de Jah/Êxodo, movimento do povo de Jah/Êxodo, êxodo, êxodo/Êxodo, êxodo, êxodo/Movimento do povo de Jah/ Movimento do povo de Jah/ Movimento do povo de Jah/ Movimento do povo de Jah//Mova, mova, mova, movimento do povo de Jah//Jah vem para destruir a opressão, reinar sobre igualdade/varrer a transgressão/e libertar os cativos//Êxodo, movimento do povo de Jah/Êxodo, movimento do povo de Jah.

Bob Marley – Estou, porque é muito importante para o negro agora defender a África. Se não defendermos a África agora, podemos perdê-la. Podemos perdê-la, mas vamos ter muito trabalho para arrumar tudo agora, enquanto ainda há tempo. É o que precisamos de verdade. É por isso que no momento tantas coisas dão errado (s/d, p. 67).

O atentado e o “êxodo” de Marley reforçaram a imagem do herói perseguido pelas forças babilônicas do mal e, em 1979, ele lançou a canção *Ambush in the night*, no álbum *Survival*, cuja letra foi aqui inteiramente reproduzida:

See them fighting for power
 But they know not the hour
 So they bribing with
 Their guns, spare-parts and money
 Trying to belittle our integrity
 They say what we know
 Is just what they teach us
 We're so ignorant
 Every time they can reach us
 Thru political strategy
 They keep us hungry
 When you gonna get some food
 Your brother go to be your enemy
 Ambush in the night
 All guns aiming at me
 Ambush in the night
 They opened fire on me
 Ambush in the night
 Protect by His Majesty

See them fight for power
 But they know not the hour
 So they bribing
 With theirs guns, spare-parts and money
 Trying to belittle our integrity
 Well what we know
 Is not what they tell us
 We're not ignorant, I mean it
 And they just could not touch us
 Thru the power of the most high
 We keep on surfacing
 Thru the power of the most high
 We keep on surviving

Ambush in the night
 Planned by society
 Ambush in the night
 They are trying to conquer me

Ambush in the night
 Anything money can bring
 Ambush in the night
 Planned by society
 Ambush in the night.²⁴⁶

Na canção acima, Marley assume o papel de vitimização pessoal e dos *sufferers* (termo que literalmente significa sofredores, mas que designa, na Jamaica, os trabalhadores ou os pobres). Há nela uma clara rejeição da ideologia civilizadora do colonialismo (what you know is not what they tell us = o que você sabe não é o que eles nos dizem), ao mesmo tempo em que percebemos a crença mística na proteção contra a exploração e a violência das emboscadas vem do poder Mais Alto de Sua Majestade Halié Selassié I, a encarnação divina de Jeová para os rastafaris.

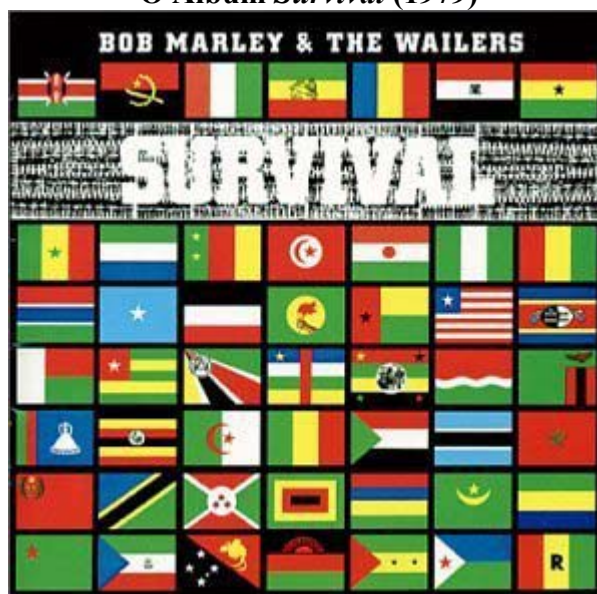
Ainda com referência ao disco *Survival*, o discurso sobre as formas de sobrevivência contra a opressão engloba tanto as experiências pessoais quanto as lutas de classe, raciais e anti-imperialistas nas quais a canção *Ambush in the night*, que transcrevemos acima, é um exemplo claro. Outros exemplos que podem ser citados são: a canção-título *Survival*, na qual Marley descreve a opressão contra as minorias negras (We're the survivors; yes, the black survival = Somos os sobreviventes, sim, a sobrevivência negra) e ainda, em *Zimbabwe*, canção que celebrava a luta antiimperialista e comemorava a independência política daquele país. Aliás, Marley foi o único artista estrangeiro a se apresentar no concerto de comemoração da independência do Zimbabwe, pelo caráter contestador de sua obra musical. Podemos ainda destacar a busca de uma união pan-africana entre os povos africanos na canção *Africa Unite* (África seja unida): “Unite for the benefit of your people, unite for the africans abroad, unite for the africans a yard” (Seja unida pelo benefício de teu povo, seja unida pelos africanos no

²⁴⁶Tradução: Veja-os lutando pelo poder/Mas eles não conhecem a hora/Então eles subornam com/Suas armas, peças sobressalentes e dinheiro/tentando depreciar nossa integridade/Eles dizem que o que sabemos/É o que eles nos ensinam/Que somos muito ignorantes/A toda hora eles podem nos atingir/Por meio da estratégia política/Eles nos mantêm famintos/Quando você vai arranjar alguma comida/Seu irmão tem que ser seu inimigo/Emboscada na noite/Todas as armas apontando para mim/emboscada na noite/eles atiraram em mim/emboscada na noite/protegido por Sua Majestade/Veja-os lutando pelo poder/mas não sabem a hora/Então eles subornam com/suas armas, peças sobressalentes e dinheiro/tentando depreciar nossa integridade/Ora, o que sabemos/não é o que eles nos contam/Quero dizer que não somos ignorantes/e eles não poderiam nos tocar/pelos poderes do Mais Alto/continuamos na superfície/pelos poderes do Mais Alto/continuamos a sobreviver/embosca na noite/planejada pela sociedade/emboscada na noite/eles estão tentando vencer sobre mim/emboscada na noite/tudo o que o dinheiro pode trazer/emboscada na noite/planejada pela sociedade/emboscada na noite.

estrangeiro, seja unida para dar aos africanos um lar). Os ecos dos ensinamentos de Garvey estão claros na letra da canção, bem como o lema “Africa Unite” que dá título a ela foi utilizado por Kwame Nkrumah, pan-africanista, libertador e presidente de Gana.

Por fim, as idéias pan-africanistas se apresentam na capa do disco, a qual retrata bandeiras de quarenta e oito países africanos e de Papua Nova Guiné que se levantaram contra o colonialismo europeu após a Segunda Guerra Mundial e uma faixa ilustrando o porão de um navio negreiro sobre a qual foi sobreposto o título do disco. No encarte do álbum é repetida a ilustração do porão do navio negreiro, sob a qual foi escrita uma frase que denuncia os terrores da “middle passage” (passagem do meio).²⁴⁷

Figura 50
O Álbum *Survival* (1979)



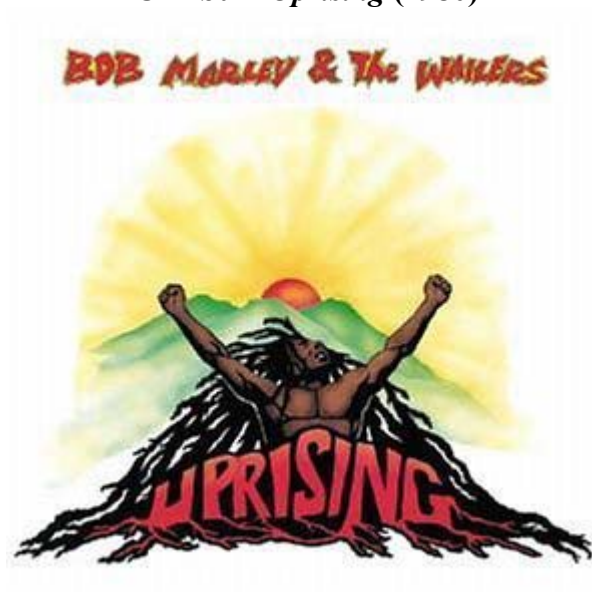
Na África do Sul que vivia sob o sistema de *apartheid*, as cópias desse álbum eram prensadas, mas antes de serem comercializadas tinham as faixas de conteúdo político mais explícito arranhadas com estiletos para que não pudessem ser tocadas e/ou ouvidas. Assim, sobravam poucas faixas que pudessem ser ouvidas, uma vez que *Survival* é um álbum

altamente politizado. Por outro lado, as vendas desse álbum foram inferiores aos três anteriores, acusados de serem mais comerciais: *Rastaman Vibration*, por causa de seus arranjos próximos do *rhythm'n'blues* e *Exodus* e *Kaya*, pela inclusão de três ou quatro temas amorosos (Alleyne, 2003, p. 16-18).

Em 1980, Bob Marley lançou o álbum *Uprising* (Rebelião) que contém as clássicas canções *Redemption Song* e *Could you be loved* e possui um clima de engajamento político similar àquele de *Survival*. A capa de *Uprising* possui um desenho representando Marley se levantando com os braços erguidos por trás das letras que formam a palavra “*uprising*”. Ao fundo dessa imagem, existe uma montanha esverdeada atrás da qual se vê um sol vermelho, emitindo raios dourados. As cores utilizadas no desenho, verde, vermelho e dourado, são uma referência ao etiopianismo rastafari, uma vez que essas cores eram as cores oficiais da Etiópia. O título do álbum nos conduz imediatamente à interpretação de que o sol está nascendo e não se pondo, uma vez que a palavra “*Uprising*” (Revolta, Rebelião, Sublevação) é formada pelos radicais UP (para cima) e RISING (Nascer, Levantar-se). Segundo Nadia Julien, a luz irradiada pelo sol é a inteligência cósmica e simboliza a inteligência, o conhecimento buscado por todo candidato à iniciação (1993, p. 458).

²⁴⁷ A frase escrita sobre a referida ilustração: “Este plano de um navio negreiro mostra o porão para a terrível travessia do Atlântico. Os escravos marcados eram apinhados como muitas mercadorias não-humanas”.

Figura 51
O Álbum *Uprising* (1980)



Em *Uprising*, Bob Marley incluiu uma de suas mais belas e simples canções: *Redemption Song*. A letra dessa canção mistura as experiências pessoais de Bob Marley e de toda a raça dos afro-descendentes que fizeram a terrível travessia do Atlântico pela “Passagem do Meio”. Porém ele aconselha a todos os oprimidos deste mundo a se libertarem da escravidão mental e tomar posição em defesa da verdade:

Old pirates yes they rob I
 Sold I to the merchant ships
 Minutes after they took I from the
 Bottom less pit.
 But my hand was made strong
 By the hand of the almighty
 We foward in this generation triumphantly
 All I had is songs of freedom
 Won't you help me to sing these songs of freedom
 Cause all I ever head redemption songs, redemption songs

Emancipate yourselves from mental slavery
 None but ourselves can free our minds
 Have no fear for atomic energy
 Cause none a them can stop the time
 How long shall they kill our prophets
 While stand aside and look

We've got to fulfill the book

Won't you help to sing these songs of freedom
Cause all I ever had, redemption songs, redemption songs
Redemption songs
These songs of freedom, songs of freedom...²⁴⁸

Ainda sobre a canção acima, Isaac Fergusson considera que Marley se identificou como a reencarnação de José, filho de Jacó porque os versos “But my hand was made strong/By the hand of the almighty” referindo-se ao versículo 24 do capítulo 49 do livro de Gênesis que diz: “O seu arco, porém permanece firme, e os seus braços são feitos ativos pelas mãos do Poderoso de Jacó, sim, pelo Pastor e pela Pedra de Israel”. (Fergusson, 2004, p. 149). Na verdade, Marley não está identificando a si mesmo com o próprio José, mas como um filho da Tribo de José, para isso, basta verificar a analogia que Marley fez dessa filiação com os signos do zodíaco para o próprio Fergusson, a qual foi citada acima.

Ainda no final de 1980, Bob Marley descobriu que estava com câncer e, em 11 de maio do ano seguinte ele veio a falecer. O câncer, resultado de um ferimento no pé em uma partida de futebol realizada três anos antes, se espalhou pelo corpo, comprometendo a saúde do cantor. Em abril de 1981, um mês antes de falecer, ele foi agraciado com a Ordem do Mérito Jamaicana, a terceira maior honraria daquele país.

Para Timothy White, a maneira mais inequívoca de uma sociedade subjugar um foradalei é transformá-lo em laureado (1999, p. 300). Segundo esse biógrafo de Bob Marley, tratava-se de uma esperta e maquiavélica estratégia do recém-eleito Primeiro Ministro Edward Seaga (JLP) para desacreditar a oposição do PNP e neutralizar o discurso revolucionário do moribundo astro do reggae. A atitude do governo parecia aos olhos da população dos guetos como uma aquiescência aos seus interesses e coincidia com o programa norte-americano do

²⁴⁸ Tradução: Velhos piratas, sim, me roubaram/Me venderam aos navios mercantes/Minutos depois eles me tiraram do fosso sem fundo/Mas minha mão foi feita forte/Pela mão do Todo Poderoso/Nós avançamos nesta geração triunfantemente/Tudo que eu sempre tive foi canções de liberdade/Você não vai me ajudar a cantar estas canções de liberdade?/Porque o que sempre tive foram canções de redenção, canções de redenção//Emancipem suas mentes da escravidão mental/Ninguém além de nós mesmos pode libertar nossas mentes/Não tenha medo da energia atômica/Poque nenhum deles pode parar o tempo/Até quando eles matarão nossos profetas?/Enquanto ficamos de lado e olhamos/Temos que cumprir o Livro// Você não vai me ajudar a cantar estas canções de liberdade?/Porque o que sempre tive foram canções de redenção, canções de redenção/Canções de redenção/Estas canções de liberdade, canções de liberdade.

governo Reagan de reduzir as tarifas aduaneiras sobre os produtos caribenhos que entrassem nos Estados Unidos, conhecido como Iniciativa da Bacia do Caribe. Esse programa era destinado a desenvolver as economias dos países empobrecidos da região por meio da magia do mercado (ibidem, p. 299).

Enquanto se divulgavam essas notícias, o governador-geral da Jamaica, Florizel Glasspole (1909-2000), fora condecorado no mesmo período pela Rainha Elizabeth II, recebendo homenagens na Câmara dos Deputados. A oposição, deixando-se manobrar por Seaga, resolveu homenagear Marley e ignorar a condecoração do governador-geral. A intenção do governo era mostrar o quanto o PNP era um partido impatriótico (ibidem, p. 299). Além disso, após a morte de Marley o governo de Seaga estampou uma série limitada de selos postais com imagens do cantor sobrepostas a partituras de algumas de suas canções.

O ponto de vista de White é corroborado por documentação que revela as manobras do governo para desacreditar o PNP, ganhar respeitabilidade popular e neutralizar a força revolucionária de Bob Marley ao condecorá-lo. Evidentemente, essa manipulação política e ideológica da classe dominante Jamaica e do governo direitista possui os rudimentos dos ensinamentos da obra *O Príncipe* de Maquiavel, segundo o qual nem sempre se pode silenciar pela força das armas e da repressão o clamor dos descontentes, sendo preciso negociar, usar de táticas mais sutis de cooptação (1981, p. 62, 86-87). Porém, nem mesmo isso garante o exercício do poder, a hegemonia política e cultural. De fato, o reconhecimento oficial de Marley à beira da morte como um herói nacional pela elite jamaicana revela um ato hipócrita e manipulador. Todavia isso seria também o reconhecimento das razões e dos interesses da oposição e/ou da alteridade, pois como diz o ditado, “a hipocrisia é o elogio que o vício faz à virtude”. E, deste modo, o reconhecimento oficial do valor artístico e cultural de Bob Marley e sua obra, especialmente quanto às suas posições políticas e religiosas, ao seu consumo aberto e explícito de ganja (maconha) quando a lei o proíbe pode ser considerado como uma batalha vencida por essas comunidades na luta por aquisição de poder (*empowerment*). Ainda que milhares de rastafáris continuem a ser presos por porte de *marijuana* todos os dias na Jamaica, o mais famoso apologista do uso daquela erva foi oficialmente reconhecido por aqueles que querem proibi-la e se mantém como um caso exemplar na comunidade da qual fazia parte.

Enquanto estava Bob Marley estava em tratamento, sua esposa Rita tratou do seu batismo na Igreja Ortodoxa Etíope sem dar satisfação às Doze Tribos de Israel, ele se tornou um rasta cristão, a 4 de novembro de 1980, sob o nome de Berhane Selassie (White, 1999, p. 293).

No dia 11 de maio de 1981, pouco antes do meio dia, Bob Marley faleceu em Miami, após vir de um tratamento na Alemanha. Seu corpo foi velado no National Stadium em Kingston, recebendo inúmeras honrarias. O cortejo fúnebre seguiu para Nine Miles, onde o corpo foi enterrado em um mausoléu.

Dois anos após a sua morte, foi lançado o álbum póstumo *Confrontation* (Confronto) que compõe em conjunto com os dois álbuns anteriores uma trilogia musical de conteúdo político e revolucionário. A capa desse álbum traz uma alegoria, por meio de um desenho no qual Bob Marley é representado como São Jorge matando o dragão.

A lenda de São Jorge tem sua origem no Oriente. Nascido filho de cristãos na Capadócia, Jorge ou George foi martirizado em 303 d.C., sob as ordens do imperador Diocleciano. Ele era um soldado romano na Palestina que foi subindo até o posto de tribuno militar. Após ser descoberto como cristão Jorge foi submetido durante sete anos a suplícios, sempre escapando ileso de todos eles até o dia de seu martírio. Sua lenda mais famosa é a sua luta contra o dragão. Na província da Líbia, na cidade de Silene, havia um dragão que dizimava a região. A população dava ao monstro duas ovelhas por dia, até que tiveram que oferecer sacrifícios humanos para o dragão. A filha do rei foi escolhida para o sacrifício e, quando estava para ser devorada, Jorge que passava por ali matou o monstro e salvou a princesa. O rei quis lhe dar metade do reino, porém Jorge apenas pediu que fossem construídas igrejas, que os padres fossem honrados e que fosse mantida a compaixão pelos pobres.

O santo é venerado nas Igrejas Cristãs: Católica, Ortodoxa Grega e Ortodoxa Etíope, embora hoje, haja dúvidas sobre a sua real existência. Existem identificações dele com o Bispo George da Capadócia o oponente ariano de Santo Atanásio de Alexandria. Assim o episódio do dragão não pode relegar o santo ao terreno dos mitos. As lendas sobre São Jorge e o dragão remontam ao século XII na compilação da vida dos santos feita por James de

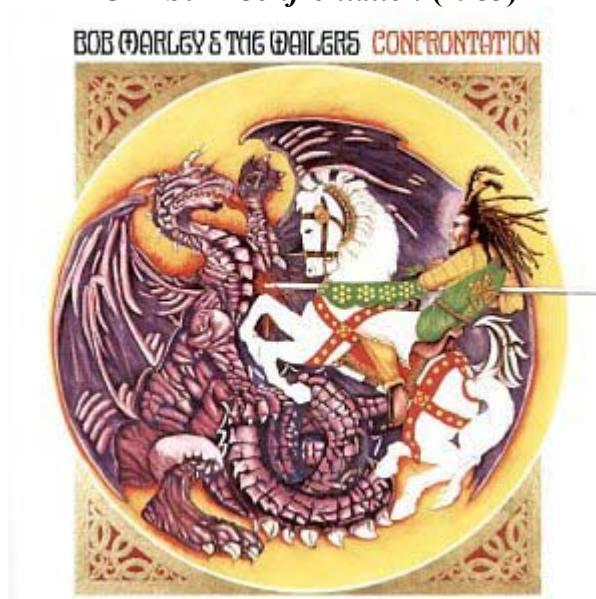
Voraigne, conhecida como Lenda Dourada. O simbolismo do dragão é provavelmente uma metáfora ao imperador Diocleciano ou Dadiano que muitas vezes era chamado Dragão. Além disso, o dragão representa Satanás, o espírito do mal que no livro bíblico de Revelação dá autoridade à Besta de sete cabeças e dez chifres (Cap 13: 2-4). Alguns estudiosos consideram que a lenda de São Jorge e o dragão pode ser uma apropriação cristã do mito grego de Perseu, o qual a passar pela Etiópia, salvou Andrômeda que estava exposta a um monstro marinho. Perseu matou o monstro e se casou com Andrômeda. Por sua vez, Nadia Julien explica o significado psíquico do dragão:

Imagem arcaica das energias mais primitivas, o dragão representa o inconsciente *durante tanto tempo enquanto não possuímos acesso a ele*, onde as paixões, os complexos inconscientes, os desejos ocultos conduzem a uma vida arcaica. *Isto que se explica a fundo com os poderes do psiquismo*, que luta com o dragão, pode recuperar uma parte das energias inconscientes que pode utilizar para dominar sua vida.

A luta com o dragão é um símbolo de amadurecimento... Então, ele terá ganho o tesouro que os dragões guardam em quase todas as mitologias; libertará sua alma, esta virgem que o dragão mantinha prisioneira. (1993, p. 145) (grifos originais).

Nas lendas cristãs e nos relatos da Cavalaria, o dragão simboliza o espírito do mal e que foi combatido e destruído por São Miguel, São Jorge e Santa Marta. Segundo Neville Garrick, o autor do desenho na capa do disco de Bob Marley, o dragão era inicialmente representado com a estola papal, mas a gravadora temendo desagradar aos fãs católicos exigiu a sua modificação. Contudo, se o desenho alegórico deixou de representar o dragão como o Papa, ele continuou a representar Bob Marley, o Cavaleiro da Ordem Jamaicana, como o herói das histórias épicas de capa e espada que, montado em seu cavalo, parte para derrotar as forças do mal.

Figura 52
O Álbum *Confrontation* (1983)



O uso da imagem de Bob Marley como São Jorge matando o dragão também pode ser justificado pelo fato de que o referido santo também figurar em um dos lados do estandarte pessoal do imperador Haile Selassie. O estandarte do imperador mostra São Jorge voltado para a direita ou o Leste dentro do colar e da condecoração da Ordem do Selo de Salomão e em cada canto do estandarte está colocado o símbolo da ordem, a estrela de Davi com uma cruz.

Figura 53
Vista de um dos lados do estandarte pessoal do Imperador Haile Selassie



Após a morte de Bob Marley seguiu-se um punhado de lutas mesquinhas em torno do seu espólio. Infelizmente, durante seu tratamento ele não fez nenhum testamento e assim, começaram disputas em torno dos direitos autorais e da fortuna acumulada. As disputas envolveram a viúva, a mãe de Bob Marley, os músicos da banda, pessoas se apresentando como filhos bastardos de Marley, o antigo empresário Don Taylor, os advogados encarregados da administração do espólio etc. Avaliado nos anos 1990, em vinte milhões de dólares, o espólio até 2004 ainda era fonte de discórdia entre os vários beligerantes. Os filhos mais velhos e a viúva, Rita Marley criaram as fundações Bob Marley e Rita Marley para ajudar pessoas carentes. Esta última se dedica, especialmente, às crianças de Gana, onde Rita Marley vive atualmente.

Outra polêmica surgiu entre a família de Marley e as Doze Tribos de Israel lideradas por Gad. Durante a doença de Marley, Gad afirmara que quando o cantor morresse ele queria se apoderar do famoso anel que o sobrinho e a neta de Haile Selassie deram a Bob Marley. O anel era tido como pertencente ao rei Salomão e veio sendo transmitido, geração após geração, até Selassie. Marley ao receber esse anel nunca mais o tirou. Ele certa vez contou à sua mãe que o anel às vezes queimava como fogo em seu dedo. Após, o enterro membros das Doze Tribos procuraram a família, exigindo a entrega do anel, porém segundo afirmação da mãe de Marley, o anel fora enterrado com ele.

No início de 2005, Rita Marley se envolveu em uma polêmica contra o povo jamaicano, ao tentar trasladar os restos mortais de seu marido para a colônia rastafari de Shashamane na Etiópia, sob a alegação de que era sonho do cantor viver na África. O povo jamaicano reagiu indignado afirmando que a memória de Bob Marley, evidentemente, pertencia à sua família, mas ela também era patrimônio da Jamaica. Embora fosse seu sonho migrar para a África, Bob Marley nunca o concretizou em sua curta existência porque considerava que a repatriação:

É um movimento, um movimento do povo; a profecia bíblica sobre um certo povo, sabe como é, como as crianças de Israrel que deixaram a África como escravos, vindo aqui para o Ocidente. Alguns deles se preparam para voltar ao lar. Esse é um grande trabalho... e é por isso que ainda não voltei para a

África, porque não é como se fosse uma coisa pessoal; é uma coisa do povo (Brousseau, s/d, p. 66).

De um renegado rudeboy e myalman Marley, ao longo de sua vida foi sendo transformado em superestrela, profeta do rastafarismo, cavaleiro da Ordem do Mérito e, após a sua morte, em mensageiro da paz. A partir de *One Love* (Um amor) gravada em pout-porri com *People Get Ready* (Gente, se prepare), de Curtis Mayfield, no álbum *Exodus*, entre outras canções, se estabeleceu uma imagem pacifista de Bob Marley que, embora não corresponda inteiramente ao indivíduo real, se tornou útil na luta contra a onda de violência crônica que varre a Jamaica, atualmente. Desse modo, o dia 6 de fevereiro, data de nascimento de Bob Marley tornou-se o dia da luta contra a violência, conforme se pode observar no cartaz abaixo:

Figura 54
Cartaz Comemorativo do 60º aniversário de Bob Marley



O cartaz comemorativo do sexagésimo aniversário do nascimento de Bob Marley, conclama a juventude jamaicana, filha de Jah, a corresponder pelo menos por um único dia ao ideal de “one love, one heart” (um amor, um coração). Ao centro, logo abaixo da gravura de uma placa proibitiva de armas, lê-se uma denúncia das estatísticas sobre a violência cotidiana: “porque a cada dia, em 2004, uma média de quatro pessoas foi assassinada, não contando aquelas mortas pela polícia. E quase sempre eram jovens negros matando jovens negros. E é o aniversário do mais proeminente pregador de ‘Um único amor’ pelo mundo afora, Bob Marley”. À esquerda se pode ler: “Nenhuma luta, nenhum ferimento, ninguém roubando

ninguém”. O evento foi promovido pelo Ministério da Saúde e a linguagem utilizada tenta reproduzir a fala peculiar dos rastafaris e do patois, tanto que o título do cartaz assumiu um tom místico ao trocar a palavra *birthday* que significa “aniversário” por *earthday* que significa aproximadamente “dia terrestre”, isto é, o dia da epifania do astro e não de seu nascimento.

Para justificar o discurso violento de Capleton e outros músicos do dance-hall tão criticados principalmente pelas organizações de direitos dos homossexuais, a professora e crítica literária, Carolyn Cooper, afirma que muitos se esquecem de outras canções de Marley que incitavam a violência como *War* (Guerra), *Revolution* (Revolução), *Crazy Baldhead* (Careca Louco) (2005, p. 215-236). Veja-se, por exemplo, um trecho de *Revolution*, incluída no Álbum *Natty Dread* de 1974:

So if a fire mek i bun
 An if a blood mek i run
 Rasta deh pon top
 Can't you see?
 So you can't predicte the flop
 Gotta lightning, thunder, brimstone an fire, fire
 Lightning, thunder, brrrr brimstone an fire
 Oh ya, fire, oh ya
 Kill, cramp an paralyze
 All weak-heart conception
 Wipe dem out of creation, yeah!²⁴⁹

A cultura rastafari em torno do reggae acabou por valorizar por demais suas raízes etíopes e/ou africanas, sem atentar para o hibridismo cultural que a permeava desde o seu surgimento. Tanto que para diferenciar o reggae do credo rasta do dance-hall surgido no final dos anos 1970, usava-se a expressão *roots reggae* (reggae de raiz). Essa obstinação aparecia muitas vezes em qualquer tentativa de aproximação de outros movimentos culturais de protesto. Bob Marley, exemplo, ficou encantado com a explosão do movimento *punk* na Inglaterra, no verão de 1976. Ele reconhecia que muitos dos ideais dos punks coincidiam com a doutrina rastafari. Desse modo, ele escreveu a canção *Punk Reggae Party* (Festa Punk-

²⁴⁹ Tradução: Então se o fogo me faz queimar/e se o sangue me faz correr/Rasta está em alta/Você não está vendo?/Então você não pode prever o fracasso/Temos relâmpago, trovão, ácido sulfúrico e fogo,

Reggae). Aliás, assim como o movimento hippie havia adotado o blues e o soul como base de suas canções ao lado do folk, o movimento punk inglês utilizava a base reggae para fugir ao estereótipo de músicas de apenas três acordes.

A canção *Punk Reggae Party* fazia referências a bandas de reggae como The Wailers e The Maytals e a bandas New Wave/Punk como The Clash, The Damned, The Jam e Dr. Feelgood. O plano era lançá-la como um compacto de doze polegadas. Os compactos de doze polegadas eram, muitas vezes, prensados em vinis coloridos e se destinavam a serem tocados nos clubes noturnos. Todavia, os músicos do grupo *The Wailers* se recusaram a gravá-la por sua letra celebratória do movimento punk. Desde modo, Bob Marley teve que gravá-la acompanhado pela banda afro-inglesa e rastafari Aswad. Após o sucesso da faixa, os Wailers passaram a tocá-la ao vivo, como pode ser corroborado no álbum *Babylon By Bus*, de 1978.

Esse aspecto *cross-cultural* da obra de Marley aparece em toda a sua obra dos anos setenta. A faixa *Exodus*, por exemplo, tem uma batida de música disco que, certamente, a destinava a ser tocada nas discotecas pelo mundo afora. Paul Gilroy insiste nesse aspecto da obra de Marley contra as acusações de que essas incursões em outros estilos musicais eram mais uma pressão comercial da gravadora (1991, p. 169-170). Mike Alleyne considera que era uma apropriação do discurso musical contra-hegemônico dos músicos rastafaris de reggae pela hegemonia capitalista da indústria fonográfica.

Desse modo, Alleyne discute que Bob Marley não tinha o controle absoluto sobre a sua obra. Os discos tinham suas bases gravadas em Kingston, mas a mixagem era feita em Londres sob a supervisão de Chris Blackwell que desvirtuava o conceito original. As distorções consistiam na contratação de músicos ingleses ou americanos para acrescentar aos arranjos uma batida mais próxima ao rhythm'n'blues e menos caribenha para agradar às platéias brancas e anglo-saxônicas da Inglaterra e dos Estados Unidos. Outra distorção era a diminuição do volume do baixo tão característico do reggae e colocar a voz de Marley em maior evidência (Alleyne, 2003, p. 12-22). Entretanto, em uma entrevista de 1975, Bob Marley discorda desse ponto de vista:

Fikisha Cumbo – A qual gravadora está associado no momento?

fogo/relâmpago, trovão, ssss sulfúrico e fogo/Oh sim, fogo, oh sim/Mate, atrapalhe e paralise/Todas as concepções vacilantes/Extermine-as da criação, sim!

Bob Marley – Bem, no momento o disco está com a Island.
 Fikisha Cumbo – Fez a própria escolha de um arranjador ou produtor?
 Bob Marley – Não, não! Nós fazemos nossa própria música para a gente. O cara não conhece, nós conhecemos²⁵⁰ (Cumbo, s/d, p. 47).

Sobre o fato de agradar pouco aos afro-descendentes norte-americanos, Marley culpou o esquema promocional da Island Records, na sua última entrevista, concedida a Stephen Davis, em 1980:

Stephen Davis – Por que você acha que os negros americanos são os últimos a curtir reggae?
 Bob Marley – Bem, sabe que eu tenho uma opinião sobre isso, e não sei se estou certo, mas música reggae é como qualquer outro negócio. As companhias de discos vendem música, certo? Nossa campanha de discos é inglesa, e instalou-se nos Estados Unidos para vender rock inglês. Para vender rock inglês eles nunca precisaram atingir a população negra, portanto não sabem como atingir de verdade aquele pessoal. Nunca tiveram o equipamento para chegar até o povo e informá-los que chegou alguma coisa nova, blá blá blá. Mas a música é ótima, certo? Se as pessoas negras dos Estados Unidos tiverem mais oportunidades de ouvir, vão gostar mais, como o Stevie Wonder, que agora está ele mesmo se tornando um músico de reggae... Certo? (s/d, p. 82-83).

Todavia, um dos objetivos ao narrar a vida de Marley nesse ensaio é mostrar a tentativa das elites jamaicanas, especialmente os partidos políticos durante a década de setenta, de cooptar os músicos de reggae para sua campanha. Essa cooptação objetivava, sobretudo, o apoio de Bob Marley por sua celebridade e liderança no movimento rastafari, tanto no nível musical quanto doutrinário. Assim durante os anos 1970, os músicos de reggae se tornaram os porta-vozes internacionais do movimento rastafari. Em 1977, Marley assim se expressou sobre o papel dos músicos de reggae na sociedade jamaicana e pelo mundo afora:

Não sei... o tempo é um fator decisivo. O tempo é mesmo um problema, porque o que fazemos não é diversão. Quando fazemos, pode parecer diversão, mas não é diversão. É algo mais. Um contato espiritual. O negro

²⁵⁰ Embora esse não seja o ponto de vista de Bob Marley, a verdade é que as faixas eram, de fato, remixadas por Chris Blackwell que acrescentava instrumentos tocados por músicos britânicos ou norte-americanos para torná-las mais acessíveis ou comerciais.

precisa ocupar seu papel na Terra agora, porque não há necessidade de que eu fique divertindo os outros quando na Etiópia as pessoas lutam para destruir três mil anos de história, para dizerem que somos apenas artistas. Nós queremos que... de alguma forma os negros despertem agora! Porque Marcus Garvey veio, e viu. Malcolm X ou qualquer um que venha, venha ver. Não sabemos exatamente como, mas é hora de acontecer porque descobrimos que somos fortes e tudo de que precisamos é harmonia. Só estivemos juntos uma vez, cara, e não sei se conseguimos passar essa mensagem para o povo negro agora. Isso é a coisa mais importante. É importante porque o lugar deles não é o céu. O lugar deles mata a gente. A gente cresce, fica velho e morre. Não é na verdade uma coisa só nossa, e gostaríamos que os negros se juntassem e defendessem o que devemos defender e certificamo-nos de que o homem se liberte, mesmo que permaneça com fome por mais alguns dias. Precisamos disso. Mas devemos tomar posição agora, para defender Sua Majestade o Imperador Haile Selassie I porque ele é o legítimo dirigente da Terra. Essa é a hora. [...] Mas através de mim os brancos prestam atenção primeiro, depois vêm os negros. Portanto, eu nunca me importo quando toco num lugar e o vejo cheio de brancos. Porque vejo a palavra ser dita, é para eles mesmos, e se não quiserem vir, o problema é deles. Eu não vou dizer que Deus me enviou, eu tenho de vir fazer isso porque “os que nunca vêm, nunca vão”. Eu vim! Tenho que fazer isso por eles, porque senão eles podem dizer que nunca vim (Brousser, s/d, p. 72-73).

4.3 A expansão internacional do Reggae e do Rastafarismo

A expansão internacional do rastafarismo não foi somente o resultado da explosão do reggae nas paradas de sucesso. Uma das maiores contribuições do reggae foi promover a visibilidade da doutrina rastafari no Ocidente. Muitos jornalistas críticos de rock brancos iam a Kingston para entrevistar *in loco* os artistas do novo ritmo. Eles ficavam assustados com a pobreza e a violência locais, alguns partiam no dia seguinte à sua chegada, pois tamanho era seu horror ao lugar. Outros demonstravam um interesse genuíno em entender em que consistia o Deus Jah (White, 1999, p. 111-112)²⁵¹. Além disso, o reggae despertou o interesse de acadêmicos estrangeiros para o estudo do rastafarismo. Entre a segunda metade dos anos setenta e o início da década de oitenta houve um enorme número de pesquisas sobre os rastafaris, conforme se pode observar nas referências bibliográficas no final desta tese.

A expansão do rastafarismo também se fez pela migração tão característica das culturas caribenhas. A primeira região a ser atingida pelo rastafarismo foram as Antilhas, principalmente as ilhas de Dominica, Granada, Saint Kits, Santa Lucia e Trinidad-Tobago. Barry Chevannes considera que a influência do reggae e o movimento através dessa região caribenha, incluindo os estudantes da regional UWI. Em Dominica, Granada e Trinidad, os rastafaris tiveram papel significativo nas políticas radicais de esquerda. O rastafarismo se espalhou também para o Reino Unido, o Canadá e os Estados Unidos, bem como para outros países da Europa, África, Austrália e Nova Zelândia. Seu desenvolvimento nessas regiões ainda não foi seriamente estudado, com exceção do Reino Unido, onde uma segunda geração de afro-descendentes encontrou no rastafarismo um veículo de expressão de sua própria busca por identidade (Chevannes, 1998, p. 15).

Se na Jamaica havia muitas diferenças entre os grupos rastafaris com respeito aos princípios doutrinários, usos e costumes, nos países onde ocorreu primeiramente a expansão do movimento as diferenças também se aprofundavam em virtude da adaptação do movimento à sociedade acolhedora. Earl Basquet comentou, por exemplo, a posição dos rastafaris de St. Lucia a respeito da repatriação: “Diferentemente dos rastas jamaicanos, o rasta santa-lucense não quer a repatriação para a África. A maioria acredita que onde quer que eles estejam [ali] a África será. Não há nenhuma ligação entre o rasta santa-lucense e a Igreja Ortodoxa Etíope e qualquer outra religião de origem africana”²⁵² (apud. Campbell, 1987, p. 196). Assim, a idéia de redenção africana dos rastafaris santa-lucenses se aproximava das novas gerações de rastafaris jamaicanos, ao considerar que a libertação não poderia advir de um movimento migratório, mas na própria emancipação pelo orgulho das próprias identidades de afro-descendente e rastafari.

No Reino Unido, a maciça imigração caribenha nos anos cinquenta deu origem a uma grande comunidade de afro-caribenhos ali. Em Londres, no bairro de Brixton, ao sul do rio Tamisa, se formou uma enorme comunidade de afro-caribenhos vindos das Índias Ocidentais. Vivendo marginalizada essa comunidade era estigmatizada pelo preconceito racial. O bairro,

²⁵¹ Cf. também Dick Hebdige, “Reggae, Rastas & Rudies: Style and the Subversion of Form”. Birmingham: CCCS, University of Birmingham, s/d (mimeog.).

por conseguinte se tornou também estigmatizado como de alta periculosidade (Rabelo, 2004b, p. 2). Stuart Hall, intelectual jamaicano radicado em Londres, chamou a atenção para o fato de que os imigrantes dessa comunidade vivendo no “exílio” mantêm um forte senso do que é a “terra de origem”. Todos eles vindo de diferentes países compartilham uma identidade caribenha, atribuída não no Caribe, mas em Londres (Hall, 2003, p. 6-7). O dialeto falado nas ruas de Brixton era uma mistura de inglês tradicional e patois jamaicano, com forte influência rastafari (Sullivan, s/d, p. 8).

Segundo Barry Chevannes, na Inglaterra também ocorreu a acomodação ambivalente dos rastafaris e a sociedade envolvente (1998, p. 15). Por outro lado Robert Miles afirma que “o maior significado do Rastafarismo na Inglaterra é como um movimento de protesto: os símbolos e práticas culturais do Rastafarismo ajudam uma positiva afirmação de negritude para a juventude negra, os filhos dos imigrantes das Índias Ocidentais, que são confrontados com os problemas relacionados, entre outras coisas, à desvantagem e à discriminação”²⁵³ (1978, p. 11).

Algumas das experiências dos rastafaris na Inglaterra eram semelhantes àquelas dos rastas jamaicanos. No caso das relações entre a Igreja Ortodoxa Etíope e os rastafaris britânicos a repressão aos costumes rastafaris foi mais contundente que a filial de Kingston:

Tendo ajustado suas doutrinas nesse sentido, alguns Rastafaris sentiram que eles poderiam ser batizados na Igreja Ortodoxa Etíope de Londres. O Abba (Bispo) tinha concordado em conduzir os serviços, no entendimento de que suas tranças deveriam ser cortadas e que eles renunciariam à “heresia” da divindade de Haile Selassie. Alguns membros não podiam se comprometer e viraram as costas para a Igreja. Em 1976, entretanto, alguns membros foram batizados. Em geral, a afiliação Rastafari da Igreja não tem crescido enormemente. O verdadeiro crescimento dramático, desde 1974, e

²⁵² Texto original: Unlike Jamaican Rastas, the St. Lucian Rasta does not want repatriation to Africa. Most believe that wherever they are, Africa is. There is no link between the St. Lucian Rasta and the Ethiopian Orthodox Church or any other religion of African origin (apud. Campbell, 1987, p. 196).

²⁵³ Texto original: major significance of Rastafarianism in England is a movement of protest: the symbols and cultural practices of Rastafarianism assist a positive affirmation of blackness for the black youth, the children of West Indian immigrants, who are faced with the related problems of inter alia disadvantage and discrimination (Miles, 1978, p. 11).

particularmente desde 1976 tem sido no reconhecimento individual e pessoal da “Identidade Rasta”²⁵⁴ (Williams, 1981, p. 55).

A presença de comunidades rastafaris de Brixton e Ladbroke em Londres, bem como em outras cidades inglesas foi percebida pela sociedade envolvente após a invasão internacional do reggae e a explosão nacional do movimento punk. Ambos os movimentos musicais eram compostos por jovens proletários suburbanos que viviam marginalizados na sociedade britânica. A crise econômica mundial dos anos 1970 e 1980 não davam perspectivas de futuro a esses jovens. A aproximação entre os rastafaris britânicos e os punks se deu pela atração que o reggae exerceu sobre esses últimos.

Nos anos cinquenta e sessenta, tanto o *blues* como a *folk song* eram representantes da cultura de populações marginalizadas dos EUA, respectivamente, dos afro-americanos que lutavam por seus direitos civis e dos pequenos fazendeiros brancos (*farmers ou peasants*) que lutavam contra a expropriação de suas terras. Por seu caráter contestador e marginal, ambos os ritmos foram apropriados pela juventude branca que os fundiu num produto musical denominado *rock'n'roll* e, posteriormente, *rock*. Deste modo, o rock, incluído na cultura pop, tornou-se a expressão musical de contestação dos jovens contra o racismo, a Guerra do Vietnã, a Guerra Fria, o consumismo da sociedade capitalista etc. Por outro lado, ele tornou-se também o veículo de enriquecimento de seus artistas e das gravadoras que os contratavam (Muggiati: 1981).

A crise do petróleo, o aumento do desemprego, o enriquecimento das estrelas do *rock* e o esvaziamento do movimento *hippie*, durante os anos 1970, trouxeram a princípio uma nova alternativa musical para a juventude: a *disco* ou *dance music*. À primeira vista, com o seu hedonismo e o culto ao corpo, resultantes da revolução sexual, a *disco* parece ser um escapismo tolo às desilusões trazidas pela contracultura do rock. A revolução sexual foi

²⁵⁴ Tradução: Having adjusted their doctrines in this way, some Rastafarians felt that they could be baptized in the Ethiopia Orthodox Church in London. The Abba (Bishop) had agreed to conduct the services, on the understanding that their locks were cut off and that they renounced the “heresy” of the divinity of Haile Selassie. Some members could not compromise and turned their backs on the Church. In 1976, however, some brethren were baptized. In general, Rastafari membership of the Church has not increased greatly. The truly dramatic growth since 1974, and particularly since 1976, has been in the individual personal recognition of “Rasta Identity” (Williams, 1981, p. 55).

iniciada na década anterior com a invenção da pílula e com o movimento feminista. A dance music não contestava a Guerra Fria, o imperialismo ou o consumismo. Sua ênfase estava voltada para as minorias étnicas (afrodescendentes e latinos) dos grandes centros urbanos, em luta por ascensão social e para a subcultura *gay*. O seu ritmo de dois tempos, apelidado de “bate-estaca”, aparecia como reação à batida blues do rock que havia se tornado um clichê. Na época, a rápida aceitação da dance music foi condenada como consumismo e escapismo tolo, conforme se afirmou acima.

Por volta de 1975, tanto nos EUA quanto na Inglaterra, surgiu um novo movimento musical entre a juventude branca, que foi denominado *Punk Rock*²⁵⁵, como uma reação ao blues rock e à *disco music*. Sua ideologia inspirada no anarquismo rejeitava o capitalismo e o centralismo da esquerda maoísta ou nos moldes da URSS. O comportamento juvenil do punk rock também rejeitava o pacifismo hippie e promovia a rebeldia por meio de atos e gestos considerados obscenos. As bases inspiradoras para a música punk eram os primeiros sucessos do rock’n’roll dos anos cinquenta e o reggae.

A aproximação do reggae e do punk se deve, primeiramente, à própria dinâmica da indústria cultural. A excessiva massificação de seus produtos culturais leva à saturação de estilos musicais e da imagem dos artistas num breve espaço de tempo. Como expressão da sociedade de consumo capitalista, a indústria cultural se mantém pela busca incessante da “novidade”. É o culto à novidade que mantém a sua engrenagem funcionando. Por outro lado, a presença de imigrantes caribenhos nas antigas metrópoles coloniais colocou a juventude suburbana branca em contato com os ritmos e danças caribenhos.

A explosão internacional do *reggae* e do *punk* aconteceu no mesmo período, a segunda metade dos anos setenta. Ambos surgiram como movimentos musicais de contestação do sistema capitalista. O primeiro surgiu como expressão de uma religiosidade, de uma etnia e, num sentido mais amplo, como expressão dos povos do Terceiro Mundo na sua luta contra o imperialismo pós-colonial:

²⁵⁵ Para maiores informações sobre o movimento punk nos EUA, cf. Legs McNeil e Gillian McGain, *Mate-me Por Favor* (trad. Lúcia Brito). Porto Alegre: L&PM, 1997; sobre o movimento punk na Inglaterra, cf. Antônio Bivar, *O que é Punk*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

Babylon system is the vampire
 Sucking the children day by day
 Babylon system is the vampire
 Sucking the blood of the sufferers
 Building church and university
 Deceiving the people continually
 Me say them graduating thieves
 And murderers look out now
 Sucking the blood of the sufferers
 (*Babylon System*, Bob Marley, 1979).²⁵⁶

O segundo, por sua vez, expressava a raiva e a frustração de uma juventude branca anglo-saxônica descrente das possibilidades de ascensão social, emprego e futuro dentro da sociedade capitalista. Se o reggae pregava idéias milenaristas de um povo eleito que obteria sua redenção com a derrocada da “Babilônia Ocidental”, o punk possuía idéias niilistas e escatológicas de extermínio da raça humana pelo holocausto nuclear:

Doomsday, doomsday's coming - 1981
 But until things blow
 I'm gonna have some fun
 The bubble's going to explode
 Probably never live to get old.
 (**All the way**, *Ramones*, 1981).²⁵⁷

Nas inter-relações ideológicas entre o reggae e o punk rock poder-se-ia dizer que poucas foram as contribuições entre os dois estilos musicais. A não ser a adoção do termo “Babilônia” pelos punks para denominar o sistema capitalista, um exemplo disso é o *hit* “*Babylon is burning*”, do grupo punk The Ruts, em 1979. Desse modo, os aspectos milenaristas do rastafarismo permaneceram afastados da escatologia punk. Entretanto, ambos os movimentos estavam unidos na contestação do sistema capitalista e imperialista, fazendo com que as relações entre eles fossem, ao mesmo tempo, de rejeição e aproximação.

²⁵⁶ Tradução: O sistema babilônico é o vampiro/sugando as crianças dia a dia/O sistema babilônico é o vampiro/Sugando o sangue dos sofredores/Construindo Igrejas e Universidades/Enganando o povo continuamente/Digo que eles formam ladrões/E assassinos, cuidado agora/sugando o sangue dos sofredores.

²⁵⁷ Tradução: O Dia do Juízo está chegando – 1981/ Mas enquanto a coisa não explode/Eu vou me divertir/A bolha vai estourar/Talvez eu não viva até a velhice” (Trad. Roberto Muggiati).

No caso dos grupos britânicos de reggae Aswad e Steel Pulse, formados por imigrantes ou descendentes de imigrantes afro-jamaicanos, eles se beneficiavam por meio de suas relações com os grupos New Wave/Punk ao tocar na abertura dos concertos musicais desses últimos. A banda rasta Steel Pulse tocou na abertura dos concertos de The Clash, The Stranglers, Generation X, The Police e XTC, conhecidos grupos New Wave, ampliando sua audiência e a vendagem de seus discos. Além disso, os membros do Aswad e do Steel Pulse possuíam o reconhecimento dos rastafaris jamaicanos como músicos porta-vozes do movimento na Inglaterra.

Conforme se afirmou anteriormente, a imprensa musical da época exaltava os valores musicais do reggae e seu discurso contra o racismo, a afirmação das minorias étnicas, a luta contra opressão que foi recebida como valores universais das sociedades contemporâneas. Por outro lado, rechaçava certos aspectos da religião rasta. O antropólogo e crítico musical brasileiro, Hermano Vianna, escreveu sobre o disco *Natty Dread* (1974) de Bob Marley & The Wailers:

O rastafarismo tem aspectos interessantes (a reinterpretação subversiva dos textos bíblicos, o combate a todas as formas de opressão, o abandono da esperança no paraíso celeste), mas também possui facetas ingênuas e até mesmo ridículas (maniqueísmo – a Babilônia é a origem de todo mal, milenarismo político, culto a Hailé Selassié). Marley não escapa destas contradições (BIZZ: 1987, 88).

Por outro lado, se a escatologia punk foi bem aceita, a princípio, pela imprensa musical, aos poucos ela foi se diluindo frente à “pasteurização” do estilo sob um novo rótulo: “*New Wave*” que passou a agregar artistas voltados para uma faixa maior de mercado e que apresentavam uma linguagem poética menos dura e mais intelectualizada.

O minimalismo e a “pobreza” técnica e musical dos punks foram, aos poucos, sendo substituídos pelo reggae e pelo funk, recebendo o rótulo *Pos-Punk* ou *New Wave*. A adoção do ritmo do reggae por alguns grupos punks, sobretudo na Inglaterra, serviu para consolidar e ampliar a aceitação do ritmo jamaicano no mercado musical. A gravação do *hit* “*Police & Thieves*” (1977) pelo grupo inglês The Clash consolidou a carreira internacional de seu autor,

Lee “Scratch” Perry, até então circunscrita à Jamaica. Ainda na Inglaterra, o trio The Police utilizou o ritmo reggae para veicular as letras intelectualizadas de Sting, seu principal compositor.

Nos Estados Unidos, a aceitação do *reggae* foi muito restrita se comparada à Europa. Após Johnny Nash, Stevie Wonder foi o artista que mais divulgou o reggae e alguns artistas rastafaris nos EUA. Em 1980, ele compôs uma canção, “*Master Blaster (jammin’)*” homenageando Bob Marley e, em 1982, produziu o disco “*You’ve got the power*” do grupo jamaicano Third World sem, contudo, converter-se ao rastafarismo. Também os grupos novaiorquinos da *New Wave*, como Talking Heads, Blondie e Patti Smith Group “flertaram” com o ritmo jamaicano, sem adotar a ideologia ou a imagem rastafari.

Em 1979, na Inglaterra houve um renascimento do ska, o ritmo ancestral do reggae, por intermédio de grupos multi-raciais: The Beat, Specials, Bad Manners, Madness e Selecter, reunidos em torno de um movimento chamado *Two Tone*. O movimento, de forte conotação anti-racista, tinha como proposta o lema “Fuck art: let’s dance” (Foda-se a arte, vamos dançar). Mas, se por vezes enveredava pela crítica social, nem por isso adotava as crenças religiosas do rastafaris.

Com o fim da moda da dance ou disco music, no início dos anos oitenta, a modelo e cantora jamaicana Grace Jones, considerada “diva” daquele estilo musical, se juntou a músicos jamaicanos como Sly Dunbar & Robbie Shakespeare, para lançar três álbuns contendo uma versão chique de reggae, destinada ao público ligado ao mundo da alta costura. Os discos de Jones são, respectivamente, *Warm Leatherette* (1980), *Nightclubbing* (1981) e *Living my life* (1982), todos produzidos por Chris Blackwell & Alex Sadkin e lançados pela Island Records, os mesmos produtores e a mesma gravadora que lançaram internacionalmente a música dos rastafaris. O mercado fonográfico, ao se apropriar do reggae como um produto cultural, foi retirando o seu caráter contestador, atraindo um público cada vez maior. Por outro lado, a apropriação de Grace Jones, do ritmo de sua terra natal, significaria também a transposição das fronteiras entre o mundo da alta costura e o mundo das ruas.

Na segunda metade dos anos oitenta, o *reggae* já era um fenômeno mundial, tendo atingido a África, a Ásia e a América do Sul²⁵⁸. Nos diversos países africanos, surgiram inúmeros cantores solistas e grupos de *reggae* que, se não absorveram toda a cultura rastafari, não abandonaram o caráter contestador do ritmo jamaicano. As canções passaram a ser cantadas não só em inglês, mas também em francês e em dialetos africanos, sendo rotuladas pela imprensa musical ocidental como *World music*²⁵⁹. Mas o principal centro irradiador da *world music* africana, não foi Londres, a capital cosmopolita responsável pela divulgação do *reggae*, mas sim Paris, transformada na capital mundial da *world music*. Deste modo, os anos oitenta assistiram o estrelato de nomes africanos como Alpha Blondy (Costa do Marfim), Thomas Mapfumo & The Black Unlimited (Zimbabwe) Touré Kunda e Mory Kanté (Senegal) e Ray Lema (Zaire), Ladysmith Black Mambazo (África do Sul) e King Sunny Adé (Nigéria) que, no entanto, não se prenderam exclusivamente à sonoridade *reggae* e, menos ainda, às crenças rastafaris.

No Brasil, a influência do *reggae* e da cultura rastafari apareceu inicialmente na obra de Gilberto Gil²⁶⁰, Jards Macalé e do grupo baiano A Cor do Som, no final dos anos setenta, tornando-se o ritmo musical preferido entre os surfistas da Zona Sul do Rio de Janeiro.

Na década seguinte, com a explosão mercadológica do rock brasileiro, os Paralamas do Sucesso e os Titãs popularizaram o ska e o *reggae* junto à juventude brasileira. Na Cidade de Salvador, o *reggae* se fundiu ao samba produzido por músicos e grupos negros de afoxé da região do Pelourinho. Dessa fusão, surgiu um estilo musical conhecido por samba-*reggae*. Inicialmente, o samba-*reggae* ficou restrito à comunidade negra de Salvador. Os temas das canções giravam em torno da exclusão social da população negra, da valorização do orgulho negro e a busca das raízes africanas. Os primeiros músicos a fazerem sucesso com este estilo musical foram: Lazzo, Margareth Menezes, Olodum, Araketu, Banda Mel etc. Os dois primeiros obtiveram sucesso apenas na região de Salvador, enquanto que os três últimos

²⁵⁸ Para maiores informações sobre o *reggae* “de raiz”, isto é, relacionado ao rastafarismo cf. Sebastian Clark, *Jah Music: The Evolution of the Popular Jamaican Song*. London: Heineman Educational, 1980; e, Kevin O’Brien Chang e Wayne Chen, *Reggae Routes: The Story of Jamaican Music*. Kingston: Ian Randle Publishers, 1998.

²⁵⁹ World Music: designação genérica para músicos e ritmos musicais provenientes dos diversos mais países e culturas do globo terrestre. Não se refere necessariamente à música folclórica ou de “raiz”, mas sim à fusão de elementos étnicos à cultura musical pop do Ocidente. As letras muitas vezes são cantadas em inglês para uma maior aceitação no mercado musical anglo-saxônico.

alcançaram sucesso nacional. O grupo Olodum chamou a atenção do compositor Paul Simon, chegando a gravar com ele o sucesso “*The Obvious Child*” (1990) e, em seguida, o grupo baiano gravou um videoclip com Michael Jackson em uma favela do Rio de Janeiro.

A conscientização e a contestação do racismo brasileiro promovidas pelo samba-reggae²⁶¹, entretanto, foram diluídas até quase o total desaparecimento, quando a indústria fonográfica rebatizou o estilo com o nome de *Axé Music*. O Axé continuou lançando nomes de maior apelo comercial como Luiz Caldas e Daniela Mercury, até chegar aos temas chulos de grupos como Gera-samba (É o Tchan), Companhia do Pagode e Boquinha da Garrafa, entre outros.

No início dos anos noventa, o reggae conheceu a saturação que a indústria cultural impõe aos seus produtos através da massificação excessiva. A “novidade” passou a ser músicos de House, Grunge e Techno. Atualmente, os dois primeiros estilos se encontram desgastados, enquanto que o último está apresentando os primeiros sinais de decadência e saturação. Neste início de milênio, o reggae de raiz não desapareceu por completo, mas se encontra eclipsado pelo rap, pelo techno e pelas *Boys Bands* (grupos vocais de rapazes “fabricados” pelas gravadoras e destinados ao consumo do público adolescente feminino). No Brasil, o *reggae* e o *ska* ainda fazem sucessos com os grupos Skank, Natiroots (de Brasília) e Charlie Brown Jr. Além disso, a cidade de São Luís, no Maranhão, é um importante centro de reggae, cujos músicos ainda não receberam a atenção da mídia. Há que se ressaltar ainda que atualmente no Brasil existem comunidades rastafaris em Salvador e São Luís consolidadas que ainda foram pouco estudadas.

²⁶⁰ Ouça, por exemplo, os álbuns *Refavela* (1977-Polygram) e *Realce* (1978-Warner).

²⁶¹ O ritmo do *samba-reggae* obteve certa repercussão internacional sob o rótulo genérico da *World Music*, por meio do álbum *Breakout* (1991-Som Livre) de Jimmy Cliff, gravado na Bahia e pelas turnês européias do Olodum, Timbalada e Araketu.

4.4 Dance-Hall: a renovação ou a pasteurização do reggae?

Para contornar a crise política e econômica da Jamaica, em 1980, Michael Manley antecipou as eleições esperando vencê-las para continuar com a sua política de centro-esquerda. Porém, Edward Seaga do JLP saiu vitorioso e permaneceu no cargo de Primeiro Ministro até 1989. As promessas não cumpridas de Manley após oito anos de governo, a crise econômica e a ameaça de uma guerra civil, conforme se afirmou acima, favoreceram o retorno ao poder da direita mais conservadora ligada às classes proprietárias e ao imperialismo norte-americano (Figueroa, 1987: 51-56). Nos anos 1980 as condições de vida dos afrodescendentes jamaicanos tenderam a piorar, sem haver, contudo uma solução radical ou revolucionária.

As eleições de 1989 trouxeram o PNP novamente à liderança do governo jamaicano. O “novo” Manley propunha continuar sua política de bem estar social evitando o tom radical dos anos 1970. Para isso, já em 1981, a ala moderada do PNP liderada por P.J. Patterson (1935-) expurgou o partido dos elementos marxistas (Muñoz, 1986: 148). Manley passou a rever o papel do Estado na economia dando ênfase na iniciativa privada para retomar o crescimento econômico. Assim, ele continuou a política de privatização das empresas estatais iniciada por Seaga na década anterior (Muñoz, 1991: 13-24). Ao se retirar da política em 1992, Manley foi substituído por Percival James Patterson que tem se mantido no poder até o presente, derrotando o JLP sucessivamente em 1993, 1997 e 2002.

A atual política de Patterson tem priorizado a educação, a saúde, a habitação, a erradicação do tráfico de drogas, a privatização das empresas estatais. Por outro lado, a violência que sempre caracterizou as campanhas eleitorais e o alto índice de criminalidade na região de Kingston, levou o atual governo a reconsiderar, em dezembro de 2002, a adoção da pena de morte por enforcamento nos crimes de assassinato, gerando protestos das organizações defensoras dos direitos humanos como a Comunidade Sant’Egídio. (Campbell, 2002: 1-2).

Figura 55
Percival James Patterson (1935-)



Desde a década de 1960, a presença dos disc jockeys (DJ's) nas festas de *sound system* era reforçada pelos gritos e discursos que eles faziam para animar a pista de dança. Alguns deles passaram a gravar canções com forte instrumentação e suas intervenções muito mais declamadas que cantadas. A esse discurso ou vocalização convencionou-se chamar de *toast* (brinde).

Ao lado do *toast*, os DJ's jamaicanos desenvolveram uma nova técnica de remixagem das canções conhecida como *dub*. O *dub* é uma técnica de reverberação sonora na qual são apagados os instrumentos que constituem a melodia da canção deixando apenas a linha da percussão e do baixo, isto é, a seção rítmica. Sobre essa base rítmica são “colados” ou mixados ecos, repetições isoladas de frases das letras das canções que perdem sua função enunciativa.

O *toast* e o *dub* dos anos 1960 e 1970 produziria dois novos fenômenos musicais: na Jamaica e em Brixton (Inglaterra) surgiu a *dub-poetry* e nos EUA o *rap* (literalmente, tagarelice) e o *hip hop*. A indústria musical norte-americana por seu maior poder de penetração mercadológica logo eclipsou a *dub-poetry* e, deste modo, o *rap* e o *hip-hop* foram

considerados por muitos como uma criação americana apropriada pelos jamaicanos e pelos ingleses, quando as evidências históricas corroboram o contrário. A presença de comunidades caribenhas do East Harlem e do Bronx serviu para colocar os DJ's nova-iorquinos em contato com as novas técnicas musicais jamaicanas. A partir de 1980, o rap e o hip hop se tornaram fenômenos musicais em todo o mundo. A partir de suas estruturas foram lançadas as bases da grande parte da dance music e da música eletrônica contemporâneas.

A poesia dub originada do toast e do dub consiste na declamação de versos sobre uma base rítmica de reggae. Ela tem sido associada ao rastafarismo mais pela incorporação de alguns vocábulos de seu socioleto que necessariamente pela adoção das doutrinas dessa seita. Segundo Orlando Wong (Oku Onuora), um dos expoentes jamaicanos desse estilo poético, “não se tratava de um texto em que se acrescentava música reggae, senão de um poema que se construía em ritmo reggae, isto é, incluía o ritmo interior e uma maneira peculiar de ser declamado”²⁶² (apud Rodriguez, 1995: 551). Outros expoentes iniciais da poesia dub são Mutabaruka, Linton Kwesi Johnson e Michael Smith.

A oralidade da poesia dub reflete o linguajar das ruas, a grafia das palavras segue o som dos fonemas, ou seja, se escreve como se fala, transformando e reinventando o *patois* jamaicano. Emilio Jorge Rodriguez comentou assim a poesia dub:

A poesia desses autores não foi concebida para ser desfrutada passivamente por meio da leitura. A linguagem, sua sonoridade, seu ritmo, a força do impacto que podem lograr com ela resultam vitais. Isto é, a violência com que - mediante formas provenientes do pregão, do narrador, do predicador etc.- manejam a distorção do instrumento bucal até convertê-lo em gritos, ruídos, sons ou trágicos silêncios é capaz de despertar a comunidade, o gueto, e mostrar a transcendência de um fato social ou idéia (ibidem, 552).

O dance-hall, por sua vez é considerado por alguns como a desvirtualização do reggae e, por outros como a sua inovação. Trata-se da incorporação de elementos da música dançante dos EUA e Inglaterra, com forte acento africano produzida nas décadas de 1970: disco, funk,

²⁶² Texto Original: no se trataba de un texto al que se añadia música *reggae*, sino de un poema que se ‘*construía en ritmo reggae*’, es decir, incluía el ritmo interior y una manera peculiar de ser declamado” (apud Rodriguez, 1995: 551).

rap, hip hop, house etc. ao reggae tradicional. Em alguns casos as fronteiras entre o reggae e o hip hop tornam-se irroconhecíveis. Entre seus principais representantes destacam-se Yellowman, Shabba Ranks, Shaggy etc.

Os críticos que consideram o dance-hall uma desvirtualização do reggae tradicional ou rasta music criaram para esse último o rótulo *roots reggae* (literalmente, reggae de “raiz”) em contraposição ao primeiro considerado mais “comercial”. O dance-hall é acusado de ser uma música alienante e sexista, em que o machismo, a homofobia e a misoginia das letras das canções predominam sobre as temáticas, tal como acontece no atual hip-hop norte-americano (Pereira, 1994, p. 208-223; Chang e Chen, 1998, p. 213-214). Situação semelhante acontece no Brasil com relação à música sertaneja produzida entre os anos 1920 e 1970, considerada de “raiz” e a moderna música sertaneja que incorporou elementos da música pop urbana. Os defensores da primeira consideram a segunda uma desvirtualização, apesar dos expoentes da moderna música sertaneja se considerarem herdeiros e tributários dos chamados “autênticos caipiras” que são os representantes da música sertaneja pré-1980. É nesse sentido que a noção de “rizoma” proposta por Glissant se constitui um conceito mais adequado no estudo das culturas híbridas.

Alguns expoentes do reggae de raiz, como Bunny Livingston ou Bunny Wailer, irmão de criação de Bob Marley e membro fundador dos Wailers, foram acusados de comercialismo por fazer discos e shows com material de dance-hall. Por outro lado, os Melody Makers, grupo formado por alguns dos filhos de Bob Marley e liderado por David “Ziggy” Marley, produzem um reggae de raiz mesclado com elementos de dance-hall e obtiveram respeito e admiração tanto dentro como fora da Jamaica. Essa mistura produzida por Ziggy Marley & The Melody Makers tem deslocado a fronteiras entre o tradicional e o moderno, dando novos significados e sentidos à cultura popular jamaicana. Por fim, alguns rastafaris aderiram completamente ao dance-hall como no caso de Capleton²⁶³.

²⁶³ Para maiores informações sobre a música popular jamaicana, cf. Kevin O’Brien Chang e Wayne Chen, *Reggae Routes: The Story of Jamaican Music*. Kingston: Ian Randle Publishers, 1998; Lloyd Bradley, *This is reggae music: the history of Jamaica’s music*. New York: Grove Press, 2000; e David Katz, *Solid foundation: an oral history of reggae*. New York: Bloomsbury, 2003.

4.5 As estratégias de negociação do rastafarismo em um contexto recente

Na discussão sobre a expansão mundial do reggae e do rastafarismo nos tópicos anteriores, a ênfase recaiu sobre o primeiro em detrimento do segundo. Conforme, já foi mencionado anteriormente, ainda existem poucos trabalhos acadêmicos divulgados sobre comunidades rastafaris pelo mundo afora. Percebe-se que houve uma apropriação do ritmo musical e de alguns maneirismos rastafaris pelo mundo afora, o que sugere de alguma estratégia de negociação dos rastafaris não só na Jamaica como nas sociedades que acolheram os rastafaris emigrados. Contudo, pode-se inferir por meio alguns dos argumentos apresentados que a “acomodação” em quase todos os casos não foi completa, há sempre o espaço da ambivalência, isto é, do confronto e da negociação.

De fato, no início da expansão do reggae e do rastafarismo, os rastafaris ainda eram vistos como marginais. Na Inglaterra, John Plummer recolheu, nos anos setenta, um retrato estigmatizante das comunidades rastafaris que foi pintado pelo jornal *Reading Evening Post*, sob a manchete “Yard Alert on Black Máfia” (A Yard em alerta sobre Máfia Negra):

A Scotland Yard tem alertado as forças policiais na Inglaterra e em Gales sobre uma ameaça infiltrada por uma Máfia das Índias Ocidentais chamada Rastafaris. Ela é um círculo criminoso internacional especializado em drogas, prostituição, extorsão, proteção, subversão e chantagem. Iniciativas têm sido feitas nas comunidades negras de Londres, Leeds, Bradford e Brimingham, e a Scotland Yard tem avisado as forças sobre as atividades deles. O quartel-general do Sindicato é na Jamaica, mas eles são conhecidos como Demônios Vermelhos ou Dreads Vermelhos e têm existido por décadas. Eles aprovam carros vermelhos e altamente potentes, usam seus cabelos em longos rabo-de-rato sob bonés de lã multicoloridos e anda por aí com “bastões de oração” – cabos de picareta decorados. Eles são conhecidos da polícia e das organizações de inteligência em ambos os lados do Atlântico como sendo ativos em organizar distúrbios industriais²⁶⁴ (1978, p. 6-7)

²⁶⁴ Texto original: Scotland Yard has alerted police forces in England and Wales about an infiltration threat by a West Indian Mafia organization called Rastafarians. It is an international crime ring specializing in drugs, prostitution, extortion, protection, subversion and blackmail. Inroads have been made on coloured communities in London, Leeds, Bradford and Birmingham, and Scotland Yard has warned about their activities. The syndicate’s home base is in Jamaica, but they are known as the Red Devils or Red Dreads and have been in existence for decades. They favour red, high power cars, wear their hair long rats’ tail under multi-cloured woolen caps and walk about with “prayer sticks” – trimmed pickaxe handles. They are known to police and

A notícia acima se apropriou dos estereótipos sobre a aparência dos rastafaris e incorporou um bocado de imaginação preconceituosa sobre o rastafarismo, provocando reações dos rastafaris. A Scotland Yard se manifestou que não possuía nenhum registro de ter dado qualquer aviso às forças policiais e o Editor do jornal se negou a esclarecer a fonte da notícia. A reação pública, em alguns casos, foi de espancamento de alguns rastafaris (Plummer, 1978, p. 8).

Alguns anos depois, Brother Miguel, um poeta rastafari, publicou um livro em homenagem ao seu amigo Courtney “Tuffey Dreadlocks” Ross, assassinado pela polícia de St. Lucia em 11 de Julho de 1981. Segundo o relato de Brother Miguel a polícia pediu a Tuffey que parasse o que ele fez prontamente e sem dizer uma palavra atirou três vezes atingindo-o no peito e no rosto, havia testemunhas que podiam confirmar a história. Porém, a discriminação contra Tuffey começara um ano antes quando ele chegou a St. Lucia:

Ele chegou a St. Lucia no dia 7 de outubro de 1980. Mas sendo RASTAFARI ele encontrou numerosos problemas. Nossa solicitação de permissão para trabalho foi recusada, mesmo que eu tivesse conversado previamente com um membro do comitê de permissão de trabalho, o qual me prometeu que tudo estaria bem e sobre aquela promessa eu disse a Tuffey para vir a St. Lucia. O chefe da Migração naquele tempo Fevrier nos deu um tempo difícil e fez tudo para se certificar que meu irmão não ficaria em St. Lucia. Ele nos disse abertamente que era porque ele era um RASTAFARI. O então Ministro das Relações Exteriores George Odlur instruiu Fevrier e o Comissário de Polícia para permitir que meu irmão ficasse por algum tempo. Mas eles ainda insistem que meu irmão deixe St. Lucia²⁶⁵ (1983, p. 9-13).

No caso jamaicano, em geral, as relações entre a classe média mulata e os rastafaris quase sempre foram conflituosas. A classe média desde o início das atividades de Marcus

intelligence organizations on both sides of the Atlantic as being active in organizing industrial unrest (apud Plummer, 1978, p. 6-7).

²⁶⁵ Texto original: He came to St. Lucia on the 7th October 1980. But being RASTAFARIAN he encountered numerous problems. Our application for work permit was refused, even though I had spoken previously to a member of the work committee who promised me that everything would be all right and on which promise I told Tuffy to come to St. Lucia./The head of Migration at the time Fevrier, gave us a rough time and did everything to make sure my brethren did not stay in St. Lucia./He told us straight it is because he is a RASTAFARIAN. The then Minister of Foreign Affairs George Odlur instructed Fevrier and the Police Commissioner to allow my brethren to stay for some time. But they still insist that my brethren leave St. Lucia (Miguel, 1983, p. 9-13).

Garvey se recusava a discutir a questão racial na ilha. Nos anos 1940 e 1950, respectivamente Eric Williams e Fernando Henriques traçaram um painel de como a classe média jamaicana representava a si mesma:

Em formação e em aparência estas classes médias são européias. Eles retêm pouco ou nenhum traço de sua origem Africana exceto pela cor de sua pele. Alguns se educaram em Oxford, na Sorbonne, Madrid. Eles são europeus mulatos, no trajar, nos gostos, nas opiniões e nas aspirações²⁶⁶ (Williams, 1942, p. 60).

A pessoa mulata nas Índias Ocidentais representa um fenômeno único no mundo híbrido. Ele é geralmente quase inteiramente ignorante da cultura africana e despreza o pouco que ele sabe como sendo primitivo e conectado com o indesejável, que é o negro... Para tais indivíduos há um ideal consciente de auto-identificação com o homem europeu ou inglês²⁶⁷ (Henriques, 1952, p. 52-53).

No início dos anos oitenta, a situação mudou. Em uma pesquisa realizada entre estudantes de nível superior, Mary Richardson descobriu que:

Africanos que são os jamaicanos negros emergiram como os mais aceitos de todos os grupos em todas as categorias da Escala de Distância Social, e também como o grupo para o qual as mais favoráveis atitudes foram expressadas na Escala de Atitudes para com as Minorias. Tal descoberta sugere que a baixa estima que ele gozava dos outros é agora uma coisa do passado... Desde que o maior grupo nas amostras era de origem mestiça, não só o puro africano sozinho aceita a si próprio, sua negritude, seu cabelo encarapinhado, mas as figuras fortemente sugerem que o Negro agora é realmente bonito e desejável geralmente²⁶⁸ (1983, p. 158).

²⁶⁶ Texto original: In training and in outlook these middle classes are European. They retain little or no trace of their African origin except their colour of their skin. Some have been educated at Oxford, the Sorbonne, Madrid. They are coloured Europeans, in dress... in tastes, in opinions and in aspirations (Williams, 1942, p. 60).

²⁶⁷ Texto original: The coloured person in the West Indies represents a unique phenomenon in the hybrid world. He is generally almost entirely ignorant of African culture and despises what little he does know as being primitive and connected with undesirable, that is the black... For such individuals there is a conscious ideal of self-identification with the European or Englishman (Henriques, 1952, p. 52-53).

²⁶⁸ Texto original: Africans that is black Jamaicans emerged as the most accepted of all groups on all categories of the Social Distance Scale, and also as the group towards which the most favourable attitudes were expressed on the Attitudes to Minorities Scale. Such a finding suggests that the low esteem he enjoyed from others is now a

Sem examinar os motivos dessa mudança, Mary Richardson especula que a independência e o movimento Black Power podem ser os responsáveis pelas novas atitudes em relação à negritude. Para Barry Chevannes, o principal crédito para essa mudança de comportamento deve ser dado aos rastafaris “Ao manter viva a questão da identidade e forçá-la na consciência nacional, o movimento rastafari ajudou a expor e ao fazê-lo derruba certas presunções da ideologia do racismo, particularmente entre as classes médias”²⁶⁹ (1989, p. 1-2). Isso não significa automaticamente uma aceitação ou acomodação do movimento à sociedade jamaicana, o que Chevannes está querendo demonstrar é o papel do rastafarismo nas novas representações da classe média sobre si mesma²⁷⁰.

Em sua obra, *Soul Rebels*, William F. Lewis reconhece que não há uma resposta definitiva sobre como os rastafaris são percebidos na sociedade jamaicana. Cada jamaicano garante ao rastafari um lugar na sociedade baseado na posição social que ele ou ela se encontra, encarando os rastas de um particular conjunto de idéias culturais e instituições. A variação é a norma (1993, p. 71). Para William Lewis, as nações avançadas do capitalismo como os EUA e a Inglaterra desenvolveram uma visão cômoda para si sobre rastafarismo reduzindo o movimento de um ponto de vista unilateral psicológico ou político em suas análises. No ponto de vista psicológico, a validade do rastafarismo reside em promover aos indivíduos em busca de uma identidade em meio a uma despersonalização do capitalismo avançado. Os princípios do rastafarismo podem projetar uma auto-imagem mais positiva que o Cristianismo, os valores dos pais ou os objetivos das escolas. Sob o ponto de vista político, o rastafarismo é visto como um ativismo político cujos objetivos são vencer o racismo e a pobreza no mercado. Ambas são visões etnocêntricas que não conseguem captar a resistência cultural do rastafarismo (1993, p. 72).

thing of the past... Since the largest group in the sample was of mixed origin, it is not only the pure African alone who accepts himself, his blackness, his kinky hair, but the figures strongly suggest that Black is now indeed both beautiful and desirable generally (Richardson, 1983, p. 158).

²⁶⁹ Texto original: by keeping alive the issue of identity and forcing it on national consciousness, the Rastafari movement has helped to expose and by so doing overturn certain assumptions of the ideology of racism, particularly among the middle classes (Chevannes, 1989, p. 1-2).

²⁷⁰ Para maiores informações sobre o rastafarismo nas décadas de oitenta e noventa, cf. Jenny Wood, *Rastafarian*. London: Franklin Watts, 1988, bom para crianças e neófitos em geral, essa obra não faz referência sobre maconha ou ganja; Derek Brishton, *Blackheart man: a journey to rasta*. London: Chatto & Winston, 1986.

Durante a realização dessa pesquisa na Jamaica, pode-se observar que as afirmações de William F. Lewis correspondem à realidade atual da Jamaica. Em primeiro lugar, para não atrair a atenção das autoridades governamentais, as cartas de recomendação apresentadas sempre se referiam ao objeto da pesquisa nos termos genéricos de “Jamaican Popular Culture” (cultura popular jamaicana), por causa do estereótipo de que os pesquisadores estrangeiros interessados na cultura rastafari são, em geral, membros da contracultura e apreciadores e defensores do uso de ganja.

O estigma de rudeboys anti-sociais atribuído aos rastafaris jamaicanos nem sempre corresponde à realidade. No capítulo I, foi comentado o comportamento reservado e formal dos jamaicanos com estranhos ou pessoas com as quais não se tem intimidade. Os rastafaris encontrados durante a pesquisa eram sempre sociáveis, agradáveis e apresentavam um senso de humor único. Os “camelôs” rastafaris que vendiam artesanato nas feiras de New Kingston eram muito mais simpáticos e atenciosos que os vendedores das mercearias e lojas em geral.

Entretanto, um professor da UWI informou que a sociedade em geral tinha reservas em relação aos rastafaris por considerá-los como religiosos radicais. Esse mesmo professor pagava, segundo ele, um dos aluguéis mais baixos da universidade porque em seu “yard” ficava a casa de Mortimo Planno. O yard é ponto de encontro de diversos rastafaris que vêm se encontrar com o famoso líder. Arranjos foram feitos para que Planno concedesse uma entrevista, porém ele nunca se encontrava em casa. Além disso, outro informante avisou que ultimamente Planno não gosta de dar entrevistas por estar desiludido com os intelectuais. Ele já havia se pronunciado a esse respeito na edição de 3 de fevereiro de 1971 do jornal *The Daily Gleaner*:

Em todos seus empenhos educacionais, os rastafaris sabem que eles devem resistir à insidiosa tentação de divorciar a educação formal das realidades da consciência profética e da dignidade humana. Os acadêmicos continuarão a procurar por mais fatos concretos e os rastafaris continuarão profeticamente a assombrar e a zombar das consciências daqueles que cegam seus olhos para a verdade da nova rebelião, da nova consciência, do novo realismo da

importância da identificação pela aceitação e reconhecimento dos direitos do homem²⁷¹.

Na noite de 8 de maio de 2005, no yard de Mortimo Planno, se encontravam Navy e Ira, o primeiro é um rasta jamaicano e o segundo um rasta de St. Kitts e que mora na casa de Planno. Nesse primeiro contato, Navy se revelou um rasta que gosta de criar teorias escatológicas sobre o fim do mundo, sendo ridicularizado pelo seu parceiro. Ira se revelou bem falante e apreciador de música. A conversa com Ira era, evidentemente, sobre reggae de raiz e ska. Ira também se prontificou a ajudar na pesquisa, porém, nunca se pode realizar uma entrevista formal por causa de compromissos de ambos os lados. Todos os presentes acharam muita graça quando souberam que um grande número de brasileiros pensa que rastafari é um penteado e que a Jamaica fica na África. No final do primeiro encontro Navy foi franco e direto ao dizer: “You Ph.D seekers are human devils” (Vocês que procuram títulos de doutorado são demônios humanos), demonstrando também a sua desconfiança em relação aos pesquisadores, ou talvez porque o pesquisador e sua orientadora foram os únicos que se recusaram a compartilhar a ganja.

Na UWI, Miss Diane Brown, estudante de línguas, se prontificou a apresentar um professor rastafari da escola secundária, antigo colega de trabalho dela, porém as providências tomadas para a entrevista não tiveram bons resultados. Ao mostrar a ela a opinião de William F. Lewis, perguntou-se se ela concordava com os argumentos ali apresentados. Ela concordou dizendo, que o tratamento dispensado aos rastafaris também depende da posição socioeconômica que o indivíduo rasta ocupa na sociedade. Segundo ela, as celebridades rastafaris são tratadas com deferência, enquanto os rastafaris comuns nem sempre o são. A esse respeito, Rita Marley discordaria parcialmente do ponto de vista da informante, ao escrever em suas memórias:

²⁷¹ Texto original: In all their educational endeavours, the Rastafarians know that they must resist the insidious temptation to divorce formal education from the realities of prophetic awareness and human dignity. The academics will continue to search for more solide facts and Rastafarians will continue prophetically to haunt and taunt the consciences of those who blind their eyes to the truth of new uprising, the new awareness, the new realism of the importance of identification through acceptance and recognition of the rights of man (The Daily Gleaner, 03/02/1971).

Quando no fim dos anos noventa eu fui condecorada com a Ordem de Distinção da Jamaica, me lembro de ter pensado, oh Titia podia estar aqui para ver isto, isto é o que a enloqueceria, alguma coisa onde *governo* está envolvido! [...] Mas a Jamaica é um lugar onde você é amado hoje e odiado amanhã. Uma coisa é ser Rita Marley e outra coisa é ser uma Rasta. As pessoas gostam de mim por ser Rita, então elas se viram e não gostam de mim por ser uma Rasta²⁷² (Marley e Jones, 2004, p. 191 e 194).

O depoimento de Rita Marley demonstra que o estigma sobre os rastafaris elaborado pela sociedade jamaicana ainda existe da celebridade ao mais anônimo rastafari. Além disso, ele expressa as diversas identidades que recobrem a personalidade individual.

Ainda na Jamaica, durante a pesquisa na UWI, uma professora doutora de origem cubana, ao saber do objeto desta pesquisa, fez a seguinte pergunta: “Don’t you have anything better to do?” (você não tem mais o que fazer?). Entretanto, ela se mostrou amável e se prontificou a ajudar no que fosse possível. Mas sua primeira reação também revelou as tensões entre a sociedade jamaicana, estrangeiros migrantes e o movimento rastafari.

Nos capítulos III e IV a narrativa e análise se concentraram na história do desenvolvimento do rastafarismo, de seus principais líderes, das relações com a sociedade envolvente, as doutrinas da divindade de Haile Selassie I e da repatriação sem focar as outras doutrinas, os rituais e os símbolos que orientam a vida religiosa e cotidiana dos diversos grupos rastafaris. Isso é o que será estudado no próximo capítulo.

²⁷² Texto original: When, in the late nineties I was awarded Jamaica’s Order of Distinction, I remember thinking, oh Aunty should be here to see this, this is what she would go crazy over, something is happening where the *government* is involved! [...] But Jamaica is a place where you’re loved today and hated tomorrow. It’s one thing being Rita Marley but another thing being a Rasta. People like me for being Rita, then they turn around and dislike me for being a Rasta (Marley e Jones, 2004, p. 191 e 194).

Capítulo V
Sob um Novo Pacto: Crenças, Rituais e Símbolos
entre os Rastafaris Jamaicanos, 1930-1981.

5.1 As principais crenças dos rastafaris

Conforme se afirmou nos capítulos III e IV, o movimento rastafari não constitui um grupo unificado com uma única liderança. Pelo contrário, há uma enorme variedade de grupos diferindo entre si, na forma de organização, nas crenças, rituais, atitudes e comportamentos. A esse respeito, o sociólogo Orlando Patterson escreveu: “Os Rastafaris são um grupo altamente desorganizado. De fato não é possível falar deles como um grupo, mas preferencialmente como uma proliferação frouxamente conectada de ajuntamentos semiformais, tendo certas crenças, atitudes e expectativas em comum”²⁷³ (1964, p. 16). O fato de não haver uma direção única não significa, necessariamente, desorganização, porém, uma descentralização, haja vista o reconhecimento tácito de certas “crenças, atitudes e expectativas em comum”.

Desse modo, estabelecer crenças, rituais e atitudes em comum torna-se extremamente difícil porque se incorre no risco de se estabelecer generalizações apressadas que não correspondem à totalidade do movimento.

Por meio de uma pesquisa de campo realizada na Jamaica e em Trinidad, em 1980, o rastafari Jah Ahkell reuniu em um panfleto as doutrinas de Howell e Sam Brown, bem como reconheceu que elas não constituíam a totalidade do sistema de crenças rastafari. Segundo Ahkell, as principais doutrinas de Leonard Howell, em 1933, eram:

1. Ódio à raça branca.
2. Completa superioridade da raça negra.
3. Vingança sobre os brancos por sua maldade.
4. Negação, perseguição e humilhação do governo e corpos legais da Jamaica.
5. Preparação para ir para a África.
6. Reconhecimento do Imperador Haile Selassie como o Ser Supremo e único governante do povo negro²⁷⁴ (apud Ahkell, 1981, p.17).

²⁷³ Texto original: The Ras tafari are a highly desorganized group. Indeed it is not possible to speak of them as one group but rather as a loosely connected proliferation of semi-formal gatherings, having certain common beliefs, atitudes and expectations (Patterson, 1964, p. 16).

²⁷⁴ Texto original: 1) Hatred for the white race./2) Complete superiority of Black Race./3) Revenge on Whites for their Wickedness./4) The negation, persecution and humiliation of the Government and legal bodies of Jamaica./5) Preparation to go back to Africa./6) Acknowledging Emperor Haile Selassie as the Supreme Being and only ruler of Black People (apud Ahkell, 1981, p.17).

O relatório da UWI realizado em 1960 reconheceu basicamente duas doutrinas, apresentadas nos capítulos III e IV desse trabalho: Haile Selassie I é o Deus vivo e a salvação dos homens só poderia vir pela repatriação para a África (Smith, Augier e Nettleford, 1960, p. 17). Paradoxalmente, o referido relatório, ao iniciar a discussão das diferenças doutrinárias entre os rastafaris reconheceu quatro crenças comuns entre eles:

1. Ras Tafari é o Deus Vivo.
2. A Etiópia é o lar do homem negro.
3. A repatriação é a forma de redenção para os negros. Ela foi predita, e ocorrerá brevemente.
4. As atitudes do homem branco são más, especialmente para com os negros²⁷⁵ (ibidem, p. 24).

O segundo e o terceiro itens podem ser reunidos em um só, ou seja, tratam do tema da repatriação. O quarto, porém, insere a noção do racismo. O tom das crenças encontradas pelos pesquisadores da UWI era bem mais brando que o de Howell, o qual foi preso por fomentar sedição e distúrbio, conforme se viu no capítulo III. Há que se ressaltar que durante o ano de 1960 a população jamaicana estava assustada com os acontecimentos envolvendo rastafaris como a convenção de Prince Edward e o caso de Claude Henry. Aliás, aqui se reitera mais uma vez que o relatório da UWI foi escrito a pedido dos rastafaris para desfazer os mal-entendidos e preconceitos a respeito do movimento.

Por sua vez, George Simpson ainda encontrou duas doutrinas que enfatizavam o aspecto de orgulho racial e da ideologia do etiopianismo:

3. Os negros são etíopes. Eles são os verdadeiros israelitas, antigamente o maior povo do mundo. Deus é Negro, Jesus era negro, Salomão era negro, e os jamaicanos negros são reencarnações dos antigos hebreus. A residência nas Índias Ocidentais é punição pela teimosia e transgressão passadas. Todavia, os negros agora sofreram o suficiente e é hora de eles voltarem para casa [...]

²⁷⁵ Texto original: 1) Ras Tafari is the Living God./2) Ethiopia is the black man's home./3) Repatriation is the way of redemption for black men. It has been foretold, and will occur shortly./4) The ways of the white man are evil, especially for the black (ibidem, p. 24).

5. O céu é uma invenção do homem branco ao prometer a eles tudo após a morte. Desde que os mortos não contam histórias, não existe prova da existência do céu do homem inglês²⁷⁶ (1954, p. 168).

Em 1964, Sam Brown escreveu seu manifesto que se transformou no conjunto de doutrinas de vários grupos rastafaris. O manifesto apresentava dez principais crenças:

1. Nós firmemente nos opomos a afiar instrumentos usados na profanação da figura humana, i. e., cortar o cabelo, barbear-se, tatuagem da pele, o corte da carne.
2. Somos basicamente vegetarianos fazendo uso escasso de certa carne animal e ainda banindo o uso de carne suína em todas as formas, frutos do mar, peixes sem escamas, caramujos.
3. Nós não cultuamos e observamos nenhum Deus além de Rastafari, banindo todas as outras formas de culto pagão, ainda que respeitemos todos os crentes.
4. Nós amamos e respeitamos a irmandade da humanidade ainda que nosso primeiro amor seja para os filhos de Cã.
5. Nós desaprovamos e abominamos totalmente ódio, ciúme, inveja, engano, astúcia, traição etc.
6. Não concordamos com o prazer da sociedade atual e seus males modernos.
7. Nós somos jurados em criar uma ordem mundial de irmandade.
8. Nosso dever é estender as mãos da caridade a qualquer irmão em desgraça, primeiramente para aqueles que são da ordem rastafari, em seguida, para quaisquer humanos, animais, plantas etc., igualmente.
9. Nós realmente aderimos às leis antigas da Etiópia.
10. Na sua decisão, no seu propósito de amar a Ras Tafari, tu nunca deverás aceitar títulos e possessões que o inimigo em seu medo possa procurar para te oferecer,²⁷⁷ (apud Ackell, 1981, p. 12-14).

²⁷⁶ Texto original: 3. Black men are Ethiopians. They are True Israelites, once the greatest people in the world. God is Black, Christ was black, Solomon was black, and black Jamaicans are reincarnation of the ancient Hebrews. Residence in the West Indies is punishment for past stubbornness and transgression. However, black men have now suffered enough and it is time to go home [...] 5. Heaven is an invention of the White man by promising them everything after death. Since dead men tell no tales, there is no proof of the existence of the Englishman's Heaven. Ethiopia is the only heaven (Simpson, 1954, p. 168).

²⁷⁷ Texto original: 1) We strongly object to sharp implements used in the desecration of the figure of man e. g. trimming, shaving, tattooing of skin, cutting of flesh./2) We are basically vegetarians making scant use of certain animal flesh yet outlawing the use of swine's flesh in any forms, shell fishes, scaleless fishes, snails./3) We worship and observe no God but Rastafari, outlawing all other forms of pagan worship yet respecting all believers./4) We love and respect the brotherhood of mankind yet our first love is to the sons of Ham./5) We disapprove and abhor utterly hate, jealousy, envy, deceit, guile, treachery etc./6) We do not agree with the pleasure of present day society and its modern evil./7) We are avowed to create a world order of one brotherhood./8) Our duty is to extend the hands of charity to any brother in distress, firstly for he is of the Rastafari order, secondly to any humans, animals, plants etc., likewise./9) We do adhere to the ancient laws of Ethiopia./10) Thou shalt give no thought to the aid, titles and possessions that the enemy in his fear may seek to bestow on your resolution in your purpose in love of Ras Tafari (apud. Ackell, 1981, p. 12-14).

As doutrinas propostas por Sam Brown constituem aquelas que mais são observadas entre os rastafaris desde a década de 1950. Há que se observar que embora Brown fosse responsabilizado pela destruição de Back-O-Wall, devido ao seu enfrentamento político, suas doutrinas a respeito do relacionamento racial entre afro-jamaicanos e brancos diferem muito daquelas propostas por Howell. Contudo, não obstante Sam Brown ter proposto um espírito fraterno entre toda a humanidade, existe em seu manifesto um corporativismo entre os rastafaris que dispensam um tratamento privilegiado entre si.

Por sua vez, Leonard Barrett enumera seis crenças comuns entre os rastafaris recolhidas em seu trabalho de campo no biênio 1965-6:

1. Haile Selassie é o Deus vivo.
2. A pessoa negra é a reencarnação do antigo Israel, que, pela mão da pessoa branca, tem estado em exílio na Jamaica.
3. A pessoa branca é inferior à pessoa negra.
4. A situação jamaicana é um inferno sem esperança, Etiópia é o céu.
5. O Invencível Imperador da Etiópia está agora arranjando para as pessoas expatriadas de origem africana o retorno à Etiópia.
6. No futuro próximo os Negros governarão o mundo²⁷⁸ (1997, p. 104 e 1986, p. 190-208).

Na pesquisa de Klaus de Albuquerque realizada em 1971, as principais crenças rastafaris não diferem muito daquelas encontradas por Barrett:

1. Imperador Haile Selassie I da Etiópia é o Deus vivo, o Cristo Encarnado.
2. Os rastas mais religiosos proclamam ser os verdadeiros cristãos, mas suas contrapartes políticas condenam a Cristandade pela destruição da cultura africana.
3. Os negros, os verdadeiros israelitas, estão vivendo aprisionados na Babilôna, mas serão em breve repatriados para o Sião (Etiópia).
4. O homem negro é superior ao homem branco²⁷⁹ (1986, p. 210-228).

²⁷⁸ Tradução: 1) Ras Tafari is the Living God./2) The Black person is the reincarnation of ancient Israel, who, at the hand of the White person, has be in exile in Jamaica./3) The White person is inferior to the Black person./4) The Jamaican situation is a hopless hell; Ethiopia is heaven./5) The Invincible Emperor of Ethiopia is now arranging for expatriated persons of African origin to return to Ethiopia./6) In the near future Blacks shall rule the world (Barrett, 1997, p. 104 e 1986, p. 190-208).

²⁷⁹ Tradução: 1) Emperor Haile Selassie I of Ethiopia is the living God, the Christ Incarnate./2) The more religious rastas proclaim to be the true Christians but their political counterparts condemn Christianity for the destruction of African culure./3) Blackmen, the True Isralites, are living in bondage in Babylon but are soon to

De acordo com Peter B. Clarke, as seis crenças encontradas por Barrett eram crenças mais comuns durante a década de cinquenta e as quatro crenças enumeradas pelo relatório da UWI se referiam àquelas mais populares na década seguinte (1986, p. 65). Entretanto, deve ser notado que a pesquisa de Barrett foi realizada cinco anos após o relatório da UWI. Ao se levar em conta a exatidão da afirmação de Clarke, pode ser que os informantes de Barrett ainda apresentavam as idéias mais comuns dos anos cinquenta.

Ao considerar que as crenças de Howell e Brown não constituem a totalidade do sistema de crenças rastafaris, Jah Ahkell enumerou outras escritas ou não:

1. Trabalhar para nós mesmos ao invés do sistema opressivo.
2. Nenhuma forma de jogo e jogos de azar.
3. Abstenção de álcool ou bebida intoxicante.
4. O uso de temperos no lugar do sal.
5. Nenhuma forma de aborto ou controle de natalidade.
6. Abstenção de uma mulher durante sua menstruação.
7. Nenhuma forma de desejo por carne humana ou animal.
8. Uso de água das fontes, chuva ou rio de preferência à água encanada.
9. O uso do inglês em um espírito positivo, i. e., para frente ao invés de para trás, primeira semana ao invés de semana passada, começo-de-semana ao invés de fim-de-semana. (Aqui foram feitas algumas adaptações na tradução: strong significa forte; end significa fim, e week, semana. Porém, week tem o som fonético semelhante a weak, que significa fraco, daí o uso de strong-end no lugar de weekend).
10. Os Dez Mandamentos.
11. O Livro dos Salmos e outras relevantes seções da Bíblia²⁸⁰ (1981, p. 13-14).

Algumas das crenças acima mencionadas por Ahkell se referem mais às atitudes esperadas no cotidiano do que propriamente a princípios religiosos. Do mesmo modo, no

be repatriated to Zion (Ethiopia)./4) The black man is superior to the white man (Albuquerque, 1986, p. 210-228).

²⁸⁰ Texto original: 1) Working for ourself instead of the oppressive system./2) No gambling and games of chance./3) Abstention from alcohol or intoxicating liquor./4) The use of spices in places of salt./5) No abortion or birth control./6) Abstaining from a woman during her menstruation./7) No lusting of human or animal flesh./8) Usage of spring, rain or river water in preference to piped water./9) The use of English in a positive spirit e. g. forward instead of back, first week instead of last week, strong-end of weekend etc./10) The Ten Commandments./11) The Book of Psalms and others relevant sections of the Bible (Ahkell, 1981, p. 13-14).

manifesto de Sam Brown alguns dos princípios ali citados são mais éticos do que religiosos. Por fim, Jah Ahkell reconhece, em 1980, pelo menos três princípios comuns entre os rastafaris:

1. O imperador Selassie é Deus Encarnado.
2. Repatriação para a África espiritualmente ou fisicamente.
3. Redenção e Levantamento do homem negro internacionalmente em assuntos culturais, políticos, espirituais e econômicos²⁸¹ (ibidem, p. 14).

Pelas doutrinas que Ahkell considerou mais comuns, vê-se que no início dos anos oitenta a idéia de repatriação não possuía um sentido uniforme entre todos os rastafaris. Além disso, no capítulo anterior, foi possível observar que muitos rastafaris rejeitavam a idéia de repatriação, especialmente aqueles de Santa Lúcia.

Toda essa enumeração de crenças recolhidas em diferentes décadas mostrou que não apenas as diferenças entre os grupos, mas a dinâmica do movimento como um todo ao longo do tempo (Williams, 1981, p. 12). Pelas crenças elencadas aqui, pode-se perceber, baseando-se também na narrativa e análise dos capítulos III e IV, que o radicalismo dos primeiros rastafaris foi sendo substituído por um discurso mais pacifista à medida que a sociedade envolvente procurou reprimir o movimento e começou a haver uma negociação ambivalente entre ambos iniciada na década de sessenta. Do ódio racial à raça branca proposto por Leonard Howell, passou-se ao amor universal e à rejeição do ódio racial propostos por Sam Brown. Por outro lado, uma crença principal é paradigmática e inquestionável: a divindade de Haile Selassie. Poder-se-ia dizer que o Etíopianismo esteve presente em todos os relatos apresentados, havendo uma variação em torno da forma em que a repatriação foi sendo concebida.

²⁸¹ Texto original: 1) Emperor Selassie is God Incarnate./2) Repatriation to Africa spiritually or physically./3) Redemption and Rise of the Blackman internationally in cultural, political, spiritual and economic affairs (ibidem, p. 14).

5.1.1 A divindade de Haile Selassie

No início do capítulo III, se afirmou que a crença na divindade começou com uma suposta profecia de Marcus Garvey a respeito da coroação de um rei africano como o início da redenção dos povos africanos, coincidindo com a coroação de Haile Selassie I, imperador da Etiópia. Ali também foi mencionado que os primeiros rastafaris eram garveyitas e/ou bedwarditas. Porém, Leonard Howell, a quem muitos atribuem ter sido o primeiro rasta, só começou a pregação em torno da divindade de Selassie após o exame minucioso das escrituras sagradas. Além disso, a ideologia do Etiopianismo entre os afro-descendentes jamaicanos favorecia tal crença.

A principal profecia bíblica que indicaria a divindade de Selassie para os rastafaris se encontra no Livro de Revelações, Capítulo 5:

1. Vi na mão direita daquele que estava sentado no trono um livro escrito por dentro e por fora, de todo selado com sete selos.
2. Vi também um anjo forte, que proclamava em grande voz: Quem é digno de abrir o livro e de lhe desatar os selos?
3. Ora, nem no céu, nem sobre a terra, nem debaixo da terra, ninguém podia abrir o livro, nem mesmo olhar para ele;
4. E eu chorava muito, porque ninguém foi achado digno de abrir o livro, nem mesmo de olhar para ele.
5. Todavia um dos anciãos me disse: Não chores; eis que o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os seus sete selos.

Na passagem bíblica acima, o ser digno de abrir o livro e seus setes selos possuía os mesmos títulos de Haile Selassie: Leão da Tribo de Judá e a Raiz de Davi, uma vez que Selassie era considerado membro da dinastia Salomônica que governava a Etiópia, cujos efeitos ideológicos na Etiópia foram discutidos no capítulo III. Os sete selos do livro são interpretados como os olhos, as narinas, os ouvidos e a boca dos rastafaris, isto é, sete velas que fazem com todo homem tenha percepção (Clayton, 1972). As sete velas faziam referências aos candelabros de sete hastes usados nos templos hebreus²⁸².

²⁸² Cf. Êxodo 25:31-38; 37:18-23; Levítico 24:2 e Números 4:9.

Outras passagens bíblicas foram utilizadas para corroborar a profecia do Livro de Revelação 5: 1-5. Números 12, na qual Moisés se casa com uma mulher etíope; Isaías 11:10 apresenta referências da linhagem de Jessé, a montanha sagrada, e Cush ou Etiópia; Joel 3 menciona o monte sagrado de Zion (Sião) morada do Senhor; Amós 9 apresenta os laços entre os etíopes e os israelitas; Revelações 17:14 e 19:16 que fazem referências aos títulos de Selassie: Senhor dos Senhores, Rei dos Reis²⁸³.

Além dessas passagens, em Jeremias 8:21 a versão inglesa do Rei James, apresenta a possibilidade de interpretação de que Deus é negro, significando que a negritude é sinônimo de santidade. O referido texto em inglês diz: “For the hurt of the daughter of my people am I hurt; *I am black*; astonishment hath taken hold of me”. Na versão portuguesa de Almeida lê-se: “Estou quebrantado pela ferida da filha de meu povo; *estou de luto*; o espanto se apoderou de mim” e na versão portuguesa das Testemunhas de Jeová: “Fiquei quebrantado por causa do quebrantamento da filha de meu povo. *Fiquei entristecido*. Fui tomado de franco assombro”. (grifos adicionais). Na versão inglesa, a expressão “I am black” literalmente significa “Eu sou negro” enquanto nas versões para a língua portuguesa aparecem os significados “estou de luto” e “fiquei entristecido”. Aqui não cabe a discussão do real significado do texto original hebraico, mas sim como a expressão foi tomada em seu sentido literal pelos rastafaris para fortalecer sua identidade racial e confirmar a divindade de Selassie. Vale a pena lembrar também das representações negras do Cristo e da Madona feitas pela African Orthodox Church de Marcus Garvey e do Reverendo Bispo George Alexander McGuire como precursoras da idéia de Deus, Cristo e várias outras personagens bíblicas como afro-descendentes.

Do mesmo modo, o Salmo 87:3-4 proclama, segundo os rastafaris, a origem etíope da reencarnação do Messias: “Gloriosas cousas se têm dito de ti, ó cidade de Deus!/Dentre os que me conhecem, farei menção de Raabe e de Babilônia; eis aí Filístia, e Tiro com Etiópia, lá nasceram”.

Todavia, segundo Klaus de Albuquerque, o sinal mais convincente da divindade de Haile Selassie ocorreu durante sua visita à Jamaica, em 21 de abril de 1966. Conforme se viu

²⁸³ Cf. também Ezequiel 37:19, 22-25; Isaías 43:1-15, 24-28, 65:19, Revelação 1:4, 17-18.

no capítulo III deste ensaio, havia uma chuva que parou assim que o avião que trazia Sua Majestade Imperial pousou no aeroporto de Palisadoes. Naquele momento, o sol começou a brilhar e, enquanto a bandeira etíope tremulava ao vento, a bandeira jamaicana permanecia encolhida junto ao mastro. (Albuquerque, 1986, p. 211-212).

Quanto aos títulos de Rei dos Reis e Senhor dos Senhores, o próprio Leonard Howell conta na sua obra *The Promise Key* (A Chave Prometida) um incidente envolvendo o representante da Inglaterra e Selassie, em uma tentativa de corroborar a autoridade que o imperador etíope tinha sobre todos os outros governantes da terra:

Em 1930 o Duke de Gloucester incumbiu-se de um dos mais interessantes deveres para o qual fora designado executar até aquela data. A ocasião era a Coroação de Sua Majestade Ras Tafari o Rei dos Reis e Senhor dos Senhores o conquistador Leão de Judá, o Eleito de Deus e a Luz do mundo.

O Duque representava seu pai o Rei Anglo Saxônico. O Duque estendeu à Sua Majestade o Rei dos Reis e Senhor dos Senhores um Cetro de ouro maciço de sessenta e oito centímetros de comprimento [...] que tinha sido tirado das mãos da Etiópia alguns milhares de anos atrás.

O Duque caiu de joelhos diante de Sua Majestade Ras Tafari o Rei dos Reis e Senhor dos Senhores e falou em alta voz e disse, “Mestre, Mestre meu pai me mandou para representá-lo, senhor. Ele não está capacitado a vir e ele disse que ele lhe servirá até o fim, Mestre” [...] Veja o Salmo 72: 9-11 versículos, veja também Gen. Cap. 49 versículo 10...²⁸⁴ (Maragah, 1991, p. 18-19)

As reações de Haile Selassie com relação à proclamação de sua divindade pelos rastafaris foram discutidas pelos pesquisadores da doutrina. Alguns pesquisadores, como Leonard Barrett, afirmam que Selassie nunca reconheceu ou negou abertamente sua divindade

²⁸⁴ Texto original: In 1930 the Duke of Gloucester undertook one of the most interesting duties he had been called upon to execute up to this date. The occasion was the Coronation of His Imperial Majesty Ras Tafari the King of Kings and Lord of Lords the conquering Lion of Judah, the Elect of God and the Light of the world./The Duke was to represent his father The Anglo Saxon King. The Duke handed to his Majesty Rastafari the King of Kings and Lord of Lords a Sceptre of solid gold twenty seven inches long [...] which had been taken from the hands of Ethiopia some thousand years ago./The Duke fell down [on] bending knees before His Majesty Ras tafari the King of Kings and Lord of Lords and spoke in a loud voice and said, “Master, Master my father has sent me to represent him sir. He is unable to come and he said that he will serve you to the end Master” [...] See Psalm 72: 9 to 11 verses, also see Gen. 49 chap. 10 verse (Maragah, 1991, p. 18-19)

(1997, p. 108). Outros, como Rex Nettleford, afirmam que o imperador negou a sua divindade, mas reconhecem que pouco ou nenhum efeito isso teve sobre os rastafaris (2001, p. 42). Na verdade Selassie nunca foi um rastafari. Ele era membro da Igreja Ortodoxa Etíope e professava ser cristão, conforme o texto abaixo:

Nós na Etiópia temos uma das mais velhas versões da Bíblia, mas por mais velha que a versão possa ser em qualquer língua em que ela possa ser escrita, a palavra se mantém única e a mesma. Ela transcende todas as fronteiras dos impérios e todas as concepções de raça. Ela é eterna.

Sem dúvida pode-se lembrar ao ler os Atos dos Apóstolos como Filipe batizou o oficial etíope. Ele é o primeiro etíope registrado que seguiu Cristo e desde aquele dia em diante a palavra de Deus tem continuado a crescer nos ouvidos dos etíopes. E eu posso dizer por mim mesmo que desde minha primeira infância fui ensinado a apreciar a Bíblia e meu amor por ela cresce com a passagem do tempo. Durante todas as minhas dificuldades, tenho encontrado nela uma causa de infinito conforto. “Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados e eu vos aliviarei” – Quem pode resistir a um convite tão cheio de compaixão?

Por causa da experiência pessoal na excelência da Bíblia, eu resolvi que todos meus conterrâneos deveriam também compartilhar sua grande bênção e assim ao ler a Bíblia eles encontrariam a Verdade por si mesmos. Portanto, eu fiz com que uma nova tradução fosse feita a partir de nossa antiga língua para a língua que os velhos e os jovens entendiam e falavam.

Hoje o homem vê todas suas esperanças e aspirações se desmoronarem diante dele. Ele está perplexo e não sabe aonde ele está se dirigindo. Mas ele deve perceber que a solução de suas atuais dificuldades e a orientação para suas futuras ações é a Bíblia. A menos que ele aceite com clara consciência a Bíblia e sua grande mensagem, ele não pode esperar por salvação. Por mim, eu glorifico a Bíblia²⁸⁵ (apud Lee, 1981, p. 64).

²⁸⁵ Texto original: We in Ethiopia have one of the oldest versions of the Bible, but however old the version may be in whatsoever language it may be written, the word remains one and the same. It transcends all boundaries of empires and all conceptions of race. It is eternal./No doubt you will remember reading in the Acts of the Apostles how Phillip baptized the Ethiopian official. He is the first Ethiopian on record to have followed Christ and from that day onwards the word of God has continued to grow in the hears of Ethiopians. And I might say for myself that from early childhood I was taught to appreciate the Bible and my love for it increases with the passage of time. All through my troubles, I have found it a cause, of infinite comfort. “Come into me, all ye that labour and are heavy laden, and I will give you rest” – who can resist an invitation so full of compassion?/Because of this personal experience in the goodness of Bible, I was resolved that all my country men should also share its great blessing and that by reading the Bible they should find Truth for themselves. Therefore I caused a new translation to be made from our ancient language into the language which the old and young understood and spoke./Today man sees all his hopes and aspirations crumble before him. He is perplexed and knows not whither he is drifting. But he must realise that the solution of his present difficulties and guidance for his future action is the Bible. Unless he accepts with clear conscience the Bible and its great message, he cannot hope for salvation. For myself, I glory in the Bible (apud Lee, 1981, p. 64).

Na citação acima, Selassie parece desconsiderar as infinitas interpretações que podem ser realizadas sobre os textos bíblicos a partir dos sujeitos e contextos históricos. No exemplo da passagem de Jeremias 8:21 acima, se observou como as traduções podem levar a interpretações completamente distintas umas das outras. Contudo, Selassie cita passagens bíblicas do Novo Testamento cristão, como o batismo do eunuco etíope (Atos 8:26-38) e o chamado de Jesus “Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei” (Mateus 11:28) demonstrando realmente ser cristão.

Os rastafaris afirmam que Selassie sempre soube da existência do movimento jamaicano (Alvaranga et al., 1961, p. 17 e 22). Possivelmente as ligações iniciais entre os rastafaris e a EWF podem ter dado a notícia ao imperador sobre a existência dos rastafaris jamaicanos. Por ocasião de sua visita à Jamaica em 1966, Selassie chorou ao ver a multidão de adoradores no aeroporto de Palisadoes, porém, durante toda a sua visita, ele não negou nem proclamou sua divindade. Esse silêncio foi interpretado pelos jamaicanos como um sinal de que Selassie estava diplomaticamente negando sua divindade. Uma carta ao editor do jornal *The Daily Gleaner* de 14 de maio de 1966, afirmou que “Após sofrer tão terrível revés à sua fé e aspiração, não tendo recebido dele uma palavra de elogio nem uma única promessa para suas esperanças, deveria ser suficiente para eles retornarem à razão”²⁸⁶. Para os rastafaris o silêncio ou mesmo as aludidas negativas abertas de Selassie sobre sua divindade só serviam para aumentar a sua convicção. Segundo os rastafaris, agindo assim Selassie pratica a virtude da humildade proposta por Jesus: “Pois todo o que se exalta será humilhado; e o que se humilha será exaltado” (Lucas 14:11 e Mateus 23:12).

Outra crença dos rastafaris em torno de Selassie gira em torno de sua imortalidade. Durante a década de sessenta, alguns rastafaris disseram em entrevistas a Klaus de Albuquerque, que caso isso acontecesse

os rastas teriam que fugir porque a população jamaicana se voltaria contra eles. É por essa razão que eles insistem que é importante que sua fé seja forte. Com o tempo, certos mecanismos foram desenvolvidos para minimizar o

²⁸⁶ Texto original: after suffering such a terrible setback to their faith and aspiration, having not received from him a word of commendation nor one single promise to their hopes, it should suffice them to return to reason (The Daily Gleaner, 14/05/1966).

descumprimento profético. Por exemplo, os irmãos rastafaris têm muitas suspeitas do que a imprensa capitalista de notícias publica e eles conseguiram exprimir esse sentimento para os jamaicanos da classe trabalhadora. Conseqüentemente, eles poderiam facilmente negar como propaganda babilônica, as notícias a respeito da morte do imperador²⁸⁷ (1986, p. 214-215).

De fato, essa foi a primeira reação dos rastafaris às notícias do destronamento de Selassie em 1974 e sua morte no final de agosto do ano seguinte. Era de se esperar que o movimento desaparecesse com o desaparecimento do seu Messias. Contudo, tal como ocorreu com o Cristianismo, a morte do líder carismático não significou o fim do movimento religioso, pelo contrário, após o martírio de Jesus, o cristianismo se espalhou pelo império romano e, do mesmo modo, com a expansão do reggae e a imigração, o rastafarismo se espalhou pelo mundo afora, mesmo após a morte de Selassie.

Comparativamente, Kathy M. Williams recolheu, em 1981, as opiniões de alguns rastafaris da Inglaterra sobre as notícias da morte de Selassie:

Assim como na Jamaica, os rastafaris britânicos se ajustaram às notícias da morte de Haile Selassie em 27 de agosto de 1975. Ela aconteceu em circunstâncias revolucionárias e misteriosas, então a informação sobre sua morte era vaga, mas o que é inescapável era o quadro dado pela imprensa e pela televisão de Haile Selassie como um tirano opressivo e cruel. Os rastafaris não estavam preocupados com as explicações do comportamento de Ras Tafari, mas sobre sua morte. Alguns diziam que ele ainda estava vivo; outros diziam que ele tinha atomizado e materializado em outra forma e idade; outros diziam que ele poderia escolher revelar a si próprio qualquer que fosse a forma que ele escolhesse – e Haile Selassie era sua última e maior manifestação. A maioria concorda que o mundo branco tinha promovido sua conspiração contra os negros pela sua remoção, e que por ignorar seu truque, as maquinações do homem branco seriam derrotadas²⁸⁸ (1981, p. 54).

²⁸⁷ Texto original: the Rastas would have to run away because the Jamaican populace would turn on them. It is for this reason that they insist that it is important their faith is strong. Over time certain mechanisms have developed to minimize prophetic disconfirmation. For example brethren are very suspect of what the capitalist news media prints and they have managed to convey this sentiment to working class Jamaicans. Accordingly they could easily deny as Babylonian propaganda, news concerning the Emperor's death (Albuquerque, 1986, p. 214-215).

²⁸⁸ Texto original: As in Jamaica, the British rastafarians adjusted to the news of death of Haile Selassie on August 27 1975. It had taken place in revolutionary and mysterious circumstances, so the information about his death was vague, but what was inescapable was the picture given by press and television of Haile Selassie as an oppressive and cruel tyrant./The Rastafarians were concerned not with the explanations of Ras Tafari's behaviour but of his death. Some said that he was still alive; others said he had atomized and materialized in

Para os rastafaris que não acreditam na morte, Selassie não está morto, apenas se ausentou do mundo físico e em breve retornará triunfalmente em glória e verdade. Quando estava gravando o álbum *Rastaman Vibration*, Bob Marley recebeu a notícia da morte de Selassie e, pouco depois gravou a canção *Jah Live*, lançada em compacto e não incluída no álbum. A referida canção servia como consolo e fortalecimento da fé entre os rastafaris, conforme a letra abaixo transcrita:

Jah Live children yeah
 Jah Jah Live children yeah
 Jah Live children yeah
 Jah Jah Live children yeah

The truth is an offence but not a sin
 Is He who laugh last
 Children is he who win
 Is a foolish dog bark at the flying bird
 One sheep must learn to respect the shepherd

Jah Live children yeah
 Jah Jah Live children yeah
 Jah Live children yeah
 Jah Jah Live children yeah

Fool say in their heart
 Rasta, your God is dead
 But I and I know, Jah Jah
 Dread it sheall be Dreader Dread

Jah Live children yeah
 Jah Jah Live children yeah
 Jah Live children yeah
 Jah Jah Live children yeah

Let Jah arise now that the enemies are scattered
 Let Jah arise the enemies, the enemies are scattered

Jah Live children yeah
 Jah Jah Live children yeah
 Jah Live children yeah

another form and age; others said that he could choose to reveal himself in whichever form that he choose – and Haile Selassie had been the latest, greatest manifestation. Most agreed that the white world had furthered its conspiracy against the black by his removal, and that by ignoring his trick, the white man's machinations would be defeated (Williams, 1981, p. 54).

Jah Jah Live children yeah²⁸⁹

Segundo Leonard Barrett, um fator que contribuiu para a manutenção da crença da divindade de Selassie foi a “erva”. Para ele, os efeitos alucinógenos da maconha contribuem para que o indivíduo transfome Selassie em uma realidade sobrenatural e um redentor da raça africana (1997, p. 254-256). De fato, a “erva” constitui um aspecto central, estigmatizado e estereotipado do movimento rastafari, contudo, essa explicação se revela simplificadora ao se observar que o culto da ganja foi introduzido no interior do movimento posteriormente, como será estudado adiante. No início dos anos 1930, não há registro de que os primeiros seguidores do movimento fizessem uso dela. A crença da divindade de Selassie é originária da identificação do imperador etíope à referida suposta profecia de Marcus Garvey e o exame das escrituras sagradas por Leonard Howell entre outros.

Os rastafaris se abstêm de criticar a política do governo de Selassie, elogiando sempre seus feitos heróicos como a derrota das forças fascistas italianas em 1941. Diante das críticas de que durante a fome de 1972, Selassie e sua corte viviam no luxo e esplendor, enquanto o povo etíope sofria as privações que a seca trouxe para o país, causando a insatisfação dos militares e dos estudantes, os rastafaris costumam culpar os acessores de Selassie como corruptos. Tracy Nicholas recolheu depoimentos de que os rastafaris viam Selassie como um monarca produtivo que, apesar de sua divindade, era limitado por sua forma humana e papel na vida (1979, p. 31-32). Essa condição humana e limitadora pode ser justificada pelo texto de Hebreus 2:9-11:

9. Vemos todavia, aquele que, por um pouco, tendo sido feito menor que os anjos, Jesus, por causa do sofrimento da morte foi coroado de glória e de honra, para que, pela graça de Deus, provasse a morte por todo homem.

²⁸⁹ Tradução: Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim/ Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim//A verdade é uma ofensa, mas não um pecado/É ele quem ri por último,/Filhos, é ele quem vence/É um cão tolo que late para o pássaro que voa// Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim/ Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim//Os tolos dizem em seu íntimo/Rasta, seu Deus está morto/Mas nós sabemos, Jah Jah/Dread será mais terrivelmente dread// Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim/ Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim//Deixe Jah se levantar agora que os inimigos estão espalhados/Deixe Jah erguer os inimigos, os inimigos estão espalhados//Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim/ Jah vive, filhos, sim/Jah Jah vive, filhos, sim.

10. Porque covinha que aquele, por cuja causa e por quem todas as cousas existem, conduzindo muitos filhos à glória, aperfeiçoasse por meio de sofrimentos o Autor da salvação deles.
11. Pois tanto o que santifica, como os que são santificados, todos vêm de um só. Por isso é que ele não se envergonha de lhes chamar irmãos.

Não obstante, todos os rastafaris considerem e afirmem a divindade de Haile Selassie I, a forma como concebem essa divindade difere de acordo com o grupo a qual se está referindo. Desde o princípio do movimento já havia divergências a esse respeito. Conforme se afirmou no capítulo III, enquanto Howell, Hinds e Hibbert afirmavam que Selassie era a encarnação do Deus vivo, Dunkley acreditava que o referido imperador era o filho do Deus vivo, mas não o Deus Pai (Smith et al. 1997, p. 6). Porém, a identificação com Jesus parece ser generalizada, na chegada de Selassie à Jamaica, muitos rastafaris levavam folhas de palmeira nas mãos como uma referência à entrada triunfal de Jesus Cristo em Jerusalém, que ficou conhecida como o Domingo de Ramos entre os católicos.

Do mesmo modo, alguns líderes se personificavam como uma manifestação do próprio Selassie, como o caso de Leonard Howell, o qual na comunidade de Pinnacle dizia ser o próprio Selassie. No caso de Prince Emmanuel Edwards, ele criou uma Santíssima Trindade que se manifestava em três pessoas diferentes: Deus Pai se manifestando em Selassie, o Filho se manifestando nele mesmo e o Espírito Santo se manifestando em Marcus Garvey. No caso das Doze Tribos de Israel, consideradas o grupo mais cristão entre os rastafaris, a importância de Jesus nunca foi diminuída porque se considerava Selassie a reencarnação de Cristo.

A crença de que Haile Selassie é o Messias reencarnado, o Deus vivo, faz com que o movimento rastafari seja reconhecido como um movimento messiânico. Essa afirmação é tida entre os pesquisadores como paradigmática, contudo, alguns pesquisadores como Barry Chevannes, se recusam a reduzir o movimento rastafari a esse único aspecto, reconhecendo que outras características fazem dele um movimento complexo que não pode ser reduzido apenas ao aspecto religioso.

Por outro lado, tanto a afirmação da divindade de Selassie quanto o papel que a figura de Jesus Cristo exerce dentro do movimento constituiu um dos pontos de tensão entre os rastafaris e as igrejas cristãs que será estudado a seguir.

5.1.2 A cristandade branca e a cristandade negra

A princípio o Deus dos rastafaris é Jeová, o Deus de Israel, cujo nome derivado do verbo hebraico *hawáh* (vir a ser, tornar-se) significa “Ele Causa que Venha a Ser”. A pronúncia correta do nome é difícil de ser estabelecida, porque os primeiros manuscritos apresentam um tetragrama de quatro consoantes apenas, lidas da direita para a esquerda: יהוה e podem ser transliteradas em português como YHWH, IHVH ou JHVH (Testemunhas de Jeová, 1990, p. 493). Assim, além da pronúncia Jeová, também é comum Javé ou Iahweh e o uso de sua forma abreviada Jah, a qual é bastante comum pelos rastafaris. Esses últimos geralmente utilizam a repetição da forma abreviada, Jah Jah, ou ainda Jah Rastafari, especialmente quando se referem à encarnação de Deus na pessoa de Selassie.

Segundo Klaus de Albuquerque no final da década de sessenta havia duas abordagens do Cristianismo pelos rastafaris. Os rastafaris religiosos, os quais eram os membros mais antigos do movimento se consideravam os verdadeiros cristãos e sua contrapartida mais jovem, os rastafaris políticos, condenavam a cristandade por sua destruição da cultura africana (1986, p. 216). Entretanto, as divergências não podem ser baseadas apenas na classificação que Albuquerque fez dos rastafaris quanto à sua maior ou menor participação na política institucionalizada. O próprio papel que Jesus Cristo exerce dentro do movimento constitui uma ambivalência.

Ao contrário do que comumente se pensa dos Rastafaris, eles não são pagãos ou anticristãos (The Daily Gleaner, 07/07/1960). A crença na divindade de Selassie não compromete a divindade de Jesus, as divergências segundo depoimentos recolhidos pelo Reverendo Joseph Owens são em torno das concepções do homem Jesus que os rastafaris consideram como falsas concepções formuladas pelos pregadores brancos para alienar os fiéis

afro-descendentes: “O máximo que separa o Cristo em Jesus do Cristo em Selassie é o lapso de tempo que decorreu entre as duas epifanias. Como os Rastas explicam: “Jesus *era*, Rastafari *é*”²⁹⁰ (Owens, 1976, p. 104). É justamente nesse aspecto que reside a ambivalência, pois se o rastafaris não negam a divindade de Jesus, eles a situam num tempo passado, enquanto a presença de Selassie se tornou uma nova epifania, a Parusia há tanto tempo esperada pelos cristãos. Além disso, no capítulo III, se pôde notar que muitos rastafaris se mostraram descontentes com a Igreja Ortodoxa Etíope porque ela era muito cristã e nunca aceitou abertamente a divindade de Selassie.

Outra explicação apresentada por Peter B. Clarke, é que para alguns rastas existe uma diferença entre o Jesus real e aquele que é pregado pelas igrejas institucionalizadas. O primeiro era negro e veio para salvar a sua raça. Ele não foi crucificado e nem morreu, mas ascendeu aos céus e, por fim, retornou como Haile Selassie. O Jesus pregado pelos brancos é um deus falso e pagão (1986, p. 67). Corroborando essa afirmação, o relatório da UWI apresentou a seguinte visão sobre a Igreja Católica: “Os brancos têm cultuado um Deus morto, e têm ensinado aos negros a fazer a mesma coisa. O Deus do homem branco é realmente o Papa João XIII; successor do Papa Pio, o chefe da Ku-Klux-Klan. O Imperador, que como Deus controla o bem na luta conta a Babilônia (Rev. 19) e seus defensores, a Ku-Klux-Klan são maus”²⁹¹ (Smith et al., 1988, p. 19).

Após o advento de Jesus de Nazaré, todos os profetas e patriarcas do Velho Testamento perderam seu papel central bem como a própria lei judaica para os cristãos. O advento de Jesus, segundo Hebreus 10:11-12 tornou a Lei mosaica, em certo sentido “obsoleta”: “Ora todo sacerdote se apresenta dia após dia a exercer o serviço sagrado e a oferecer muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados; Jesus, porém, tendo oferecido para sempre um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus”. O resultado dessa nova concepção revelou que não havia espaço para tamanha ambivalência e, assim, surgiu uma nova religião separada do Judaísmo.

²⁹⁰ Texto original: The most that can separate the Christ in Jesus from the Christ in Selassie is the time span that elapsed between the two epiphanies. As the rastas explain: ‘Jesus *was*, Rastafari *is*’.

²⁹¹ Texto original: The white men have worshipped a dead God, and have taught black men to do likewise. The white man’s God is really Pope John XXIII; Pope Pius’s successor, the head of the Ku-Klux-Klan. The Emperor, who as God controls the good in the fight against Babylon (Rev. 19) and its defenders, the Ku-Klux-Klan, who are evil (Smith et al., 1988, p. 19).

Do mesmo modo, o advento de Selassie não negou ou aboliu completamente a figura de Jesus, mas a tornou uma figura do passado, assim como o mesmo espírito que antes habitou o corpo de Jesus vivia no corpo de Selassie. Para os cristãos tradicionais tal concepção é considerada uma heresia, e, para os rastafaris, ela constitui mais uma negação de Cristo por parte das Igrejas instituídas. Assim, o rastafarismo se transformou em uma nova religião embora faça uso tanto das escrituras hebraicas quanto das escrituras gregas.

As escrituras gregas relatando a vida de Jesus e seus ensinamentos passaram a servir como profecias sobre a epifania de Selassie, e não por acaso que o livro profético de Revelação ou Apocalipse se transformou em um dos livros mais lidos pelos rastafaris, não só porque profetizavam sobre Selassie como também sobre eventos futuros. A figura histórica de Jesus parece ter mais utilidade para os rastafaris para denunciar ao longo da História as injustiças cometidas pelo homem branco contra os povos africanos entre outros. Nessa denúncia os pregadores e missionários brancos exerceram o papel fundamental, segundo os rastafaris, de falsos profetas e parasitas que não vivendo do seu próprio sustento, enganavam os pobres para seu próprio benefício e dos senhores e governantes a quem serviam e se associavam.

Como resultado do papel ambivalente de Jesus na doutrina rastafari a utilização da Bíblia pelos rastafaris também constitui um comportamento ambivalente. As escrituras sagradas são vistas por eles como a principal fonte de conhecimento espiritual. Entretanto, por ser um movimento descentralizado, eles consideram que somente a interpretação individual pode esclarecer os fiéis. As tentativas de centralização ou formalização de Igrejas dentro do movimento foram e são encaradas com desconfianças por aqueles que não aderem a essas igrejas. Além disso, à exceção das Doze Tribos de Israel que aceitam todos os livros canônicos da Bíblia, os rastafaris, em geral, não aceitam toda a Bíblia por considerarem que certas passagens foram deturpadas pelo homem branco na tradução inglesa ordenada pelo Rei James I (1566-1625) (Barrett, 1997, p. 232; Smith et al., 1988, p. 19). Nesse sentido, a *Holy Piby* se tornou a principal fonte doutrinária para os rastafaris, fazendo o papel de uma “Bíblia do Homem Negro”.

A *Holy Piby* foi escrita entre 1913-1917 por Robert Ahtlyi Rogers, um imigrante de Anguila que fundou no Caribe e nos EUA, durante os anos 1920, a Afro Ahtlican Constructive Church (AACC ou Igreja Construtiva Afro-Atlicana). Rogers via nos etíopes o

povo escolhido de Deus e considerava Marcus Garvey um apóstolo. A Igreja pregava independência e autodeterminação para os africanos.

O reverendo barbadiano Charles F. Goodridge encontrou a Bíblia secreta em Colon, Panamá, enquanto os seguidores de Rogers publicaram grandes quantidades dessa bíblia em Newark, Nova Jersey. Dos exemplares impressos em Newark, alguns foram mandados à África do Sul, onde entre os mineradores foi fundada a AACC. Associando-se a uma missionária chamada Grace Jenkins Garrison, o Rev. Charles Goodridge fundou uma filial da AACC na Jamaica, em 1925, sob o nome de Hamatic Church (Igreja Hamática).

Por causa da perseguição de fundamentalistas batistas e revivalistas, Garrison e Goodridge fugiram para o interior da paróquia de Saint Thomas. Ali alguns camponeses entraram em contata com a Holy Piby, entre eles estava Leonard Howell, tido como o primeiro rastafari. Goodridge e Garrison afirmavam que os primeiros copistas, sob influência dos Papas haviam distorcido a Bíblia apresentando Deus e seus profetas negros como caucasianos. A citação de Garvey como profeta da AACC levou os membros da UNIA a declararem que seu líder nada tinha a ver com a Holy Piby e seus seguidores (White, 1999, p. 27-29).

Os textos da Holy Piby, sob forte discurso etiopianista, conformam uma interpretação *sui generis* da Bíblia original e, mais do que negá-la, lhe serve de complemento, a não ser nas passagens em que os dois textos se contradizem. Convém lembrar que o sentido da expressão filhos da Etiópia não se refere apenas aos indivíduos nascidos naquele país, mas aos indivíduos nascidos na África ou de ascendência africana. A seguir foram transcritos os “Santos Mandamentos da Santa Lei Para Os Filhos da Etiópia” incluídos na Holy Piby:

- I. Amai-vos uns aos outros, Oh filhos da Etiópia, por nenhum outro meio se pode amar o Senhor Vosso Deus.
- II. Sejas industriosa, frugal e proveitosa, Oh descendência da Etiópia, por nenhum outro meio se pode mostrar gratidão ao Senhor Teu Deus, pelas muitas bênçãos que ele ofereceu sobre a terra livremente para toda a humanidade.
- III. Sejas concretizada e sempre unida, pelo poder da unidade tu demandarás respeito das nações.

- IV. Trabalhes de boa vontade com todo teu coração, com toda tua alma e com toda a tua força para socorrer a humanidade sofredora e oprimida, por nenhum outro se pode render serviço integral ao Senhor Teu Deus.
- V. Sejas limpa e agradável, Oh geração da Etiópia, pois tu és ungida, além disso, os anjos do Senhor morarão contigo.
- VI. Sejas pontual, honesta e verdadeira para que ganhes favor à vista do Senhor Teu Deus, e teu caminho seja próspero.
- VII. Não deixes que nenhum povo tome aquilo que o Senhor Teu Deus te deu, pois o Senhor inquirirá dele e se tu dirás que alguém o tomou, serás punida sem escapatória, pois que ele morreu fugindo de seu inimigo o Senhor não o deixará inculpado. Mas um povo que morreu em perseruição de seu inimigo pela proteção daquilo que o Senhor Deus lhe deu, receberá uma recompensa no reino de seu Pai.
- VIII. Tu deves, primeiro, enfaixar a ferida de teu irmão e corrigir os erros em tua própria casa antes que possas ver a chaga no corpo de teu amigo, ou o erro na família de teu vizinho.
- IX. Oh geração da Etiópia, não derrames o teu próprio sangue pelo bem-estar de outros, pois tal é o caminho para a destruição e o desprezo.
- X. Não te satisfaças nos vinhedos ou casas dos outros, pois não sabes o dia ou a hora quando a negativa aparecerá, ao invés, prepares para ti mesma uma base, pois por nenhum outro meio o homem pode manifestar amor pela descendência do útero.
- XI. Ahtlyi, Ahtlyi, pastor da sagrada lei e dos filhos da Etiópia, te estabelece sobre a Lei um templo Sagrado de acordo com teu nome e lá todos os filhos da Etiópia adorarão o Senhor Deus deles, e lá os apóstolos do pastor administrarão a lei e receberão súplicas a ele e concretizarão dentro da Lei. Realmente, ele que é concretizado dentro da Lei será um seguidor e, portanto, um defensor, além disso, as gerações nascidas dele, o que é concretizar dentro da lei, são também da lei.
- XII. Oh geração da Etiópia, não deves ter outro Deus que não o Criador do Céu e da Terra e das coisas, portanto. Cantai louvores e grite Hosana para o Senhor Teu Deus, enquanto por uma fundação tu sacrificas sobre a terra para a Sua Divina Majestade, o Senhor, nosso Senhor em seis dias criou o céu e a terra e descansou no sétimo; tu também santificarás o sétimo dia, para que ele seja abençoado pelo Senhor, portanto nesse dia tu não deverás fazer nenhum tipo de trabalho dentro de teus portões²⁹² (Rogers, 1924, p. 35-38).

²⁹² Texto original: I. Love ye one another, O children of Ethiopia, for by no other way can ye love the Lord your God./II. Be thou industrious, thrifty and fruitful, O offspring of Ethiopia, for by no other way can ye show gratitude to the Lord your God, for the many blessings he has bestowed upon earth free to all mankind./III. Be ye concretized and ever united, for by the power of unity ye shall demand respect of the nations./IV. Work ye willingly with all thy heart with all thy soul and with all thy strength to relieve suffering and oppressed humanity, for by no other way can ye render integral service to the Lord your God./V. Be thou clean and pleasant, O generation of Ethiopia, for thou art anointed, moreover the angels of the Lord dwelleth with thee./VI.

Não se poderia dizer que o texto acima é uma paráfrase do Decálogo Mosaico. Preferencialmente, poder-se-ia afirmar que se trata de um intertexto, em que as matrizes discursivas bíblicas são indiretamente citadas e re-significadas pelo novo contexto. O sentido de povo escolhido, o tom solene da linguagem, a ética religiosa e social em tudo lembra os textos do Antigo Testamento.

Por fim, a utilização da Bíblia pelos rastafaris é decorrente do fato de que o próprio Selassie recomendava o seu uso como fonte de sabedoria, conforme foi mencionado acima. Se Ras Tafari, em pessoa, era um leitor assíduo da Bíblia, também, seus fiéis seguidores deveriam ler as escrituras diariamente.

Contudo, não se pode dizer que não houve tentativas de aproximação entre a cristandade branca e os rastafaris. No caso das Doze Tribos de Israel, a edição de 17 de julho de 1983 do jornal *The Daily Gleaner* trazia o seguinte artigo:

JAMAICA: QUEBRANDO BARREIRAS ENTRE IGREJAS E RASTAFARIS

As Doze Tribos agora aceitam toda a Escritura. Elas enfatizam Jesus de Nazaré e afirmam que por ele que todas as pessoas serão salvas. Porém os membros ainda estão alienados da igreja estabelecida. Eles usualmente se referem àquilo que eles vêem como hipocrisia daqueles cristãos que afirmam praticar o amor para justificar muitas formas de opressão ou daqueles que

Be punctual, honest and truthful that ye gain favor in the sight of the Lord your God, and that your pathway be prosperous./VII. Let no people take away that which the Lord thy God giveth thee, for the Lord shall inquire of it and if ye shall say some one hath taken it, ye shall in no wise escape punishment, for he that dieth in retreat of his enemy the Lord shall not hold him guiltless, but a people who dieth in pursuit of their enemy ofr the protection of which the Lord God giveth them, shall receive a reward in the kingdom of their father./VIII. Thou shalt first bind up the wound of thy brother and correct the mistakes in thine own household before ye can see the sore on the body of your friend, or the error in the household of thy neighbor./IX. O generation of Ethiopia, shed not the blood of thine own for the welfare of others for such is the pathway to destruction and contempt./ X. Be ye not contended in the vineyard or household of others, for ye know not the day or the hour when denial shall appear, prepare ye rather for yourselves a foundation, for by no other way can man manifest love for the offsprings of the womb./XI. Ahtlyi, Ahtlyi, thou shepherd of the holy law and of the children of Ethiopia, establish ye upon the Law a Holy temple for the Lord according to thy name and there shall all the children of Ethiopia worship the Lord their God, and there shall the apostles of the shepherd administer the law and receive pledges thereto and concretize within the Law. Verily he that is concretized within the Law shall be a follower and a defender thereof, more-over the generations born of him that is concretize within the law are also of the law./XII. O generation of Ethiopia, thou shalt have no other God but the Creator of Heaven and Earth and the things thereof. Sing ye praises and shout Hosanna to the Lord your God, while for a foundation ye sacrifice on earth His Divine Majesty the lord our Lord in six days created the heaven and earth and rested the seventh; ye also shall hallow the seventh day, for it is blessed by the Lord, therefore on this day thou shall do no manner work or any within thy gates (Rogers, 1924, p. 35-38).

acriticamente aceitam muitos aspectos da ocidentalização em nome de sua fé e condenam formas negras de expressão indígenas como não-cristãs.

Esses desenvolvimentos na ideologia rastafari têm elevado o potencial ecumênico do movimento, clamando por solidariedade para com os povos oprimidos de todo o mundo. Além disso, agora que o maior, mais influente corpo de rastafaris se aproximou da posição ortodoxa cristã, o caminho está pavimentado para sério diálogo e colaboração. A pesquisa sobre o movimento rastafari pelo Conselho Jamaicano de Igreja tem, portanto, chegado em uma hora oportuna. As igrejas têm a possibilidade de se reconciliar com uma grande e significativa seção da população jamaicana. O desafio que eles encaram é se apresentarem como genuinamente comprometidos, progressivos e conscientes – desejando partilhar as dores, lutas e esperanças dos oprimidos e dos marginalizados²⁹³.

Segundo Leonard Barrett, as Doze Tribos de Israel não receberam este artigo de bom grado, vendo nele mais uma tentativa das forças do sistema em cooptar seus membros. Um ano antes, na Inglaterra uma tentativa similar foi feita e recebida com alegria pela comunidade rastafari da Jamaica, ainda que ela tenha vindo da Igreja Católica, a qual é vista pelos rastafaris como incorporação de todo mal (1997, p. 232-234).

A obstinação dos rastafaris em se manter apartados das igrejas institucionalizadas da cristandade faz com que eles sejam encarados como fanáticos e radicais, conforme foi percebido no final do capítulo IV. Por outro lado, esse comportamento era comum entre os cristãos e judeus da Antiguidade. O historiador inglês Edward Gibbon, no século XVIII, afirmou que os judeus e os cristãos eram os únicos a apresentar uma obstinada intolerância religiosa. Em Roma Antiga, por exemplo, havia templos dedicados ao culto da deusa egípcia Ísis. “A religião judaica se adequava admiravelmente à defesa, mas nunca à conquista” (Gibbon, 1989: 197). O desejo de se manterem apartados do mundo e das nações pagãs por

²⁹³ Texto original: JAMAICA: BREAKING BARRIERS BETWEEN CHURCHES AND RASTAS/The Twelve Tribes now accept the entirety of Scripture. They emphasize Jesus of Nazareth and hold that it is through him that all people must be saved. But members are still alienated from the established church. They usually refer to what they see as the hypocrisy of those Christians who claim to practice love while justifying many forms of oppression or of those uncritically accept many aspects of Westernization in the name of their faith yet condemn indigenous black forms of expression as un-Christian./These developments in the Rastafarian ideology heightened the movement's ecumenical potential, calling for solidarity with oppressed peoples all over the world. Furthermore, now that the largest, most influential body of Rastafarians has moved closer to the orthodox Christian position, the way is paved for serious dialogue and collaboration. The research into the Rastafarian Movement by the Jamaican Council of Churches has therefore come at an opportune time. The churches have the possibility of reconciling themselves to a large and significant section of the Jamaican population. The challenge they face is to present themselves as genuinely committed, progressive and aware – willing to share in the hurts, struggles and hopes of the oppressed and alienated (The Daily Gleaner, 17/07/1983).

parte dos judeus e cristãos levou à assimilação de que toda perseguição política era, necessariamente, ou um castigo divino aos que não se mantinham fiéis aos ensinamentos e/ou uma provação que testaria a firmeza e fidelidade dos que professassem aquelas religiões²⁹⁴.

Uma vez convertido à doutrina rastafari parece ser difícil abandoná-la pelo senso de comunidade entre os associados, elevação da autoimagem e do auto-respeito que ela promove. Por outro lado, não se pode afirmar com certeza que o abandono da doutrina rastafari seja raro pela falta de estudos sobre esse assunto. Entretanto, no decorrer desta pesquisa foi encontrado um livro de poemas de um ex-rastafari que se automeia “No Locks S.B.G”, i. e., Saved By Grace (Sem Cachos, Salvo Pela Graça). Nesse livro intitulado “Which way Dreadlocks” (Qual o caminho Dreadlocks), o autor renega a doutrina rastafari, considerando seu aspecto rebelde e profético como um fenômeno satânico e sugerindo a completa acomodação ao *status quo*:

Rebelião é a essência de Satã e onde quer que ela seja expressa i.e. dentro da família, sociedade ou igreja ela obtém a desaprovação de Deus e a menos que ela seja arrenpedida disso, obtém punição e danação eterna [...]
A origem e o crescimento do culto Rastafari é de fato o direto cumprimento das Escrituras relatando a emergência de falsos cristos e falsos profetas no fim dos tempos. Mateus 24:5 “Porque muitos virão em meu nome, dizendo: Eu sou o Cristo, e enganarão a muitos”. Marcos 13:22 “Pois surgirão falsos cristos e falsos profetas, operando sinais e prodígios para enganar, se possível, os próprios eleitos”²⁹⁵ (No Locks SBG, s/d, p. 6-7).

Os argumentos apresentados por No Locks SBG são, talvez, os principais argumentos religiosos utilizados pelas Igrejas institucionalizadas para rejeitar a doutrina rastafari. Contudo, o que se observa nos poemas desse autor é que se a doutrina rastafari é renegada, certos maneirismos e expressões verbais dos rastafaris não foram completamente rejeitados. O

²⁹⁴ Cf. também Theo Witvliet, *A Place in the Sun: An Introduction to Liberation Theology on the Third World*. New York: Orbis Books, 1985.

²⁹⁵ Texto original: Rebelliouness is the essence of Satan and wherever it is expressed i. e. within the family, society or church it earns the disapproval of God and unless it is repented of it earns punishment and eternal damnation [...] The origin and growth of the Rastafarian cult is indeed the direct fulfillment of Scriptures relating to the emergence of false christs and false prophets in the end of times. Matt 24:5 “For many shall come in my name saying I am Christand shall deceive many”. Mark 13:22 “For false christs and false prophets shall rise and shall show signs and wonders to seduce if it were possible even the elect”. (No Locks SBG, s/d, p. 6-7).

trecho inicial do poema “Lament of Dreadlocks” (Lamentação de Dreadlocks) apresenta a maneira característica da linguagem rastafari que será estudada no próximo capítulo:

Now look upon I
 I man dread
 But I man lonely
 I man dread, but I no find no peace
 I man dread, but I no find no joy
 I man dread, but I no find no happiness
 I leave I mother and father yard
 I cuss I brother and sister
 But I man no find no peace
 I grow I locks, I wax I locks, I mat I locks, I flash I locks
 But I man no find no peace.
 I smoke I weed till I man red.
 I hate white men till I heart red.
 I hate church people, and society people more time
 But I man no find no peace²⁹⁶ [...]
 (No Locks SBG, s/d, p. 38).

5.1.3 As crenças rastafaris sobre a morte e os mortos

As crenças sobre a morte e os mortos entre os rastafaris apresentam um caráter híbrido que combina as tradições judaicas com as tradições afro-jamaicanas do revivalismo e do hinduísmo. Nesse sentido, Barry Chevannes afirma que as crenças rastafaris são ao mesmo tempo ruptura e continuidade das tradições afro-jamaicanas do revivalismo (1998, p. 38-39).

Como as Testemunhas de Jeová, os rastafaris acreditam que Jah (Deus) é um Deus vivo e da vida, que deseja que os homens vivam para sempre. A morte é possível, mas acontece apenas àqueles que não se comportam fielmente. O homem correto, segundo os rastafaris não pode morrer (Clarke, 1986, p. 75).

²⁹⁶ Tradução: Agora olhe para mim/Eu era um dread/Mas eu estava só/Eu era um dread, mas não encontrava paz/Eu era um dread, mas não encontrava alegria/Eu era um dread, mas não encontrava felicidade/Eu deixei a casa de minha mãe e de meu pai/Eu amaldiçoei meu irmão e minha irmã/porém, não encontrei a paz/Eu deixei crescer as tranças, encerei as tranças, enrolei as tranças, lustrei as tranças,/porém, não encontrei a paz/Eu fumei a

A vida eterna na terra, essa é a recompensa que os rastafaris esperam por seguir os ensinamentos bíblicos. Em nenhum dos autores pesquisados se encontrou a origem da crença da imortalidade do homem à qual os rastafaris se apegam. Entretanto, a origem é, evidentemente, hebraica e possui ramificações entre as Testemunhas de Jeová. A noção de alma que comumente se tem como algo imortal não corresponde aos termos נֶפֶשׁ (né-fesh) e Ψυχή (psy-khé) que aparecem nas escrituras hebraicas e gregas respectivamente e que são traduzidas por “alma”. Em ambas as escrituras a noção era de que o homem é uma alma vivente, isto é, ele não possui uma alma, ele é uma alma e, portanto, a alma não é algo imortal separado do corpo que sobreviveria à morte.

No Ocidente, a noção de uma psique ou alma separada do corpo foi criada pelos platonistas e se espalhou pelo mundo a partir do século IV a.C. com a expansão helenística iniciada com as conquistas de Alexandre da Macedônia (356-323 a.C.). Platão se referiu no *Fédon* que

a alma, sua parte invisível, que se vai para esse outro mundo nobre, puro e invisível como ela [...] se desprenda do corpo em estado de pureza e nada dele leva agarrado a si [...] vai reunir-se ao que lhe assemelha, ao que é imortal, divino e sábio; lá onde, ao chegar, começa para ela uma era de felicidade, liberta dos erros e de loucuras, de receios e paixões selvagens e das demais contingências comuns ao gênero humano, para gozar de fato, como se diz dos iniciados, da companhia dos deuses (2000, p. 63-64).

Na Antiguidade Tardia, Santo Agostinho (354-430 d.C.) uniu o pensamento religioso cristão ao pensamento platônico, tornando-se um dos Doutores da Igreja Católica. A sua influência quase absoluta sobre a Igreja durou até o século XIII. Fazendo vários paralelos entre a parte espiritual da filosofia platônica e as Sagradas Escrituras, Santo Agostinho fez a distinção entre o corpo sujeito à sorte do mundo e a alma que é atemporal, e com a qual se pode conhecer Deus. Para Santo Agostinho a morte da alma acontece quando ela se afasta de Deus: “A alma vive, pois de Deus, quando vive no bem. Não pode na verdade, viver no bem se Deus nela não operar o que é bom. Mas o corpo vive de alma quando a alma está nele, viva

erva até ficar “ligado”/Eu odiei os brancos até meu coração se enfiar/Eu odiei o povo da Igreja, e o povo da sociedade muitas vezes/Porém, eu não encontrei a paz (No Locks SBG, s/d, p. 38).

ou não ela de Deus. A vida que há no corpo dos ímpios não é, portanto, vida de alma, mas de corpo e nessa vida até as almas mortas (isto é, abandonadas de Deus), a podem dar, embora nelas não cesse a sua própria vida pela qual são imortais” (Agostinho, 1996, p. 1159).

Por sua vez, Koehler e Baumgartner se referiram à nefesh como a substância respiradora, que torna o homem e o animal seres viventes (1958, p. 627). Em outras palavras, na teogonia hebraica, o homem foi criado para viver para sempre no paraíso terrestre, contudo, a desobediência de Adão e Eva introduziu a morte na criação (Gênesis 2: 16-17). A esse respeito na Epístola de Tiago 1:15 pode-se ler: “Então a cobiça, depois de haver concebido dá à luz o pecado; e o pecado, uma vez consumado, gera a morte”. Finalmente, a noção de uma alma imortal dispensaria a ressurreição dos mortos no Dia do Juízo, pois se os mortos continuam a existir após a morte em castigo ou bem-aventurança eterna não haveria a necessidade da vinda do Cristo, segundo essa interpretação.

Desse modo, absorvendo as noções originais das escrituras hebraicas, os rastafaris acreditam que uma vida pura, isenta de pecados garantirá a vida eterna na terra, no paraíso terrestre que é Zion ou Sião, a Etiópia ou a África (referida pelos antigos gregos como “Etiópia”). Assim como as Testemunhas de Jeová, os Bobo Rastas acreditam que apenas cento e quarenta e quatro mil dos ungidos por Deus irão ascender aos céus para governar junto com Cristo, enquanto uma multidão de fiéis viverá no paraíso terrestre.

Conforme se observou acima, neste capítulo, os rastafaris, em geral, rejeitam a idéia de um paraíso celestial: “O céu é uma invenção do homem branco ao prometer a eles tudo após a morte. Desde que os mortos não contam histórias, não existe prova da existência do céu do homem inglês. A Etiópia é o único céu”²⁹⁷ (Simpson, 1954, p. 168). É também nesse sentido, que o desejo de repatriação africana assume uma conotação de redenção mística e religiosa e não apenas de reparação e liberdade racial e política, embora esses dois aspectos estejam tão interrelacionados que não se separam. Além disso, a idéia de repatriação com o tempo, conforme se discutiu nos capítulos III e IV, adquire os significados de repatriação física e/ou espiritual.

²⁹⁷ Texto original: Heaven is an invention of the White man by promising them everything after death. Since dead men tell no tales, there is also no proof of the existence of the Engliman’s Heaven. Ethiopia is the only heaven (Simpson, 1954, p. 168).

Outro aspecto decorrente dessa crença é o caráter milenarista do movimento, isto é, a crença num paraíso terrestre vindouro após a Grande Tribulação e o Juízo Final, em que um governo teocrático será estabelecido, e os sobreviventes viverão felizes sobre a autoridade do Príncipe da Paz. Muitos pesquisadores como Klauss de Albuquerque, Leonard Barrett e Orlando Patterson definiram assim o movimento, porém foram contestados por outros pesquisadores, como Barry Chevannes, que apesar de reconhecerem o aspecto milenarista, consideram o movimento mais complexo e, portanto, possuidor de outras características.

O resultado dessas crenças é que os rastafaris evitam falar sobre a morte e ter qualquer contato com cadáveres. Eles não vão ao funeral de parentes, amigos ou conhecidos, tomando literalmente a mensagem de Jesus Cristo em Lucas 9:59-60: “A outro disse Jesus: Segue-me. Ele porém, respondeu: Permite-me ir primeiro sepultar meu pai//Mas Jesus insistiu: Deixa aos mortos o sepultar os seus próprios mortos. Tu, porém, vai, e prega o reino de Deus”. Assim, compreende-se porque que muitos rastafaris, como Peter Tosh e Bunny Wailer que eram íntimos de Bob Marley se recusaram a assistir às cerimônias fúnebres do antigo companheiro ou mesmo ajudar na criação da Fundação Bob Marley (Clarke, 1986, p. 75; Marley e Jones, 2004, p. 173-175; Albuquerque, 1986, p. 258).

Em seu estudo sobre a morte, Jacques Ruffié, notou como após a II Guerra Mundial, os rituais da morte nas sociedades industriais, se tornaram cada vez mais privados, anônimos e individualizados e não um acontecimento social que envolvia a comunidade:

... a morte é cuidadosamente ocultada. Ela é considerada um acontecimento catastrófico, vergonhoso, que deve ser repelido para o mais longe possível, e, quem sabe, suprimido com o progresso da ciência. Essa esperança é absurda: pois se um dia a medicina chegar a curar todas as doenças, jamais sustará o envelhecimento e a “morte fisiológica” que, como vimos, fazem parte do nosso programa de vida e finalmente permitem o progresso evolutivo. Mas acabaram-se os ritos de antanho, quando os doentes morriam em casa, cercados dos seus próximos, depois de terem recebido, entre os cristãos, os últimos sacramentos (Ruffié, 1988, p. 225-226).

Não obstante a semelhança de atitudes entre os europeus ocidentais e os rastafaris em relação aos ritos funerários do pós-guerra, os motivos para tais atitudes são diferentes. Para

explicar o comportamento ocidental, Ruffié não busca uma explicação religiosa, porém psicanalítica: “Nessa situação, o morto é expulso, ocultado. Ele não faz mais parte da sociedade. É realmente um ‘desaparecido’, como por um toque de varinha mágica. Mas esse desaparecimento não é inocente: ele se traduz, para as pessoas próximas, por um sentimento de culpabilidade assinalado por Freud” (1988, p. 226).

Paradoxalmente, a crença rastafari de uma alma não separada do corpo convive com a idéia de reencarnação que parece ter origens hinduístas e africanas. Os rastafaris acreditam que “os jamaicanos negros são reencarnações dos antigos hebreus. A residência nas Índias Ocidentais é punição pela teimosia e transgressão passadas [...]” (Simpson, 1954, p. 168).

Se não há alma separada do corpo, de acordo com as crenças hebraicas do Antigo Testamento, entretanto, ali existe a idéia de espírito. Nas escrituras gregas a palavra *pneuma* (espírito) deriva de *pnéo* que significa respirar ou soprar, ao mesmo tempo, nas escrituras gregas, a palavra *ruáhh* (espírito) também possui o mesmo sentido literal fôlego. Porém, *ruáhh* e *pneuma* possuem significados mais amplos, podendo se referir ao poder ativo de Deus (o Espírito Santo) ou a pessoas espirituais e não-corpóreas como o próprio Deus e os anjos.

Nos homens e nos animais, o espírito se revela no fôlego ou respiração que anima os corpos, isto é, uma força ativa que os anima e é observável pela respiração. A força ativa ou espírito é impessoal, vindo da parte de Deus e sendo transmitida pela fecundação. Ao morrer o homem (alma), cessa todo o fôlego, a carne apodrece e o espírito se esvai. Contudo, não se fala em reencarnações na Bíblia e a necromancia ali é condenada, conforme o texto de Levítico 20:6: “Quando alguém se virar para os necromantes e feiticeiros para se prostituir com eles, eu me voltarei contra ele e o eliminarei do meio do seu povo”²⁹⁸.

Porém, sendo uma pessoa espiritual que existia desde antes da criação do mundo, Jesus, o Verbo, se fez carne, isto é, antes Aquele que era somente um espírito se tornou uma alma vivente, um homem, uma encarnação. De acordo com Leonard Barrett, a interpretação bíblica que muitos rastafaris dão à epifania de Jesus e Selassie parece ter sua genealogia nas crenças hindus de reencarnações de avatares, isto é, encarnações dos deuses na Índia, sobretudo de Vishnu. Nesse caso, segundo Barrett, Deus se revelou primeiro na pessoa de

Moisés, o primeiro avatar ou salvador, depois em Elias, sem seguida em Jesus e, finalmente, Haile Selassie (1997, p. 112).

No capítulo I, foi estudado como os cultos revivalistas se baseam na possessão de espíritos do céu e da terra: anjos, profetas e antepassados. Nesse aspecto, as possessões e o culto de um panteão existem porque entre os revivalistas se acredita que a figura de Deus, *The big Father, the Massa God* (o Grande Pai ou Senhor Deus) se assemelha a Accompong, a suprema Divindade dos Ashanti, isto é, ele não possui uma ligação com os problemas e dores dos homens, são os espíritos que ajudam a humanidade em suas dores (Chevannes, 1998, p. 23; Clarke, 1986, p. 73). Para os rastafaris, o homem é feito à imagem e semelhança de Deus, e sendo parte de Deus não necessita da intervenção dos espíritos. Nesse sentido, é que Chevannes afirma que o culto rastafari se apresenta como uma ruptura com as tradições revivalistas, considerando-as meras superstições. A continuidade entre rastafaris e revivalistas é mais observável nos rituais que nas crenças.

Todavia, as crenças rastafaris de que os homens podem reencarnar contrariam a idéia de uma alma não separada do corpo à primeira vista. Ocorre que a idéia da vida eterna em um paraíso terrestre após a redenção do Juízo Final tem sua genealogia nas crenças hebraicas, contudo, ela não foi tomada inteiramente ao pé da letra. A crença na reencarnação está na afirmação de que os afro-jamaicanos são israelitas reencarnados. Sobre esse assunto, o relatório da UWI traz uma versão sobre reencarnação de Elisabeth I da Inglaterra:

A raça negra, tendo pecado, foi punida por Deus, sei Pai. A punição foi feita na forma de escravidão, conquista e controle pelo homem branco. Os quatro piratas John Hawkins, Cecil Rhodes, Livingstone e Grant trouxeram os africanos para o mundo ocidental como escravos sob Elizabeth I, que está reencarnada como Elizabeth II. Seu antigo bem-amado Filipe da Espanha também reencarnou como seu presente marido, Philip, Duke de Edinburgh²⁹⁹ (Smith et al., 1988, p. 19)³⁰⁰.

²⁹⁸ Cf. também Levítico 19:31, 27; Deuteronômio 18:9-12; Isaías 8:19; Gálatas 5:20 e Revelações 21:8.

²⁹⁹ Texto original: The black race, having sinned, was punished by God their Father. Punishment was meted out in the form of slavery, conquest and control by the white man. The four pirates John Hawkins, Cecil Rhodes, Livingstone and Grant brought the Africans to the Western world as slaves under Elizabeth I, who has reincarnated as Elizabeth II. Her former beloved Philip of Spain has also reincarnated as her present husband, Philip, Duke of Edinburgh.

³⁰⁰ Cf. também Mortimo Plano, "The Most Strangest Man: The Rastafarian" (1969) In: www.rism.org/planno/mp9.html, acessado em 27/07/05.

De acordo com o relatório da UWI acima, alguns rastafaris afirmavam ter pessoalmente e fisicamente experimentado o chicote dos capatazes. Entretanto, não existia uma norma de que as pessoas reencarnadas tivessem sempre o mesmo nome, como no caso dos reis acima. Outra crença sobre reencarnação era de que os homens se encarnariam como homens e mulheres como mulheres, por isso é que a repatriação não poderia ser realizada pela reencarnação. Nesse sentido, haveria uma identidade espiritual do indivíduo que permaneceria a mesma, apesar das múltiplas reencarnações, como os profetas de Moisés a Jesus e até Selassie são a mesma pessoa. Assim, os rastafaris vendo a si mesmos como africanos e o povo escolhido, os israelitas do antigo Testamento, preservavam sua identidade individual e racial a despeito da Diáspora e da escravização no Ocidente (Clarke, 1986, p. 76).

Comparativamente, entre diversas tribos africanas, uma criança recém-nascida é vista como a reencarnação de um antepassado que deseja retornar ao mundo físico. De acordo, com o hinduísmo o espírito retornará na perpétua roda de *samsara* (renascimento), para uma nova vida cujas formas dependem das ações na vida anterior. Para os rastafaris, a reencarnação é um fato, mas eles rejeitam a noção de vida após a morte, pois a morte é um castigo para os pecadores (Clarke, 1986, p. 74-76). Assim, uma pessoa deixaria de existir após a morte, porém retornaria em uma nova encarnação. Se na atual encarnação ela estiver livre de pecados poderá viver para sempre, sem a necessidade de morrer e reencarnar.

Todavia, a doutrina da reencarnação não era aceita por todos mediante o argumento de que matematicamente o número de almas mortas não era suficiente para corresponder à população em expansão. (Smith et al., 1988, p. 24).

Do mesmo modo, as crenças sobre a morte e os mortos descritas acima não são partilhadas por todos os rastafaris. Alguns rastafaris falam sobre um paraíso celestial, como o depoimento de Rita Marley sobre a morte de seu marido: “A profecia diz que quando um homem morre o Senhor se regozija, mas quando alguém nasce, Ele se lamenta porque não sabe qual o espírito entrou naquela carne, no ventre materno, portanto essa é a hora em que se deve lamentar, e esperar que aquele seja bom. Quando alguém morre, devemos agradecer a Jah porque se sabe que o paraíso está esperando. Posso imaginar que Bob se sintia livre [...]” (Marley, s/d, p. 107).

Provavelmente, a profecia à qual Rita Marley se refere, seja encontrada no texto de Eclesiastes, capítulo 7, versículos 1 e 2: “Melhor é a boa fama do que o unguento precioso, e o dia da morte melhor do o dia do nascimento//Melhor é ir à casa onde há luto do que ir à casa onde há banquete, pois naquela se vê o fim de todos os homens; e os vivos o tomem em consideração” . Essa atitude de regozijo diante da morte é semelhante aos ritos funerários de Nova Orleans que foram mencionados no capítulo I. Contudo, a idéia de um paraíso esperando pelo morto não condiz com as escrituras hebraicas ou as crenças da maioria rastafari. A postura da Sra. Marley poderia estar refletindo as influências cristãs recebidas antes de sua conversão, bem como uma adaptação para justificar a morte do marido. Ao se forjar uma imagem mítica, profética e heróica do famoso cantor, a idéia de um pecador que foi condenado por Deus a morrer pelos seus desvios, tal como acredita a maioria rastafari, não se harmoniza com a idéia do herói.

5.1.4 A superioridade da raça negra

Em virtude do contexto histórico em que surgiu, quando as teorias pseudocientíficas racializantes do início do século XX advogavam a superioridade das raças em relação às outras, como as teorias do Conde de Gobineau (1816-1882) e do criminalista italiano Cesare Lombroso (1835-1909)³⁰¹, torna-se compreensível que os primeiros rastafaris proclamassem o ódio à raça branca e a superioridade do homem negro sobre o branco.

No caso do Garveyismo, que exerceu uma influência central na constituição do movimento rastafari, havia um orgulho racial que colocava os povos africanos e seus descendentes em posição de igualdade com relação às demais raças. O orgulho de Garvey e de Blyden era a afirmação que a raça negra era responsável pelo surgimento da civilização. Apesar do radicalismo garveyita, com fortes tendências à extrema direita, conforme se

³⁰¹ Cf. Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines (1853-1855)*. Paris: Editions Pierre Belford, 1967; e Cesare Lombroso e Gina Lombroso Ferrero, *Criminal Man, According to the Classification of Cesare Lombroso (1911)*. New York: Putnam; Montclair, NJ: Patterson Smith, 1972.

observou no capítulo II, Garvey deplorava o radicalismo rastafari, especialmente sua mistificação em torno de Haile Selassie.

Até os anos cinquenta, o sentimento de superioridade racial ainda era forte entre os rastafaris. George E. Simpson encontrou todas as noites nas comunidades atitudes que corroboravam essa afirmação:

Como chegamos aqui?

Coro: Escravidão.

Quem nos trouxe aqui?

Coro: O branco. O branco diz que somos inferiores, mas nós sabemos que não somos inferiores. Somos superiores e ele é inferior. A hora de irmos para casa chegou³⁰² (apud Barrett, 1997, p. 119-120).

As relações deterioradas entre os rastafaris e a polícia e o clima de medo e tensão que se seguiu após o episódio do Reverendo Claudius Henry e seu filho, fizeram com que o aspecto da superioridade racial do homem negro quase não fosse mencionado no relatório da UWI. Em uma dessas poucas passagens do referido relatório pode-se ler que:

Todos os brancos são maus, todos os mulatos são maus, alguns racialistas radicais dizem que todos os amarelos são maus; alguns negros são positivamente maus – estes são os aliados dos opressores brancos. Outros vivem no pecado, não sabendo que Ras Tafari é o Deus Vivo. Estes escravos mentais apesar de ser etíopes que serão redimidos pela obra da Igreja triunfante, que são os irmãos Ras Tafari, e serão trazidos de volta para sua própria vinha e figueira na Etiópia³⁰³ (Smith et al., 1988, p. 20).

A seita rastafari dos Nyabingi era considerada uma das mais radicais no ódio racial porque o seu nome significa “morte aos opressores brancos”. Segundo Jah Ahkell, a origem

³⁰² Texto original: “How did we get her?” Chorus: “Slavery”. “Who brought us here?” Chorus: “The White man. The white man tells us we are inferior, but we know that we are not inferior. We are superior, and he is inferior. The time has come to go back home” (apud Barrett, 1997, p. 119-120).

³⁰³ Texto original: All white men are evil, all coloured men are evil, some extreme racialists say all yellow men are evil; some black men are positively evil – these are the allies of the white oppressors. Others live in sin, not knowing that Ras Tafari is the Living God. These mental slaves nonetheless are Ethiopians who will be redeemed by the work of the Church Triumphant, which is the Ras Tafari brethren, and will be brought back to their own vine and fig-tree in Ethiopia (Smith et al., 1988, p. 20).

do nome remonta a um grupo de guerrilheiros etíopes que enfrentava as forças fascistas italianas e que foi posteriormente adotado por essa seita, cujo simbolismo do nome será discutido ainda neste capítulo (1981, p. 4).

Ao final dos anos sessenta a atitude de afirmação da superioridade racial africana havia mudado. Conforme se afirmou acima, Sam Brown pregava a paz racial, embora tenha sido acusado por seus próprios companheiros do contrário e foi responsabilizado pela destruição de Back-O-Wall. Em, 1969, Sheila Kitzinger ficou impressionada com o tratamento cortês dos rastafaris em relação a ela e outros pesquisadores. Kitzinger encontrou o seguinte depoimento que corrobora as afirmações de Sam Brown:

Não queremos matar ninguém. Somos povo de Deus que gosta de cultuar ao nosso próprio modo como o Senhor nos mandou por sua inspiração, e devemos ser livres para fazer isso sem qualquer intimidação ou força seja pela polícia, soldado ou qualquer pessoa. Não somos gente que odeia pessoas brancas, mas amamos nossa raça mais que qualquer outro povo e não estamos pregando ódio racial entre as pessoas, bu! Estamos pregando consciência racial, porque podemos tomar um lugar igualitário na criação, como Deus nos criou para fazer. Podemos assegurar a você que nenhum verdadeiro irmão Rastafari quer machucar quem quer que seja. Amamos todas as pessoas. De fato nós gostaríamos que todas as pessoas – todas as raças de pessoas – fossem Rastafari.

Nosso objetivo é ver os famintos serem alimentados, o doente alentado, a saúde protegida, a criança cuidada, os desabrigados serem abrigados, aqueles que desejam voltar para a África voltar em paz e amor³⁰⁴ (1969, p. 243).

Entretanto, muitos rastafaris realmente acreditam na superioridade racial dos povos africanos sobre o homem caucasóide. Pelo menos no aspecto moral isso é justificado pelo argumento de que o homem branco perdeu sua humanidade ao promover guerras e a escravidão, enquanto o homem negro se absteve disso mantendo sua humanidade.

³⁰⁴ Texto original: We do not want to kill anybody. We are people of God who like to worship in our own way as the Lord has commanded us through his inspiration, and we should be free to do such without any intimidadion or force by whether police, soldier or anyone. We are not people who hate White people but we love our race more than other people and we are not preaching race hatred amongst people, bu! We are preaching race *consciouness*, because we can take an equal place in creation, as God did create us to do. We can assure you that no true Rastafari brethren want to hurt anyone. We love all people. In fact we would like all people – all races of people – to be Rastafari./Our aim is to see the hungry fed, the sick nourished, the health protected, the infant

Paradoxalmente, a idéia de povo eleito pode parecer racista à primeira vista, na medida em que os *rastafarians* pregam a tolerância racial³⁰⁵. Mas, tal como JAH ordenou aos judeus e aos cristãos, os fiéis deveriam permanecer apartados dos pagãos ou infiéis a fim de permanecerem puros e firmes na fé. Por outro lado, todo indivíduo nascido numa cultura pagã poderia ser aceito na comunidade judaica, desde que fosse circuncidado e adotasse a fé judaica. Do mesmo modo, os cristãos aceitavam aqueles que abraçassem a sua fé, mas sem a necessidade da circuncisão. Assim, todo aquele que aderir ao culto *rasta*, seja branco ou negro, poderá ter esperança numa redenção, um exemplo disso aconteceu após a explosão internacional do reggae nos anos setenta, quando muitos jovens brancos anglo-americanos passaram a adotar o credo rastafari e a viver entre eles (Albuquerque, 1986, p. 224-225).

De acordo com Klaus de Albuquerque os rastafaris passaram a ver as cores pretas e brancas como qualidades coletivas, uma vez que o branco é a cor predominante da Babilônia (o sistema capitalista). Assim, o negro é lindo enquanto o branco é representativo de tudo que é degenerado. O homem branco é fraco – ele é um “men” (um homem degenerado ou homossexual). Por sua vez, os grandes atletas são negros. (1986, p. 225). O uso da palavra homem (men) no plural designa pejorativamente os não-crentes, enquanto o uso no singular (man) designa os rastafaris, aqueles que nunca conhecerão a morte. Essas afirmações da superioridade física do homem de ascendência africana refletem a sexualização e fetichização que a raça caucasóide fez dele, de acordo com as afirmações de Franz Fanon citadas no capítulo I.

Quanto à superioridade intelectual dos africanos e seus descendentes, poder-se-ia dizer que ela se revela na própria compreensão bíblica que cada rastafari tem sem a ajuda de um mentor ou pregador que lhe revela o real significado das passagens bíblicas. Isso acontece porque todo homem afro-descendente é visto pelos rastafaris como um etíope, pertencente ao povo escolhido de Deus. Além disso, os rastafaris não consideram que alguém se torne rastafari, ele já nasce assim, sendo criado à imagem e semelhança de Deus Rastafari que é negro, e sendo parte dele, o indivíduo deve buscar dentro de si a revelação. Os rastafaris não

cared for, the shelterless be sheltered, those who desire to go back to Africa go back in love and peace (Kitzinger, 1969, p. 243).

acreditam simplesmente, eles “conhecem” Jah ou “sabem” dos seus propósitos. É por isso que os textos bíblicos só são aceitos após o devido e cuidadoso exame deles.

Com relação à doutrina da repatriação, ela não será aqui discutida, uma vez que ela esteve presente nas discussões dos capítulos III e IV. Entretanto, convém reiterar que essa idéia deriva tanto da ideologia do Etíopianismo quanto do Garveyismo e não possui apenas um sentido político para os rastafaris, de redenção da raça, mas de redenção espiritual. Além disso, Barry Chevannes afirma que não se pode reduzir o movimento rastafari a um movimento de repatriação, por causa de seus outros variados aspectos (1998, p. 30). Desse modo, a seguir serão discutidos alguns símbolos importantes entre os rastafaris.

5.2 Os Principais Símbolos Rastafaris

Como um movimento cultural de aspectos religiosos, o rastafarismo possui muitos símbolos que orientam suas crenças e suas práticas cotidianas. A linguagem simbólica constitui modos de representação do real que se destinam não apenas a refleti-lo, mas recriá-lo ou re-significá-lo, a partir de signos e imagens deslocados do sentido original ou comumente aceito. Assim, os símbolos constituem imagens ou signos que não são a coisa ou fenômeno representado em si, mas que os substituem a partir dos significados que lhes são atribuídos.

Os símbolos mais correntes entre os rastafaris são: a idéia de Babilônia, o fogo, o Monte Zion, a figura do Leão, as cores do Vermelho, Amarelo e Verde, e o “conceito” Nyabingi.

³⁰⁵ Muitos rastafarians consideram o homem negro superior ao homem branco, sobretudo os fiéis mais velhos, mas a nova geração considera que a cor da pele não deve influir na salvação do indivíduo, mas a aceitação dos

5.2.1 O simbolismo da Babilônia

Para os rastafaris a imagem de Babilônia possui muitos significados, porém o uso mais comum se refere ao sistema capitalista e imperialista ou à civilização ocidental como um todo. Os outros possíveis significados são: a Jamaica, a religião falsa, a Igreja Católica, a polícia, o homem branco etc., isto é, todas as formas de opressão ou sujeitos históricos que os rastafaris classificam como opressores. O simbolismo da Babilônia tem suas raízes genealógicas na Bíblia, seja no Antigo ou no Novo Testamento.

A situação de miséria e penúria dos afro-jamaicanos na periferia das cidades também levou os rastafaris a identificar o seu sofrimento como provação e como resultante dos inimigos do verdadeiro Deus (JAH) em torno da Babilônia, a Grande. O nome de Babilônia provém do hebraico: Babel = Confusão. Segundo a tradição hebraica, a cidade de Babilônia foi erguida no local em que se ergueu a Torre de Babel e ocorreu a confusão gerada pelo aparecimento ali dos diversos idiomas ou línguas.

Conforme se viu acima, os rastafaris se consideram reencarnações dos antigos israelitas que foram punidos por sua desobediência à vontade e às leis divinas. Os israelitas da Antiguidade quando se afastavam de Jeová eram entregues ao jugo de seus inimigos pagãos. Em 607 a.C. o rei Nabucodonosor (630-561 a.C.) conquistou e arrasou Jerusalém levando os israelitas cativos para a Babilônia, onde permaneceram até 537 a.C., quando o imperador persa Ciro (580-529 a.C.), tendo conquistado a Babilônia, permitiu os judeus voltassem para Israel. Essa narrativa bíblica encontrada nos livros de Crônicas 2 e Daniel apresenta a Babilônia como o local de cativeiro e escravidão dos judeus. Nesse sentido é que a Jamaica é vista como o cativeiro dos povos africanos (ou etíopes, conforme a ideologia do etiopianismo) trazidos como escravos pela Diáspora. A situação de opressão e marginalização mesmo após a emancipação dos escravos em 1838, fez com que a Jamaica fosse identificada com a Babilônia, o local do cativeiro e expiação do povo africano.

Por outro lado, no livro do Apocalipse a imagem de Babilônia, a Grande se refere a uma mulher vestida de púrpura e escarlate, ricamente adornada, e montada numa fera cor de escarlate que tem sete cabeças e dez chifres. Na sua testa acha-se escrito um nome, “um mistério: ‘Babilônia, a Grande, a mãe das meretrizes e das coisas repugnantes da terra’” (Cap. 17: 3-5). Ela também é representada como sentada sobre “muitas águas”, que representam “povos, e multidões, e nações, e línguas” (Cap. 17: 1-15). A imagem da mulher como desencaminhadora do homem é um dos assuntos que serão tratados no próximo capítulo.

A imagem de Babilônia, a Grande que cometeu fornicção com os reis da Terra e se assentava sobre povos, multidões e línguas, foi associada pelos rastafaris à religião falsa. Tal como as Testemunhas de Jeová, os rastafaris acreditam que a religião falsa sempre esteve associada aos reis e aos poderosos para a opressão e desencaminhamento dos pobres, dos humildes e dos povos negros espalhados pela Diáspora Africana. A imagem apocalíptica da grande meretriz Babilônia não parece se referir à civilização ocidental, haja vista que o versículo 18 do capítulo 17 a descreve como uma cidade que será saqueada por dez reis representados pelos chifres da fera escarlate. É possível que a cidade represente a religião falsa, com todo o seu comércio, riqueza e exploração. A identificação dessa imagem com a Igreja Católica Romana é quase sempre recorrente.

Entretanto, a identificação da Babilônia com a civilização capitalista ocidental, responsável pela opressão dos povos oprimidos do Terceiro Mundo, é mais corrente entre os rastafaris. A exploração do homem pelo homem no capitalismo, a escravização dos povos africanos trazidos para as Américas no processo de formação desse sistema, levou à identificação maniqueísta daquela civilização como fonte de todo o mal e das coisas repugnantes da terra. Assim, a atitude religiosa assume, evidentemente, um caráter político na luta contra a opressão do povo eleito de JAH pelo imperialismo ocidental.

Essa atitude dos rastafaris de se manterem afastados da política impede que o governo e pesquisadores tenham dados confiáveis sobre o número de afiliados e simpatizantes do movimento. Isso ocorre porque além de muitos rastafaris se recusarem a votar, eles se recusam a fornecer informações para os pesquisadores dos censos. Em 1997, Leonard Barrett, estimava um total de trezentos mil rastafaris, incluindo os simpatizantes. Baseando-se nas

afirmações de Sam Brown, Barrett, conclui que talvez um em cada seis jamaicanos pratique a doutrina ou é um simpatizante dela (1997, p. 2).

Na década de setenta, Carole D. Yawney, recolheu um folheto endereçado aos rastafaris expressando uma opinião sobre os censos:

Atenção, Rastafaris:

1. Todo rastafari que sabe que ele é uma Igreja e que a Igreja construída sobre uma montanha não pode ser escondida! Deveria tomar seu censo.
2. Muitas raposas têm sua toca, muitos pássaros têm ninhos. Os Rastas, muitos entre nós, não têm lugar algum para deitar sua cabeça cansada, diga ao coletor do censo.
3. Se nós somos pobres ou muito pobres, diga ao coletor do censo.
4. Se não estamos trabalhando e não conseguimos comida, não podemos pagar aluguel ou arrendamento, diga ao coletor do censo.
5. Não tenha medo de dizer ao mundo que você quer dizer ao coletor do censo quem você é!
6. Você tem alguma intenção de viajar para a Jamaica? Você sabe dos problemas crescerão se você não estiver na Jamaica durante seu censo?
7. Rastafari, não seja como os metais ruidosos ou o símbolo tilintante, ao falhar em dar à pessoa certa as fontes de informação que permitirá que nossas necessidades sejam apropriadas.
8. Somente aqueles que querem se esconder não querem tomar seu censo.
9. O rico e o muito rico desencadearão propaganda para prevenir o povo de expor a pobreza.
10. Sejam justos convosco mesmos, como pode aquele que faz o orçamento saber como partilhar se ele não conhece com quem partilhar!
11. Etiópia quer saber quantos rastafaris desejam ir para a Etiópia; ao dar prioridade ao seu censo, a Etiópia pode saber bem o suficiente.
12. A ONU quer saber que espécie de assistência eles podem oferecer aos países recém-independentes, mas os dados estão faltando³⁰⁶ (1976, p. 241).

³⁰⁶ Texto original: Rastafarians Attention/1. Every Rastaman who know that he is a Church and the Church that build upon a Hill cannot be hidden! Should take his Census./2. Many Foxes have hole, Many Birds have nest. The Rastaman many of I and I don't have nowhere to lay his weary head, tell the Census Taker./3. If I an I is poor or very poor tell the Census Taker./4. If I an I is not working and cannot get any food, cannot pay rent or lease, tell the Census Taker./5. Be not afraid to tell the World that you want by telling the Census Taker who you are!/6. Do you have any intention to travel to Jamaica? Do you know that problems will arise if you are not in Jamaica by your Census?/7. Rastafarian, be not like Sounding Brass or Tinkling Symbol, by failing to give the right people sources of information which will enable I an I demand can be appropriated./8. Only those who want to hide do not want take this Census./9. The Rich and very rich will unleash propaganda to prevent people from expressing poverty./10. Be fair to yourselves, how can the one who make the budget know how to share if he do not know who to share what to!/11. Ethiopia want to know how many Rastafarians want to come to Ethiopia by giving your Census Ethiopia can know fair enough./The U.N.O. want to know what kind of assistance they can offer newly independent countries but the figures are needed (Yawney, 1976, p. 241).

O documento acima foi definido por Carole D. Yawney, como um folheto “distribuído à mão expressando opinião Rasta sobre o Censo” (Hand out distributed expressing Rasta opinion about the Census). A ausência da informação sobre a autoria do referido panfleto, impede que essa afirmação seja considerada correta ou não. Não obstante, o folheto utilize o jargão rastafari, há certos detalhes nos enunciados que não se adequam à maneira característica da linguagem rasta. A começar pelo vocativo “Atenção, Rastafaris” o qual soa solene e distante. Em geral, um folheto autenticamente rasta usaria as expressões mais informais, denotando camaradagem e comunidade: *brothers and sisters, brethrens and sistrens, dreads, dreadlocks, rastas, rastaman* etc. Além disso, os tópicos 5, 6 e 7, enfatizam por demais a contribuição ao censo para o governo. Embora não possa ser corroborado, provavelmente esse panfleto foi impresso pelo governo de Michael Manley, o qual, conforme se constatou no capítulo anterior usava o jargão, os maneirismos, os símbolos e os rituais rastas para a manipulação do jogo político.

Contudo, a atitude dos rastafaris de se manterem apartados do sistema babilônico, especialmente da política, faz com que ela seja vista como alienação. Esse é o caso de Walter Rodney e Horace Campbell, que conforme se viu no capítulo III, deploravam os antropólogos e sociólogos que se “aproveitavam” da hospitalidade dos rastafaris para continuar a “deixá-los” imersos no idealismo e para defini-los como milenaristas (Campbell, 1987, p 132). Barry Chevannes conclui que “se deveria conceder que o movimento rastafari é revolucionário, não somente porque prega consistentemente uma doutrina sobre uma nova ordem, na qual todo negro terá sua própria ‘vinha e figueira’, assim revertendo a ordem do povo negro da base da sociedade, mas porque ele no passado (1934, 1956 e, a mais notável de todas, 1959) tomou medidas para trazer a repatriação para a África”³⁰⁷ (Chevannes, 1998, p. 22). A esse respeito, Ira, o informante rastafari dessa pesquisa, disse que ultimamente o movimento prefere ser chamado de “evolucionário, mas você sabe, toda evolução leva necessariamente a uma revolução” (entrevista informal, em 07/05/05). Além disso, segundo Klaus de Albuquerque,

³⁰⁷ Texto original: one would have to concede that the Rastafari movement is revolutionary, not just because it consistently preaches a doctrine about a new order, in which every Black man will have his own “vine and fig tree”, thus reversing the order of Black people at the bottom of society, but because it has in the past (1934, 1956 and, the most notable of all, 1959) taken measures to bring about repatriation to Africa (Chevannes, 1998, p. 22).

não se pode afirmar que todos os rastafaris se mantêm apartados da política e nem se pode afirmar que a afirmação de Ira constitua uma opinião generalizada entre os rastafaris.

Por fim, a imagem da Babilônia recai sobre os policiais que mantêm relações tensas com os rastafaris desde a fundação do movimento, especialmente por causa do uso de maconha ou ganja entre os rastafaris.

5.2.2 O simbolismo do Fogo

Uma expressão muito utilizada pelos rastafaris, quando se referem aos signos daquilo que eles consideram negativo ou perverso, é a expressão “Fire!” (Fogo!) e, por extensão, são também utilizadas as expressões “Burn!” (Queime!) e “Catch a Fire” (Ir para o Inferno). As duas últimas expressões foram utilizadas como título nos dois álbuns de Bob Marley and the Wailers, gravados em 1973: *Catch a Fire* e *Burnin’*.

No capítulo I, foi discutido como o DJ rastafari Capleton utiliza a imagem purificadora do fogo para dirigir seus ataques verbais contra os homossexuais, bem como seus camaradas utilizam uma linguagem mais literal contra essa minoria. Desse modo, o fogo, símbolo da vida, por analogia com o calor dos raios solares tira as impurezas da matéria, e atua como um agente de regeneração, purificação e destruição.

O uso simbólico do fogo pelos rastafaris é, sem dúvida, bíblico. Na Bíblia o fogo aparece em sentido literal e figurado:

A refinação, a forjadura e a fundição de metais, a preparação de alimentos e o aquecimento das casas, bem como a oferta de sacrifícios e a queima de incenso estão entre as coisas especificamente mencionadas na Bíblia como exigindo o uso do fogo. [...] O fogo, ou expressões contendo a idéia de ardor ou labaredas são usados em sentido figurado associados com amor (Cantares 8:6), paixão (Romanos 1:27; 1 Coríntios 7:9), ira e julgamento (Sofonias 2:2, Malaquias 4:1) ou forte emoção (Lucas 23:32; 2 Coríntios 11:29) (Testemunhas de Jeová, 1990, p. 148-149).

Outros usos que os hebreus faziam do fogo era como purificação e destruição de tudo o que fosse ímpio, impuro, iníquo, pagão ou perverso: as vestes, os objetos de pele nos quais se desenvolvesse a lepra deviam ser queimados; os condenados pela violação da Lei eram apedrejados e seus cadáveres queimados, bem como as cidades apóstatas tinham seus habitantes mortos pela espada, e suas construções e despojos incenerados; o mesmo acontecia com as cidades das nações pagãs nas guerras com os judeus, os ídolos, os altares e postes sagrados eram queimados e os despojos passados no fogo para esterelização.

O sentido de destruição da iniquidade por Deus pelo fogo aparece tanto na destruição das cidades de Sodoma e Gomorra (Gênesis 19: 23-29), quanto nas profecias do livro de Revelação 20:7-10, 15; 21:8. Desse modo, quando nos anos cinquenta e sessenta, os rastafaris passavam por um policial e gritavam: “Babilônia,” “Fogo!” ou “Queima!”, eles estavam se referindo a um julgamento e a uma punição pelo fogo celestial vindos de Deus. Em 1979, no álbum *Survival*, Bob Marley se referiu a esse julgamento divino pelo fogo na canção “Ride Natty ride”:

Dready go a job to do
 And he's got to fulfill that mission
 To see his hurt is their
 Greatest ambition
 But we will survive
 In this world of competition
 'Cause no matter what they do
 Natty keep on coming thru
 And no matter what they say
 Natty de deh every day

Natty dread rides again
 Thru the mystics of tomorrow
 Natty dread rides again
 Having no fear, having no sorrow

All and all you see a gwan
 Is to fight against the rastaman
 So they build their world
 In great confusion

To force on us the devil's illusion
 But the stone that the builder refuse
 Shall be the head cornerstone
 And no matter what game they play
 We've got something
 They could never take away
 We've got something
 They could never take away
 And it's the fire, it's the fire, fire
 That's burning down everything
 Feel the fire, fire, the fire, the fire
 Only birds have their wings, yeah
 No time to be deceived
 Brothers you should know and not believe
 Jah says this judgement
 Could never be with water
 No water can put out this fire
 This fire, this fire, this fire
 Ride Natty ride
 Go deh Dready, Go deh

Now the fire is out of control
 Panic in the city
 Wicked weeping for their gold
 Everywhere the fire is burning
 Destroying and melting their gold
 Destroying and wasting their souls

Ride Natty ride
 Go deh Dready, go deh

Now the people gather on the beach
 And the leader try to make a speech
 But dread again tell them it's too late
 Fire is burning
 Man pull your own weight
 Fire is burning
 Man pull your own weight

Natty dread rides again
 Go deh Dready, Go deh
 Oh Ride Natty ride
 Natty Dread rides again
 Go deh Dready, go deh
 Riding thru the storm
 And we riding thru the calm

Go deh, go deh³⁰⁸

Na canção acima, as imagens bíblicas se sucedem em quase todas as estrofes: o diabo e seus seguidores enganando a muitos (Revelação 20:7-10), a principal pedra angular (Jesus e/ou Haile Selassie) rejeitada pelo construtor (Salmo 118: 22), as nações se reunindo no Armagedom para a luta contra o exército de Deus (Revelação 16:13-16; 19:17-21), os reis e mercadores que se prostituíram com a cidade de Babilônia chorando a sua destruição e de suas riquezas (Revelação 18: 9-19); e o fogo descendo do céu para destruir os iníquos (Revelação 20:9; 21:8). Em resumo, se trata de um discurso pleno de simbolismo, misticismo e drama épico, no qual o fogo como elemento purificador e destruidor exerce um papel fundamental.

A expressão “Catch a fire” (literalmente, apanhar um fogo) significa “ir para o inferno”. Bob Marley a utilizou em uma de suas canções, a qual dava título ao álbum que o tornou conhecido internacionalmente, em 1973, conforme se afirmou acima. A capa original desse álbum não trazia a foto de Marley fumando um enorme spliff (cigarro de ganja ou maconha) como aparece nas edições no formato de compact-disc. Ela fora originalmente desenhada como um grande isqueiro Zippo para confundir os não-crentes, isto é, tomar a expressão pelo seu sentido literal.

Contudo, a expressão “ir para o inferno” para os rastafaris não tem o mesmo significado que ela tem para a cristandade em geral. O inferno cristão tal como é descrito em

³⁰⁸ Tradução: Dread (Rasta) tem um trabalho a fazer/Ele tem cumprir aquela missão/Ver sua ferida é/a maior ambição deles/Mas nós sobreviveremos/neste mundo de competição/Porque não importa o que façam/Natty (Rasta) continua seguindo/E não importa o que dizem/Natty segue adiante todo dia//Natty Dread segue outra vez/pelos místicos de amanhã/Natty Dread segue outra vez/Tendo nenhum medo, tendo nenhuma tristeza/Todos vocês vêm uma partida/é para lutar contra o rastaman/Então eles constroem seu mundo/em grande confusão/Para nos forçar na ilusão do diabo/Mas a pedra que o construtor rejeitou/Será a principal pedra angular/E não importa o jogos que eles façam/Temos algo que eles nunca podem tirar/Temos algo que eles nunca podem tirar/E é o fogo, é o fogo, fogo/queimando tudo/Sinta o fogo, fogo, o fogo, o fogo/Só os pássaros têm asas/Não há tempo para ser enganado/Irmãos vocês devem saber e não acreditar/Jah diz que este julgamento/Nunca pode ser com água/Pois nenhuma água pode apagar este fogo/Este fogo, este fogo/Este fogo, este fogo/Siga Natty siga/Vá em frente Dready, vá em frente//Agora o fogo está fora de controle/Pânico na cidade/Os maus choram pelo seu ouro/Em toda parte o fogo está queimando/Destruindo e derretendo seu ouro/Destruindo e perdendo suas almas//Siga Natty siga/Vá em frente Dready, vá em frente//Agora o povo se junta na praia/O líder tenta fazer um discurso/Mas o Dread diz a eles que é tarde demais/O fogo está queimando/Homem, leve sua própria carga/O fogo está queimando/Homem, leve sua própria carga//Natty Dread

A Divina Comédia (1979, v. 1) de Dante Aleghieri (1265-1321) constitui uma representação do pensamento escolástico medieval, o qual constituía a conciliação do pensamento religioso cristão com a filosofia platônica e aristotélica. Em outras palavras, o inferno católico se assemelhava ao Hades greco-romano, no qual as almas condenadas eram lançadas para sempre. Em contrapartida, as almas bem-aventuradas descansariam eternamente nos Campos Elíseos na tradição greco-romana ou, iam para o Céu na tradição católica.

Por não acreditarem em uma vida após a morte, os rastafaris usam a expressão inferno mais próxima das noções do Seol e da Geena hebraicos. Não há nenhuma palavra em português que transmita o sentido exato da palavra hebraica *she'ohl*, a qual deriva do verbo *sha'al* (pedir solicitar), visto que o seol é “o receptáculo comum ou região dos mortos; chamado assim, por causa da insaciabilidade da sepultura, a qual como que sempre pede ou quer mais” (Peake, 1811, p. 148). Desse modo, a condição dos mortos no Seol não era de dor nem de prazer, tantos os bons quanto os iníquos dormem juntos sem ter consciência uns dos outros e de Deus. Ocorre que todos os mortos serão ressuscitados no dia do Juízo para a vida eterna ou para a destruição completa. A tradução de inferno para Seol, portanto, não é apropriada.

A Geena, por sua vez, também é muitas vezes traduzida indevidamente como inferno. Nas escrituras hebraicas seu sentido literal se refere ao *Geh Hinnóm* (Vale de Hinom), situado ao sul e a sudoeste de Jerusalém, onde se lançava o lixo da cidade: coisas impuras e cadáveres. Nesse vale havia um fogo contínuo, aumentado pelo acréscimo de enxofre, destinado a purificar, consumir até a completa eliminação as impurezas atiradas ali. Portanto, o sentido simbólico da Geena como um lago de fogo e enxofre em Revelação 20:14-15 e 21:8 é o de uma segunda morte, uma eliminação completa daqueles que foram considerados iníquos ou impuros após o Juízo Final. Desse modo, a identificação da Geena como o ‘inferno’, um local de fogo e enxofre, explica porque os rastafaris utilizam a expressão “Catch a Fire” (pegar fogo ou ir para o inferno).

O simbolismo do fogo e do inferno para os rastafaris não contradiz sua descrença na vida após a morte, conforme foi descrita acima, nem mesmo se for considerada sua crença na

segue outra vez/Vá em frente, Dready, vá em frente/seguindo pela tempestade/e nós seguindo pela calma/Vá em

reencarnação, uma vez que o ciclo das reencarnações poderá ser interrompido no Dia do Juízo.

5.2.3 O simbolismo de Zion ou Sião entre os rastafaris

Entre os rastafaris, o termo *Zion* ou Sião não se refere ao culto revivalista estudado em capítulos anteriores. Segundo George E. Simpson, os rastafaris e os revivalistas são inimigos declarados não tendo nada a não ser desprezo um pelo outro (1955, p. 169). Em ambos os casos, o termo *Zion* se refere às escrituras sagradas.

Originalmente, a palavra *Zion* se referia a uma fortaleza jebuséia localizada no monte *Zion* e que, após ser conquistada por Davi, se tornou a residência real. Na passagem de Salmos 2:6, Deus faz referência a esse fato: “Eu, porém constituí o meu Rei sobre o meu santo monte Sião”. A santificação do monte *Zion* ocorreu, sobretudo quando a Arca da Aliança contendo as Tábuas da Lei, foi para lá transferida. Com a construção do Templo por Salomão, o termo passou a designar também o monte Moriá onde o templo foi erigido, por extensão o termo passou a designar toda a cidade de Jerusalém.

A infidelidade de Sião ou Jerusalém fez com que o castigo divino se apresentasse por meio da destruição da cidade pelos babilônios sob o comando de Nabocodonosor. Todavia, devido a seu arrependimento, a cidade foi restaurada, tornando possível a entrada de Jesus Cristo em seus portões montado em um jumentinho e se apresentar como rei a Sião. Porém, Jesus foi rejeitado por muitos judeus e por isso a Jerusalém terrestre também foi rejeitada por Deus. A glória do Príncipe da Paz será vista na Jerusalém de cima, a Nova Jerusalém ou Jerusalém celestial, na qual existe o monte *Zion* celestial, no qual Jesus se assentará com os cento e quarenta e quatro mil eleitos para reinar após o Armagedon.

A idéia de uma montanha sagrada ou cósmica exprime uma ligação entre o céu e a terra está presente em várias culturas e sempre se considera o lugar desta montanha como o

centro do mundo. Uma vez que a montanha toca o céu, ela é considerada o ponto mais alto do mundo, daí o território que a cerca constitui o “nosso mundo”, o centro, a região mais elevada fisicamente e espiritualmente. (Eliade, 1996, p. 39).

Conforme foi discutido acima, os rastafaris rejeitam a idéia de um paraíso celestial e, portanto, a nova Jerusalém será fundada aqui mesmo na Terra. E o local escolhido por Jah é a cidade de Adis Abeba, capital da Etiópia. Portanto Zion para os rastafaris, significa Adis Abeba, por extensão a Etiópia e o continente africano. Isso ainda é justificado pelo mito de que a Arca da Aliança foi trazida para a Etiópia, por Menelik, filho da Rainha de Sabá e Salomão, e se encontra escondida em algum lugar naquele país. Todos esses mitos se constituem em argumentos justificadores para a repatriação africana. Além disso, a Etiópia é a terra natal de Haile Selassie e, por mais esse motivo, é considerado um lugar santo para os rastafaris. Bob Marley, no álbum *Uprising* (1980), incluiu a canção *Zion Train*, conclamando os fiéis para a grande jornada para o novo Sião:

Zion train is coming our way
Zion train is coming our way

Oh people get on board
You better get on board
Thank the Lord, praise Fari
I gotta catch this train
Cause there is no other station
Then you going in the same direction

Zion train is coming our way
Zion train is coming our way

Which man can save his brother soul
Oh man it's just self control
Don't gain the world and lose your soul
Wisdom better silver and gold
To the bridge

Oh where there is a will
There always a way
Where there is a will
There's always a way

Soul train is coming our way
Zion train is coming our way

Two thousand years of history
 Could not be wiped away so easily
 Two thousand years of Black History
 Could not be wiped so easily

Oh children Zion train is coming our way
 Get on board now
 Zion train is coming our way
 You got a ticket so thank the Lord
 Zion train is, Zion train is, Zion train is, Zion train
 Soul train is coming our way
 Soul train is coming our way³⁰⁹

As imagens que canção acima sugere são a de uma jornada, um êxodo, uma fuga tal como aconteceu com os hebreus sob o comando de Moisés, ou ainda a saída da Babilônia sob as ordens de Ciro, imperador persa. O trem, imagem moderna da viagem, foi utilizado tanto para atualizar o discurso da jornada quanto para parafrasear um famoso show de música afro-americana dos anos 1970 e 1980, “Soul Train”, cujo nome se referia à música afro-americana baseada no rhythm’n’blues - soul – mas também se referia às almas a serem salvas. Além disso, o eu lírico está justificando o êxodo pelo fim da exploração dos afro-descendentes após dois mil anos de história que não poderiam ser apagados ou esquecidos. Por fim, a canção aborda a prédica bíblica que é melhor salvar sua alma que ganhar o mundo e perde-la.

³⁰⁹ Tradução: O trem do Sião está vindo em nossa direção/O trem do Sião está vindo em nossa direção//Oh gente entre a bordo/É melhor vocês entrar a bordo/Agradeça ao Senhor, louve Fari/Tenho que tomar este trem/Porque não há outra estação/Então você está seguindo na mesma direção//O trem do Sião está vindo em nossa direção/O trem do Sião está vindo em nossa direção//Todo homem pode salvar a alma de seu irmão/Hei cara, basta autocontrole/Não ganhe o mundo e perca sua alma/Sabedoria é melhor que prata e ouro/Para a ponte:/Oh, onde existe a vontade/Sempre há um jeito/Onde há a vontade/Sempre há um jeito//O trem das almas está vindo em nossa direção/O trem do Sião está vindo em nossa direção//Dois mil anos de história/não poderiam ser apagados tão facilmente/Dois mil anos de História Negra/Não poderiam ser apagados tão facilmente//Oh filhos, o trem do Sião está vindo em nossa direção/Entre a bordo agora/O trem do Sião está vindo em nossa direção/Você tem um bilhete, então agradeça ao Senhor/O trem do Sião está, o trem do Sião está, o trem do Sião está, o trem do Sião/O trem das almas está vindo em nossa direção/O trem das almas está vindo em nossa direção.

5.2.4 O simbolismo do Leão

Em todas as culturas, desde tempos imemoriais, as pessoas têm observado as características e hábitos dos animais, e os têm aplicado em sentido figurativo ou simbólico a personagens, povos, governos e organizações. Os textos bíblicos estão repletos do uso simbólico dos animais desde o livro de Gênesis até o livro de Revelações ou Apocalipse.

No caso dos rastafaris e sua peculiar interpretação bíblica, o animal que possui maior impacto simbólico em sua doutrina não é o Cordeiro, o peixe ou a pomba como acontece com o Cristianismo tradicional, porém o Leão (*Panthera Leo*). Os motivos para a escolha do grande mamífero carnívoro, pertencente à família dos felídeos são variados.

Nos símbolos antigos, o leão era associado a uma divindade para representar o poder destruidor dela e, assim, era colocado como guardião dos templos. As escrituras hebraicas se referem ao uso ornamental da figura leonina no Templo (1 Reis 7:27-36), nas escadas e ao lado dos braços do trono de Salomão (1 Reis 10: 19-20).

O leão é um símbolo ambivalente de forças poderosas e de agilidade, figurando a força moral para refrear os instintos desenfreados por meio do automínio. Desse modo, ele encarna o egoísmo, as paixões, mas também o domínio de si pela vontade e inteligência. Símbolo viril por excelência, expressa a imagem do pai, o orgulho e a necessidade de criação. É também associado ao sol, domicílio do signo zodiacal de Leão. (Julien, 1993, p. 245). Por sua força, o Leão é comumente designado como “o rei dos animais”, seu rugido serve para provocar a debandada dos animais, causando confusão, assim aproveitando-se disso, ele se aproxima dos mais fracos e os ataca.

Contudo, o uso simbólico da figura do leão nas escrituras gregas e hebraicas é ambivalente, pois tanto positivamente quanto negativamente, a imagem do leão é ali utilizada. As qualidades ou características do leão consideradas positivas pelos escritores bíblicos são: majestade, coragem, poder destruidor para os inimigos e, os significados simbólicos dessas qualidades são: a Justiça, atributo do ser vivente perto do trono de Jeová (Revelação 4:7); Jesus, como majestade régia, rei e executor da justiça (Gênesis 49:9 e Revelação 5:5); Jeová

(Isaías 31:4 e Oséias 11:10) e o povo de Jeová, os israelitas (Miquéias 5:8). Por outro lado, as características do leão consideradas negativas na Bíblia são: ferocidade, rapinagem, predação, cujos significados simbólicos são: os inimigos iníquos de Davi (Salmos 22:13); a potência mundial da Babilônia (Daniel 7:4), os reis da Assíria e da Babilônia (Jeremias 50:17) e o Diabo (1 Pedro 5:8) (Testemunhas de Jeová, 1990, p. 136-139, 668-669).

Se a utilização da imagem do leão nas escrituras bíblicas é ambivalente, convém lembrar que nem todas as passagens dessas escrituras são aceitas pelos rastafaris, enquanto outras são, particularmente e positivamente, enfatizadas. A associação do Leão à Tribo de Judá, da qual se originou a linhagem real de Davi e Salomão que se estendeu até Jesus e Haile Selassie é encontrada inicialmente no capítulo 49 de Gênesis. Essa passagem descreve como Jacó em seu leito de morte abençoou seus doze filhos, cuja descendência constituiu as doze tribos do reino de Israel. Para Judá, a bênção de seu pai lhe dava autoridade sobre seus irmãos e o identificava com o Leão:

7.
8. *Judá, teus irmãos te louvarão; a tua mão estará sobre a cerviz de teus inimigos; os filhos de teu pai se inclinarão a ti.*
9. *Judá é leãozinho, da presa subsiste, filho meu. Encurva-se, e deita-se como leão e como leoa; quem o despertará?*
10. *O cetro não se arredará de Judá, nem o bastão de seus pés, até que venha Silo; e a ele obedecerão os povos.*
11. *Ele amarrará o seu jumentinho à vide, e o filho da sua jumenta à videira mais excelente; lavará suas vestes no vinho e a sua capa em sangue de uvas.*
12. *Os seus olhos serão cintilantes de vinho, e os dentes brancos de leite (Gênesis 49: 8-12, grifos adicionais).*

Do mesmo modo, o versículo 5 do capítulo 5 do livro de Revelação associava o Príncipe da Paz ao Leão conquistador da Tribo de Judá: “Todavia um dos anciãos me disse: Não chores; eis que o Leão da tribo de Judá, a Raiz de Davi, venceu para abrir o livro e os seus sete selos”. Conforme se verificou acima, esse é um dos muitos títulos de Selassie que o legitimava como imperador.

Outro motivo para a utilização simbólica da imagem do leão pelos rastafaris é que ele é um animal característico das savanas africanas, o continente sagrado dos rastafaris, terra de seus antepassados, porém, na Antiguidade, o grande felino habitava também a Ásia ocidental, inclusive a Palestina, onde atualmente se encontra extinto. Além disso, a juba desganhada dos leões se assemelha à cabeleira de locks que a maioria dos rastafaris exibe. Finalmente, o Leão figurava na bandeira oficial da Etiópia até a derrubada do imperador (Figura 56) bem como no estandarte pessoal de Selassie (Figura 57), cuja outra face foi analisada no capítulo IV.

Figura 56
A Bandeira Oficial da Etiópia até 1974



Figura 57
Vista de um dos lados do estandarte pessoal do Imperador Haile Selassie



No estandarte pessoal de Selassie o Leão se encontra no centro do colar da Ordem do Selo de Salomão e com a estrela de Davi e uma cruz colocada em cada canto do estandarte (Figura 57). A estrela de Davi é o símbolo oficial do judaísmo e figura na bandeira oficial de Israel. Segundo Nadia Julien, a estrela de Davi é um símbolo de paz e equilíbrio, e ela também é considerada como a força em movimento, o emblema da sabedoria e o selo de Salomão (1993, p. 178). Os triângulos equiláteros que se cruzam formando a estrela representam o microcosmo humano relacionado com o macrocosmo universal, o domínio das forças ascendentes e descendentes nos mistérios iniciáticos.

No capítulo I foi mencionado que o sociólogo Denis Forsythe rejeita a utilização da imagem de Anancy como herói nacional e do seu caráter no imaginário, nos comportamentos sociais e, principalmente na política (1999, p. 274). Assim, Forsythe argumenta que os rastafaris introduziram a imagem do Leão como força de justiça e moral para substituir a amoral aranha como herói folclórico na Jamaica:

O leão africano simboliza alguns dos mesmos ideais negros e esperança que Mano Anancy simbolizava em nossa “antiga” consciência, porém o leão é mais do que um ideal apropriado para um povo empenhado em uma marcha militante avante pela sua própria, máxima e final auto-realização e autodescoberta.

O leão africano expressa mais do espírito natural e ideal e esforços ideais dos africanos escravizados. A imagem do leão oferece uma mais universal e sadia definição de como o homem deve se organizar externamente e como ele deveria sentir internamente. Ele representa a ânsia suprema e simbólica por saúde e poder para compensar por sua falta de poder e sua existência alienada. Assim como eles foram bem adiante da massa de pessoas da classe trabalhadora ao tornar conscientes da necessidade de desenvolver uma filosofia de vida independente, em modos mais apropriados e reflectivos de nossas experiências, necessidades e vibrações como africanos. Os Rastas expressam uma visão de vida, radiante das antigas memórias de nossos mais profundos desejos³¹⁰(1979, p. 47).

³¹⁰ Texto original: The African lion symbolizes some of the some black ideals and hope that Brer Anancy symbolized in our ‘ancient’ consciousness, but the lion is more than a fitting ideal for a people bent on a militant march forward towards their own maximum and ultimate self-realization and self-discovery./The African lion express more of the natural and ideal spirit and ideal strivings of the enslaved Africans. The lion image offers a more universal and wholesome definition of how man ought to organize himself outwardly and how he should feel inwardly. It represents the Brethren’s supreme symbolic yearning for wholesomeness and power to compensate for their powerlessness and their alienated existence. As such they have gone well forward of the mass of the working class people in becoming conscious of the need to develop an independent philosophy of life, in ways more appropriate to and reflective of our experiences, needs and vibrations as Africans. Rastas express a vision of live, radiating from the ancient memories of our deepest longings (Forsythe, 1979, p. 47).

De fato, a própria rejeição de muitos rastafaris em participar da política, inclusive por meio do voto, representa de certo modo, uma rejeição ao anancismo na política, à qual os rastafaris chamam de *Politricks*, isto é, um neologismo formado pelas palavras *politics* (política) e *tricks* (truques). O professor Rex Nettleford fez a seguinte observação sobre o impacto moral dos rastafaris na sociedade jamaicana, durante um congresso em Lagos, na Nigéria:

Se bem que a sociedade esteja agora merecendo a retribuição por sua obstinação na desonestidade psicológica – com a penetração cultural de seus mais sagrados santuários por um grupo de jamaicanos que acreditam na divindade de Haile Selassie, o falecido imperador da Etiópia, e na pré-ordenada repatriação dos filhos de Negus (Rei) para a África em geral e a Etiópia em particular. No despertar de uma geração e meia de pregações, profecias e protesto sobre a África, os rastafaris têm dado à Jamaica, ao Caribe e à América plantacionista, o Rastafarismo – um sistema ainda em desenvolvimento de pensamento religioso e um estilo de vida prático que convoca uma tateante e equivocada sociedade à honestidade e retidão moral. Ele ainda sugere em si uma alternativa viável àquele corpo dominante de crenças que habita no funcionamento de um sistema político, social e econômico que torna a massa do povo não somente desempregada, mas desempregável sem um sentido de lugar ou um sentido de propósito³¹¹ (1977, p. 3).

Contudo, o professor Nettleford reconhece que o “Mano Ananci expressa muito do espírito jamaicano em suas ostentativas declarações de amor, em suas erradas e fortes, bravas, mas covardes posturas de blefes, em seu amor por lazer e correspondente aversão ao trabalho, em sua adorável malandragem”³¹² (apud Forsythe, 1999, p. 252), bem como o professor Leonard Barrett reconhece que “tão intricavelmente tecido é o Anancismo na vida jamaicana

³¹¹ Texto original: It is a though the society is now earning retibution for its stubborness in psychological dishonesty – what with the cultural penetration of its most hallowed sanctuaries by a group of Jamaicans who believe in the divinity of Haile Selassie, the late Emperor of Ethiopia, and in the pré-ordained repatriation of sons of Negus to Africa in general and Ethiopia in particular. In the wake of a generation and a half of preachments, prophecies and protest about Africa, the Rastafarians have given to Jamaica, the Caribbean and Plantation America, Rastafarianism – a still developing system of religious thought and a style of practical living that summon a groping ane equivocating society to honesty and moral certitude. It even suggests itself as a viable alternative to that dominant body of beliefs which inheres in the operation of a political, social and economic system that renders the mass of people not only unemployed but unemployable without a sense of place or a sense of purpose (grifo original) (Nettleford, 1977, p. 3).

³¹² Texto original: Brer Anancy expresses much of the Jamaican spirit in his ostentatious professions of love, in his wrong and strong, brave but cowardly postures of bluffs, in his love for leisure and corresponding dislike for work, and his lovable rascality (apud Forsythe, 1999, p. 252).

que sua astúcia se tornou parte do estereótipo da personalidade jamaicana”³¹³ (Barrett, 1976, p. 32). Nesse sentido, pode-se afirmar que embora, a adoção do Leão pelos rastafaris em substituição à imagem de Ananci tenha uma forte conotação moralizante, ela não conseguiu se impor sobre o tradicional anti-herói jamaicano. Porém, há que se reconhecer que a presença do simbolismo do leão, sem dúvida, questiona a identidade, o habitus jamaicano e seus estereótipos e estigmas³¹⁴.

Por outro lado, a adoção do simbolismo da imagem do leão, não significou o completo abandono da imagem de Ananci pelos rastafaris. Timothy White, por exemplo, comenta como alguns rastafaris identificavam Bob Marley com Ananci pelas mensagens crípticas que ele enviava a uma platéia que desconhecia o real significado das letras de suas canções (1999, p. 39-40).

Por fim, a imagem do leão, segundo Leonard Barrett, “não representa somente o Rei dos Reis, mas a dominante masculinidade do movimento. Os rastafaris simulam o espírito do leão no modo como eles usam suas tranças e no modo como eles caminham. Para o público a imagem do leão sugere força, dominação, e agressividade. Assim, a presença de um ‘dread’ em qualquer cenário fora de seu habitat é uma questão de preocupação para o público”³¹⁵ (1997, p. 142). No prefácio de seu livro de poesias *Rastaman Chant*, Brother Miguel identifica os cinco leões colocados na capa como representativos dos cinco filhos órfãos de seu amigo morto pela polícia em Santa Lúcia, a quem o livro foi dedicado (1983, p. 9).

³¹³ Texto original: So intricately woven is Anancism in Jamaican life that his cunning has become part of the Jamaican personality stereotype (Barrett, 1976, p. 32).

³¹⁴ Cf. também Jack A. Johnson-Hill, *I-Sight The World of Rastafari: An Interpretative Sociological Account of Rastafarian Ethics*. Metuchen, NJ/London: The American Theological Library Association and Scarecrow Press Inc., 1975, p. 327-331.

³¹⁵ Texto original: Represents not only the King of Kings, but the dominant maleness of the movement. The Rastafarians simulate the spirit of the lion in the way they wear their locks and in the way they walk. To the public the image of a lion suggests strength, dominance and aggressiveness. Hence, the presence of a “dread” in any social setting outside their habitat is a matter of concern to the public (Barrett, 1997, p. 142).

5.2.5 O simbolismo das cores verde, amarelo e vermelho

Pelas figuras 56 e 57, acima, se pode constatar que as cores verde, amarelo e vermelho eram as cores oficiais da Etiópia até o reinado de Haile Selassie, bem como na capa do disco *Survival* de Bob Marley & The Wailers (Figura 50) que elas estão presentes nas bandeiras de vários países africanos.

Desde o início da humanidade as cores ocuparam um importante lugar na simbologia ligada à religião. Elas possuíam uma função cósmica e representavam divindades nas diversas cosmogonias. No aspecto psíquico, por meio dos sentimentos afetivos positivos ou negativos em relação às cores e suas tonalidades, pode-se descobrir emoções ocultas, sentimentos esquecidos, estados de alma confusos que deixaram um traço profundo em nossa memória e tentam penetrar na consciência por meio das cores (Julien, 1993, p. 111- 112). Todas as cores, entretanto, possuem um aspecto ambivalente de positividade e negatividade.

O vermelho vivo ou claro representa a força vital de Eros triunfante, a riqueza, o amor e o sangue. Mas, sob seu aspecto infernal, o vermelho corresponde ao egoísmo, ao ódio e ao amor infernal, como a cor do diabo. Em nível psicológico, o vermelho representa a alegria de viver, o otimismo, o vigor, o instinto combativo e suas tendências agressivas, o impulso sexual, o desejo amoroso, a paixão e a necessidade de conquista. Ele também representa o *animus* seu poder de criação e procriação. Ele é também a cor da função sentimental, da guerra e do sangue.

Na língua sagrada dos cristãos, dos egípcios, dos hebreus e dos árabes, essa cor esteve sempre associada ao fogo e ao amor divino e simbolizou a divindade e o culto. Em Roma, ela era a cor dos generais, da nobreza dos patrícios e dos imperadores; bem como os cardeais herdaram esse símbolo da soberania. Nos brasões, o vermelho exprime a valentia, o furor, a crueldade, a cólera, a morte e a carnificina.

O amarelo é a cor da luz, emblema do ouro, associado ao mel. Ele também é associado à luz celeste revelada aos homens e a doutrina religiosa ensinada nos templos. Porém, o amarelo lunar, cor de ouro embaçado e do enxofre, simboliza a inconstância, o ciúme, as

paixões depravadas, o adultério, a culpabilidade, a traição. Em muitos países os judeus deviam usar roupas amarelas porque eles haviam traído o senhor; na iconografia, Judas Iscariotes é muitas vezes vestido de amarelo.

Do ponto de vista psicológico e nos sonhos, o amarelo é a cor da intuição e simboliza a capacidade de rejuvenescer, a juventude e a audácia, mas também a instabilidade e a vaidade. Essa cor revela a necessidade de superioridade e, ao extremo, a vontade de poder cego manifestado em pretensões exageradas a uma superioridade artificial, frequentemente, como uma compensação de um sentimento de inferioridade mal resolvido ou inconsciente.

O verde é a cor da natureza e das águas lustrais. Ele é dotado de um poder de regeneração porque capta a energia solar e a transforma em energia vital (a clorofila das plantas). É o símbolo da energia espiritual. Como cor dos brotos primaveris, o verde assinala o fim do inverno e simboliza a esperança. Na heráldica, o verde testemunha a cortesia, a honra, a alegria e o vigor do cavaleiro.

Produto da associação entre o amarelo e o azul, o verde possui uma dualidade: é a cor de Vênus, símbolo do renascimento, mas também da vingança e da inveja. O verde também é a cor das águas mortas, da putrefação e tem uma influência nefasta por ser a cor dos olhos do dragão e das serpentes. No plano psicológico e nos sonhos, o verde, cor do vigor sexual, reflete a necessidade de apaziguamento, de estima, de valorização, de cultura e de conhecimento (Julien, 193, p. 113-116).

Segundo Leonard Barrett, as cores oficiais do movimento rastafari são as mesmas do Garveyismo: o verde, o vermelho e o negro, sendo que a combinação verde, amarelo e vermelho é mais usada pelos Nyabingi (1997, p. 143). O simbolismo da cor negra já foi elucidado no capítulo I, porém, convém lembrar que ele pode tanto representar a morte, a negação da luz, à noite, à ignorância, ao mal, bem como a prudência, a sabedoria e a constância nas provas.

Contudo, durante essa pesquisa constatou-se que em toda a parte na Jamaica se vê pintada a combinação verde, amarela e vermelha, especialmente nos pontos de ônibus. Jah Ahkell, do mesmo modo, afirma que as cores oficiais dos rastafaris são: o verde, o amarelo e

o vermelho, porém há uma intensa utilização da combinação garveyita do verde, vermelho e negro, como símbolo da raça africana e que já fora usada há quinze mil anos por um antigo império africano. De acordo com Ahkell, entre os rastafaris a combinação das cores vermelha, amarela e verde basicamente representa:

- 1) Vermelho: para o sangue dos filhos da África que tem sido e seria derramado pela libertação, dignidade e liberdade dos africanos.
- 2) Ouro: para o rico e a riqueza da África.
- 3) Verde: para a luxuriante, a fertilidade e a vegetação da África.
- 4) Negro: a cor do nobre, antigo e distinto povo africano³¹⁶ (1981, p. 21).

Com uma ligeira variação dos significados das cores encontrados por Jah Ahkell, Kathy M. Williams, coletou os seguintes: “vermelho representa o sangue dos mártires, os escravos e os irmãos. Negro representa a pele, seu sinônimo de santidade, fogo e criatividade. Verde é para a Etiópia, para a ganja e a Jamaica. Ouro é para a fé Rastafari e para Jamaica”³¹⁷ (1981, p. 14). Nesse exemplo os símbolos não se referem apenas à Etiópia como terra prometida, mas também se estendem à babilônica Jamaica, o que corrobora as estratégias de negociação.

Por fim, o significado recolhido por Leonard Barrett, para a combinação verde, vermelho e negro é o seguinte: “o vermelho significa o sangue dos mártires da história jamaicana, incluindo os heróis do tempo dos maroons até Marcus Garvey. O negro representa a cor dos africanos cujos descendentes formam noventa e oito por cento de todos os

³¹⁶ Texto original: 1) Red: for the blood of Africa’s children that has been and would be shed for Africans freedom, dignity and liberty. 2) Gold: for the wealthy and richness of Africa. 3) Green: for the luxuriance, fertility and greenness of Africa. 4) Black: the colour of the noble, ancient and distinguished African People. (Ahkell, 1981, p. 21).

³¹⁷ Texto original: Red – represents the blood of the martyrs, the slaves and the brethren. Black – represents the skin; its synonymous with holiness, fire and creativity. Green is for Ethiopia, and for the ganja, and Jamaica. Gold is for the Rastafarian faith and for Jamaica (Williams, 1981, p. 14).

jamaicanos. O verde é a verde vegetação jamaicana e a esperança de vitória sobre a opressão”³¹⁸ (1997, p. 143).

5.3 Os Principais Rituais Ratafaris

Os rituais constituem ações determinadas que refletem as crenças doutrinárias de um fenômeno religioso. Os rituais religiosos são de natureza diversificada, podendo ser classificados como aqueles que são praticados por todos os crentes e aqueles que são exclusivos aos iniciados, a um corpo sacerdotal etc. Nas cerimônias eles podem ser fúnebres, de propiciação ou súplica, de reflexão, de procriação, de libações, de cura ou terapêuticos etc. Há ainda aqueles que não se relacionam diretamente com a divindade, sendo mais proibitivos e refletem sanções morais, tabus, como forma de coesão grupal e purificação. Contudo, a idéia de purificação remete a um caráter propiciatório de favor dos deuses e ou dos espíritos.

Entre os rastafaris, os rituais mais comuns são a grounation, o nyabingi, o reasoning e o uso da ganja ou maconha como erva sacramental. Entretanto, os ritos ligados à aparência física, às relações entre os sexos, à alimentação serão estudados no próximo capítulo por se relacionarem diretamente com a vida profana, embora tenham repercussões e sejam formulados a partir do caráter sagrado ou religioso do movimento rastafari.

5.3.1 Grounation e Nyabingi: os serviços religiosos dos rastafaris

Para se compreender o serviço religioso dos rastafaris, deve-se inicialmente entender a estrutura organizacional dos grupos rastafaris. Nas pesquisas de George E. Simpson, durante a

³¹⁸ Texto original: The red signifies the blood of martyrs of Jamaican history, including heroes from the time of the Maroons down to Marcus Garvey. The black represents the color of the Africans whose descendents form 98 percent of all Jamaicans. The green is the green vegetation and of the hope of victory over oppression (Barrett, 1997, p. 143).

década de cinquenta, havia doze ou quinze grupos de rastafaris variando de vinte e cinco a cento e cinquenta membros, vivendo em um yard ou *camp* (campo) (1966, p. 167). A filiação a um camp não era permanente, mas baseada em laços de solidariedade temporários, pois os membros de um grupo podem se filiar a outro, bastando serem aceitos pelo novo grupo no qual queiram ingressar.

De acordo com Leonard Barrett, a estrutura organizacional pode variar muito, mas em geral existe um padrão comum à maioria dos grupos (1986, p. 208). Embora os rastafaris afirmem não seguir nenhum líder a não ser Jah Ras Tafari, nos capítulos III e IV foram destacados os diversos líderes que atuaram na direção do movimento como Howell, Brown, Planno, Prince Edward, Claudius Henry, Gad etc. Nos grupos existe uma liderança mais ou menos informal composta pelo *leading brother* (o irmão líder) ou *priest* (pregador) que preside os encontros entre os rastafaris. Em alguns grupos pode haver mais de um líder, como no caso de Alvaranga, Mack e Clayton da Rastafari Repatriation Association. São eles que se encarregam de defender o movimento junto ao governo e de explicar a natureza do movimento aos pesquisadores acadêmicos. Se o líder se encontra ausente ou doente, os encontros serão presididos por um *chairman* (chefe) (Barrett, 1986, p. 209).

Em seguida, na hierarquia dos grupos está o *chaplain* (capelão) cuja função é abrir os encontros com serviços religiosos e encerrá-los com canções, hinos, e bênçãos. Logo após, vem o *secretary* (secretário) que preside às chamadas dos membros e registra os débitos deles. Um tesoureiro toma conta dos fundos do grupo e em geral é alguém que goza da confiança de todos e é próximo ao líder do grupo. Por fim, o *sergeant-at-arms* (sargento-de-armas) é um homem que guarda os portões durante os encontros, afastando os intrusos e dando sinal de alerta quando há aproximação da polícia, durante o consumo de ganja. A participação das mulheres nessa liderança é rara, porém elas muitas vezes ocupam um cargo chamado “*leaders of songs*” (líderes de canções) (ibidem, p. 209-210). Apesar dessas lideranças, as relações de poder dentro de um bando de rastafaris são extremamente democráticas (Simpson, 1966, p. 167).

Os encontros rastafaris são chamados *Groundations*, ou mais comumente *Grounations*, embora também sejam conhecidos como *groundings* (conhecimentos básicos) *nyabingi meetings* (encontros nyabingi). Leonard Barrett, entretanto, faz uma distinção entre

grounations e encontros nyabingi. As grounations podem começar ao cair da tarde ou às 10h da noite e terminar na madrugada e os encontros nyabingi podem durar até três dias. Entre os Bobo rastas de Prince Edwards as grounations começam ao pôr-do-sol de sexta-feira e só terminam ao pôr-do-sol do sábado, devido à observância sabática.

O nome grounation ou groundation deriva da junção dos substantivos *ground* (chão, solo, base, terreno, motivo, razão) e *foundation* (fundação, fundamento, base) e significa uma reunião em que são discutidos os problemas da comunidade e se realiza um serviço religioso. Já o conceito nyabingi (ou niyabingi, ou ainda, nyabinghi) é mais difícil de ser definido, pois ele se estende a, pelo menos, três coisas diferentes: a um grupo radical de rastafaris que se originou no final dos anos 1930, a uma dança e os tambores akete tocados durante os encontros e aos encontros propriamente ditos.

No final dos anos 1930, surgiu um grupo radical entre os rastafaris que se autodenominava Nyabingi. O nome, segundo diversas fontes, é uma referência a um grupo de guerrilheiros etíopes em luta contra as forças fascistas italianas. Para Leonard Barrett, a origem do nome vem da África Oriental e se refere a um culto político-religioso de luta contra o colonialismo entre o final do século XIX e cerca de 1930. O culto talvez tenha se originado em Ruanda-Urundi ou Uganda, e a denominação Nyabingi pode se referir ao nome ou ao título de uma princesa ruandesa que morreu resistindo aos colonialistas. Após sua morte, muitos cultos surgiram influenciados pela possessão de seu espírito em médius femininos. A palavra Nyabingi pode significar “Ela que possui muitas coisas”, entretanto para os rastafaris jamaicanos, ela significa “morte aos opressores brancos e negros” (1997, p. 121).

Em geral, os rituais podem começar com o toque dos tambores nyabingi ou akete. Nesse aspecto o ritual rastafari se parece com o ritual revivalista da Cumina, tanto que George E. Simpson a princípio incluiu os rastafaris entre os cultos revivalistas da Jamaica (1955 e 1956), embora tivesse reconhecido que nos cultos rastafaris não havia a possessão dos espíritos ancestrais (1955, p. 169). A dança ritual da cumina era praticada ao som dos tambores *Burra*. Segundo o relatório da UWI, a dance Burra “tinha três distintos tambores conhecidos como o baixo, fundle e repetidor. Todos são tambores de membranas duplas, o baixo sendo o maior e o fundo e o repetidor sendo pequenos tambores de tamanho similar. O

repetidor, que é o tambor soprano, tem uma membrana esticada enquanto que o ritmo e o fundle sincopam”³¹⁹ (Smith et al., 1988, p. 14).

O relatório da UWI ainda associa os tambores Burra às danças profanas, especialmente, quando os prisioneiros retornavam às suas comunidades na década de trinta e nesse período nenhuma espécie de tambor era usado nos encontros rastafaris. Com a prisão freqüente dos rastafaris a partir dos anos 1940, a convivência entre os criminosos e rastafaris se tornou comum. Muitos criminosos adotaram os locks e a barba rastafaris, mas não a doutrina. Essa associação e o radicalismo inicial dos nyabingi fizeram com que a sociedade envolvente reagisse assustada e considerasse todos os rastafaris como criminosos. Os tambores burra foram substituídos pelos tambores akete pelos rastafaris e a dança burra foi substituída pela nyabingi (ibidem, p. 14).

Segundo Sheila Kitzinger, o relatório da UWI contribuiu para reforçar a imagem marginal e violenta dos nyabingi. Ela esteve presente a um desses encontros e considerou que os apesar de sua aparência *dread* (assustadora) e das agressões verbais contra a Babilônia e seus pecados, eles eram corteses, dignos, amigáveis e politicamente pouco sofisticados (1969, p. 243). Por outro lado, Leonard Barrett, encontrou uma atitude agressiva em um encontro nyabingi em 1975, a qual foi atribuída a jovens marginais que não eram verdadeiramente rastafaris, apesar de sua aparência (1997, p. 121-125). O fato é que Kitzinger tinha sido formalmente convidada e estava sempre orientada em como se comportar no evento, enquanto Barrett fora convidado informalmente por um dos membros que, além de não lhe orientar, o deixou à sua própria sorte. Ainda hoje, qualquer pesquisador que queira presenciar um desses encontros precisa ser convidado para não ser recebido com franca hostilidade e desconfiança pelos participantes.

Os tambores akete dos rastafaris pouco diferiam dos tambores burra, conforme foi verificado por Barrett e Kitzinger. Segundo Barrett, os tambores akete possuíam a mesma divisão e nomenclatura dos tambores burra (1986, p. 225). Porém, Kitzinger os descreveu com maiores detalhes que o relatório da UWI:

³¹⁹ Texto original: *Burra* has three distinctive drums known as the bass, fundle and repeater. All are double-membraned drums, the bass being the largest and the fundle and the repeater being small drums of similar size.

O tambor mais grave era feito de um barril, pintado de escarlate, amarelo, verde e preto. Havia um tambor mais raso de tom mais suave, e um tambor em forma de cabaça no qual eram batidos os mais passionais, intrincados ritmos pelo líder deste campo. Uma baqueta era usada somente no tambor grave. Nos outros dois o percussionista usava a palma da mão, e para as notas mais agudas e grandes ênfases, o lado da mão. A música não era como a percussão africana, e mais obviamente Caribenha no seu caráter [...] Ainda que os ritmos fossem completamente diferentes daqueles da África, para eles isto eram um importante meio de comunicação com sua herança africana³²⁰ (Kitzinger, 1969, p 247 e 249).

A descrição de Sheila Kitzinger (1969, p. 247-251) dos outros aspectos do encontro ou *grounation* é bastante similar às descrições de Leonard Barrett (1986, p. 225-227; 1997, p. 120-125). Por outro lado, os tambores *akete* tocados nas *grounations* e nos encontros *nyabingi* tiveram uma importância fundamental na constituição do “reggae de raiz”, no final dos anos sessenta. Na década seguinte, a explosão mundial do reggae chamou a atenção para a doutrina rastafari e os seus rituais. Assim, a figura de Oswald “Count Ossie” Williams (1926-1976) se tornou conhecida internacionalmente.

Count Ossie era um exímio percussionista rastafari, cujo grupo *The Mystic Revelation of Rastafari*, gravava discos de acordo com o espírito das *grounations*, intercalando recitação de poemas, hinos, cantos sobre uma percussão vigorosa, quase sempre acompanhada apenas de metais. O resultado era longas faixas em que os ritmos se repetiam formando um efeito hipnótico. Para os ouvidos ocidentais, as canções parecem ser repetitivas e monótonas, sendo mais apreciadas por seu exotismo étnico ou encaradas como folclore. Ossie é venerado pela maioria dos músicos jamaicanos, por ser um pioneiro que misturava sons africanos e afro-caribenhos com alguns toques de jazz. Após a morte de Count Ossie, em um acidente no ano de 1976, o *The Mystic Revelation of Rastafari* ficou algum tempo inativo, porém atualmente faz apresentações públicas em todo o mundo.

The repeater, which is the treble drum, has a tight membrane while that the rhythm and the fundle syncopates (Smith et al., 1988, p. 14).

³²⁰ Texto original: the deepest bass drum was made of a barrel, painted scarlet, yellow, green and black. There was a shallower drum of lighter tone, and a gourd-shaped drum on which was beaten the most passionate, intricate rhythms by the leader of this camp. A drum stick was used only on the bass drum. On the other two the drummer used the flat of the palm, and for sharper notes and greater emphasis, the side of the hand. The music was unlike African drumming, and quite obviously Caribbean in character [...] Although the rhythms were completely different from those of Africa, for them this was an important means of communication with their African heritage (Kitzinger, 1969, p 247 e 249).

A presença de músicos talentosos, muitas vezes anônimos para o grande público, nas *grounations* fazem com que os rituais tenham também um caráter de concerto musical de grande valor artístico. A música dos tambores akete, segundo Kitzinger, constitui o ponto alto dessas reuniões (1969, p. 249).

Em geral, após o toque dos tambores e danças, o líder faz uma prédica ou sermão sobre algum tema, em seguida outro membro pode continuar a pregar com maior brevidade, desde que quase tudo o que importava ou deveria ser dito já fora explorado pelo antecessor. Seguem-se danças, cantos, hinos, orações, leituras bíblicas e seus comentários, fumo de ganja entre os participantes em forma de *spliffs*, grandes charutos de maconha de 18 cm, ou em cachimbos conhecidos como *chillum pipes* que são passados em sentido horário aos participantes sentados em torno de um círculo. Durante os encontros também são servidas refeições.

A importância das *grounations* reside no culto em si, o que constitui a repetição dos rituais, isto é, a perpetuação e repetição dos mistérios, simbolismos, do tempo sagrado. Por outro lado, esses encontros constituem um espaço de sociabilidade marcado não só pelo estabelecimento de laços de solidariedade, mas pela constituição de uma identidade de grupo. Além disso, os assuntos tratados nem sempre se referem ao aspecto religioso, conforme se afirmou anteriormente, mas assuntos seculares que não podem ser descartados. A periodicidade desses encontros pode variar entre encontros semanais ou mensais. Conforme as possibilidades do anfitrião, um encontro pode se repetir em mais duas noites. Os cultos contam com a participação de mulheres e crianças. As mulheres em alguns grupos ficam apartadas dos homens. Alguns participantes costumam usar longos robes africanos chamados “Kinte”, especialmente os líderes para se diferenciarem dos demais.

Nos cultos realizados ao ar livre ou onde não existia energia elétrica, era de suma importância a presença de fogueiras porque os participantes viam nelas um vestígio de um antigo costume revivido pelo culto. Os encontros da *grounation* também podem ser convocados por ocasiões especiais ou *jollification* (felicidade para os rastafaris) que podem ser a “tomada de uma mulher” por um dos fiéis, um aniversário ou o nascimento de uma criança (Barrett, 1986, p. 225-227).

Dentre os hinos cantados pelos rastafaris nos encontros públicos está “The Universal Ethiopian Anthem” (O Hino Etíope Universal), composto por Burrell and Ford, e que constitui o hino oficial da UNIA e do Garveyismo e se encontra transcrito no capítulo II. Apresentando o mesmo discurso etiopianista se encontram os hinos “Volunteer Ethiopians” (Etiópes Voluntários) e “Here we Are in This Land (Aqui estamos neste País):

VOLUNTEER ETHIOPIANS

We are volunteer Ethiopians
 Agitating for our rights
 And we'll never stop fight
 Until we break down Babylon walls.

Come and join the army
 The army of our God and King
 Haile Selassie is our leader
 Come and roll your roud his throne.

He is such a leader
 Here we are today
 Haile Selassie is our righteous ruler
 And we sure must win
 Haile Selassie is our righteous leader
 And we all will win³²¹ (apud. Yawney, 1976, p. 247-248).

HERE WE ARE IN THIS LAND

Here we are in this land
 No one think how we stand
 The hands that are on us all day
 So we cry and we sigh
 For we know not our God
 So we always be crying in vain

Our forefathers cried;
 Feel the pangs of the chain
 See the blood running out of his vein
 And our slave masters did pierce
 Our forefathers' heart

³²¹ Tradução: Nós somos os etiópes voluntários/Agitando por nossos direitos/E nunca pararemos de lutar/Até que arruinemos as muralhas da Babilônia//Venha e se junte ao exército/O exército de nosso Deus e Rei/Haile Selassie é nosso líder/Venha e circule em volta do seu trono.//Que líder ele é!/Aqui estamos hoje/Haile Selassie é nosso justíssimo governante/E deveremos com certeza vencer/Haile Selassie é nosso justíssimo líder/E todos nós venceremos (apud Yawney, p. 1976, p. 247-248).

So they die like a brute in chain³²²
(apud. Simpson, 1966, 168).

Dentre os hinos acima, o primeiro retrata a confiança na redenção que Haile Selassie trará para os rastafaris que são os voluntários de seu exército, e a vitória será inexorável contra os inimigos; o segundo, por sua vez, relata o sofrimento dos antepassados africanos escravizados e sua falta de esperança pela ignorância de Jah Ras Tafari. Outros hinos são especificamente destinados ao louvor de Jah Ras Tafari ou Haile Selassie:

The King of Kings, the Lord of Lords, the Conquering Lion of the Tribe of Judah! He make the light of this world, our Divine Majesty, Emperor Haile, First Asian King of creation, King Alpha and Omega, the beginning without end, the first without last, Protector of our human faith, returned as in former days, so terrible and dreadful amongst te wicked [...] Ja Rastafari, Ja Rastafari, Ja Rastafari, our Almighty God! [...] Forever peace in the land³²³
(apud Kitzinger, 1969, p. 249).

Carry us back to Ethiopia land! Haile Selassie is our God and King. Open the gates! I shall not, I shall not be moved. Rastafari is our Saviour. I shall not remove. Jesus is our Saviour. Rastafari is our Leader. I shall overcome. The foxes have their holes, the birdies have their nests, I have nowhere to rest my head! Repatriation is our cry. I wan' go back to Af-ri-ca. Selassie is the King of Kings. Selassie is the Lord of Lords³²⁴ (apud Kitzinger, 1969, p. 250).

³²² Tradução: Aqui estamos neste país/Ninguém sabe como ficamos/As mãos que estão sobre nós todo dia/Então choramos e suspiramos/Por não conhecermos nosso Deus/Então estamos sempre chorando em vão//Nossos antepassados choraram;/Sinta as dores da corrente/Veja o sangue jorrando de sua veia/E nossos senhores de escravos perfuraram/O coração de nossos antepassados/Então eles morrem como animal acorrentado (apud. Simpson, 1966, 168).

³²³ Tradução: O Rei dos Reis, o Senhor dos Senhores, o Leão Conquistador da Tribo de Judá! Ele faz a luz do mundo, nossa Divina Majestade, Imperador Haile Selassie, Primeiro Rei Asiático da criação, Rei Alfa e Ômega, o princípio sem fim, o primeiro sem último, Protetor de nossa fé humana, retornado como nos dias antigos, tão terrível e assustador entre os maus [...] Ja (sic) Rastafari, Ja Rastafari, Ja Rastafari, nosso Deus Todo Poderoso! [...] Paz na terra para todo o sempre³²³ (apud Kitzinger, 1969, p. 249).

³²⁴ Tradução: Leve-nos de volta à terra da Etiópia! Haile Selassie é nosso Deus e Rei. Abra os portões! Eu não serei, eu não serei movido. Rastari é nosso Salvador. Eu não removerei. Jesus é nosso Salvador. Rastafari é nosso Líder. Eu vencerei. As raposas têm suas tocas, os pássarinhos têm seus ninhos, eu não tenho onde descansar minha cabeça! Repatriação é nosso grito. Eu quero voltar para a Á-fri-ca. Selassie é o Rei dos Reis. Selassie é o Senhor dos Senhores (apud Kitzinger, 1969, p. 250).

Quanto à oração, os homens rastafaris costumam descobrir a cabeça, enquanto as mulheres devem cobrir a cabeça. Esse arranjo foi determinado pelo apóstolo Paulo na Primeira Epístola aos Coríntios, capítulo 11, versículos 3 a 5:

3. Quero, entretanto, que saibais, ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem o cabeça da mulher, e, Deus o cabeça de Cristo.
4. Todo homem que ora, ou profetiza, tendo a cabeça coberta, desonra a própria cabeça.
5. Toda mulher, porém, que ora, ou profetiza com a cabeça sem véu, desonra a sua própria cabeça, porque é como se estivesse rapada.

Além dessas obrigações, durante a oração as mãos devem formar um desenho de uma lança e um coração ao mesmo tempo. Essa posição se consegue ao se encostar o dedo polegar da mão direita ao polegar da mão esquerda, bem como os dedos indicadores, os demais dedos devem ficar entrelaçados. A Figura 58, abaixo, representa a posição das mãos durante as orações:

Figura 58
Posição rasta das mãos
durante as orações



A origem dessa posição das mãos durante as orações não pôde ser descoberta durante a realização desta pesquisa. Entretanto, ao ser encontrada uma foto de Haile Selassie com as mãos nessa posição (Figura 59), chegou-se a três inferências: pode se tratar de um ritual religioso etíope; ou tratar-se-ia de um hábito pessoal de Haile Selassie, como uma forma de posicionar elegantemente as mãos, ao invés de deixá-las soltas ao lado do corpo, cruzá-las nas

costas ou sobre a pélvis como muitos homens fazem; bem como poderia tratar-se de ambas as explicações anteriores.

Os simbolismos da lança e do coração são por demais conhecidos. A lança é a arma de caça e de guerra desde tempos imemoriais e seu simbolismo é quase literal, representa o poder de luta pela sobrevivência para arranjar comida, para defesa e destruição do inimigo. Sua negatividade é representada no fato de que em mãos e para propósitos errados, qualquer arma se torna um instrumento de opressão.

O coração possui o simbolismo das emoções, uma vez que o batimento cardíaco se altera pelo estado de espírito do indivíduo. O coração representa também o envolvimento total da vontade em determinada ação. Como símbolo da vontade e das emoções humanas, possui a ambivalência dessas emoções: ódio e amor, mansidão e cólera, temperança e desregramento etc.

Figura 59
Haile Selassie I com as
Mãos em posição de lança



No caso dos rastafaris os simbolismos da lança e do coração que essa posição ritualística das mãos representam a luta contra toda a forma de opressão e a obediência, a dedicação e o amor a Jah Rastafari com toda a alma, respectivamente. Esses simbolismos são

melhores compreendidos no texto de uma antiga e conhecida oração rastafari, a qual foi transcrita a seguir:

Livrai-nos das mãos de nosso inimigo para que possamos provar fidelidade até o último dia, quando nosso inimigo tiver passado, e apodrecido no fundo do mar ou na barriga de uma fera. Oh, dai-nos um lugar em teu reino para todo o sempre. Então saudamos nosso Deus Selassie I, Jeová Deus, Ras Tafari, Deus Todo Poderoso, Ras Tafari, Grande e terrível Deus Ras Tafari. Aquele que se assenta em Sião e reina no coração dos homens; ouças e nos abençoes e nos santifiques, e faças tua face adorável brilhar sobre nós, teus filhos, para que possamos ser salvos. Selá³²⁵ (Simpson, 1966, p. 168; Barrett, 1997, p. 125).

Orações como essas estão presentes não só nas grounations e encontros nyabingi como também nos encontros informais conhecidos como *reasonings* que serão estudados a seguir. Embora não se possa estabelecer a autoria dessa oração, sabe-se que ela remonta à época de Leonard Howell, isto é, aos tempos iniciais do movimento rastafari.

Por fim, as datas comemorativas entre os rastas celebram alguns eventos da história jamaicana relacionados com a população afro-jamaicana ou com personagens históricos importantes para o movimento rastafari, conforme o quadro abaixo:

³²⁵ Texto original: Deliver us from the hands of our enemy that we may prove faithful for the last day, when our enemy has passed, and decayed in the depth of the sea or in the belly of a beast. O give us a place in thy kingdom forever and ever. So we hail our God Selassie I, Jeovah God, Ras Tafari, Almighty God, Ras Tafari, Great and terrible God Ras Tafari. Who sitteth in Zion and reigneth in the hearts of men, and women, hear and bless us and sanctify us, and cause thy loving face to shine upon us thy children that we may be saved. Selah (Simpson, 1966, p. 168; Barrett, 1997, p. 125).

Quadro 4
As Datas Comemorativas dos Rastafaris

Dia	Celebração
7 de janeiro	Natal na Etiópia
21 de abril	Visita de Selassie I à Jamaica
25 de maio	Dia da Libertação Africana ³²⁶
23 de julho	Nascimento de Haile Selassie I
1º de agosto	Emancipação dos escravos na Jamaica
17 de agosto	Nascimento de Marcus Mosiah Garvey
11 de setembro	Início do Ano Etíope
2 de novembro	Coroação de Haile Selassie I

Todas as datas do quadro acima são festejadas nos encontros de *grounation* e *nyabingi*, nos quais são executados os rituais descritos neste tópico. Nesses festejos, pode-se observar o hibridismo que caracteriza a cultura rastafari, no qual múltiplas referências estão entrecruzadas: etiopianismo, garveyismo, pan-africanismo, nacionalismo negro etc.

5.3.2 Reasonings: os ritos informais entre os rastafaris

Entre os rastafaris existe uma prática social à qual eles chamam de *Reasoning* (raciocínio, argumentação) e que constitui uma busca da verdade sobre todas as coisas: “Reasoning é um processo de reflexão pelo qual as pessoas fazem sentido sobre seus mundos e suas condições. Ela é um método pelo qual pode-se voltar e analisar a ‘realidade objetiva’ em uma atmosfera de aceitação, cuidado e respeito mútuos”³²⁷. (Wilson, 1976, p.174).

As reuniões de reasoning incluem muitas vezes o fumo de ganja, discussão de questões éticas, sociais e religiosas, com música e distribuição de refeições. Por essas características são muitas vezes confundidas com as *grounations* e os encontros *nyabingi*. Desse modo, as fronteiras que distinguem esses encontros não são claramente definíveis.

³²⁶ O dia da libertação Africana foi instituído por ocasião do Congresso dos Países Africanos organizado por Hailé Selassié I em Adis Abeba, em maio de 1963.

Esquemáticamente, pode-se dizer que as grounations envolvem mais rituais religiosos; ao seu turno, os encontros nyabingi são encontros em que a música nyabingi predomina e costumam durar mais tempo que as grounations, entretanto sua estrutura é similar à grounation. Quanto às reasonings, elas são realizadas por grupos menores ou subgrupos dentro dos encontros nyabingi ou de grounation, ou fora deles, isto é, no dia-a-dia, possuindo, portanto, um caráter mais informal, embora sua estrutura possa ser semelhante às grounations e aos encontros nyabingi. Barry Chevannes concorda parcialmente com esse ponto de vista. Em primeiro lugar, ele classifica os rituais em reasonings e “binghi”, sendo que ambos podem ser referidos às vezes como grounding ou grounation. Por outro lado, ele concorda com o caráter informal das reasonings e o caráter festivo dos rituais nyabingi (1998, p. 17).

As reasonings possuem um caráter secular de socialização entre seus participantes, mas também enfatiza o caráter íntimo, intuitivo e pessoal de conhecimento que se pode alcançar pela reflexão. Apesar de significar argumentação, nem sempre esses encontros assumem o caráter de um debate ou um diálogo, uma vez que a interpretação, o conhecimento da doutrina é considerado íntimo e pessoal. O que ocorre é que todos os que participam têm o direito a expressar os seus pensamentos sem, contudo, tentar convencer os outros. Assim, às vezes, as argumentações em torno de um tema se parecem com monólogos, seguidos ou não de silêncio, para dar tempo aos ouvintes para refletir sobre o que foi dito. O sentido dessa atitude é que segundo os rastafaris “as pessoas não podem ser manipuladas ou alteradas, porque senão elas não seriam mais elas mesmas. Apenas por meio da aquisição de autoconhecimento pelo processo de relexão pode uma autêntica mudança ocorrer”³²⁸ (Wilson, 1976, p. 175-176).

Por outro lado, Jackie Wilson reconhece que pode haver desacordo durante essas sessões por causa das experiências individuais (ibidem, p. 175). Além disso, os rastafaris costumam testar o que ouvem e lêem, discernindo a verdade pela compreensão intuitiva e pela experiência, seja individualmente ou em grupo. Desse modo, eles podem desenvolver uma

³²⁷ Texto original: Reasoning is a process of reflection by which people make sense of their worlds and their conditions. It is a method by which one steps back and analyses “objective reality” in an atmosphere of mutual acceptance, care and respect (Wilson, 1976, p. 1974).

³²⁸ Texto original: People are not to be manipulated or altered, for then they would no longer be themselves. Only through the acquisition of self knowledge through the process of reflection can authentic change occur (Wilson, 1976, p. 175-176).

compreensão de si mesmos e do mundo derivada da reflexão da Bíblia, de sua própria história e experiência como indivíduos e como grupo (Clarke, 1986, p. 63-64).

Sobre as reasonings também se pode dizer que elas constituem uma experiência física e espiritual, grupal e individual, no qual intuitivamente se alcança conhecimento e solidariedade com o próximo, porém, conforme se afirmou acima, pode haver desacordo entre os participantes. Elas refletem o caráter descentralizado e relativamente democrático do movimento, bem como a dificuldade de definir as crenças religiosas:

O princípio da experiência como a autoridade para a verdade, tomado ao lado daquele da exegese individual, torna impossível para o movimento ser dogmático na apresentação de suas crenças, e explica porque ele pode ser muito apropriadamente descrito como “sem credo”. De fato, a convicção mantida por muitos Rastafaris de que o grupo possui nenhum dogma é tão forte que isso se tornou algo como um dogma. É claro que o conhecimento de que Jah mora dentro fornece a razão para essa autonomia individual e habilidade para descobrir a verdade³²⁹ (Clarke, 1986, p. 64).

Por fim, Leonard Barrett, ainda classificou os encontros entre os rastafaris *business*, *grievance* e *religious meetings* (respectivamente, encontros de negócios, de queixas ou agravos e religiosos). Os encontros de negócios tratam de operações do cotidiano, coletando taxas, apresentando novos membros e planejando novas grounations ou danças. Os encontros de queixas ou agravo se parecem com os encontros de negócios, porém se concentram em um tema central, como as ações do governo contra o movimento, o assassinato de algum membro pela polícia, ou as ações de algum líder colocando em risco a coesão e a segurança do movimento. Nesses encontros são definidos planos de estratégias para lidar com esses problemas. (Barrett, 1986, p. 238). Os encontros religiosos, por sua vez, já foram descritos acima.

³²⁹ Texto original: The principle of experience as the authority of truth, taken alongside that of individual exegesis, makes it impossible for the movement to be dogmatic in the presentation of its beliefs, and explains why it can be quite appropriately described as ‘creedless’. In fact the conviction held by many Rastafarians that the group has no dogma is so strong that it has itself become something of a dogma. Of course the knowledge

5.3.3 O uso da ganja entre os rastafaris

No final do capítulo I foi apresentado como o consumo da ganja ou maconha se encontra disseminado em toda a ilha da Jamaica, preocupando as autoridades jamaicanas e norte-americanas. O consumo e o tráfico da erva se estendem aos vários extratos sociais jamaicanos que não serão aqui profundamente estudados por não fazerem parte do objeto desta pesquisa. Todavia, inicialmente será feita uma descrição farmacológica, histórica e antropológica da droga, antes de se analisar o seu uso ritualístico entre os rastafaris.

O nome científico ou farmacológico da planta da qual se extrai a maconha, o haxixe e o cânhamo é *Cannabis Sativa*. O principal ingrediente psicoativo da maconha é denominado trans-tetrahydrocannabinol (THC). A principal diferença entre a maconha e o haxixe é que esse último possui uma quantidade maior de THC, de 2 a 10%, enquanto a maconha apresenta a variação de 02, a 6,8% (Comissiong, 1978, p. 3).

Figura 60
Cannabis Sativa (Ganja)



Os registros históricos da origem da planta cannabis sativa apontam que ela é originária da Ásia, provavelmente o seu uso medicinal como sedativo apareceu na China em torno de 2.300 a.C. e, depois, se espalhou para a Índia, o Oriente Médio, a Europa Mediterrânea e a África. Até seu banimento como medicamento no início do século XX, a planta era usada no tratamento de beriberi, constipação, úlcera, doenças uterinas, reumatismo, tétano, raiva, cólicas menstruais, enxaqueca, dependência ao ópio, insônia, asma, lepra, malária, cólera, câibras musculares, cólicas gastrointestinais, irritação na bexiga, tosse espasmódica etc. Na Jamaica, ela é utilizada como medicamento na medicina popular (ibidem, p. 4).

Nos ritos religiosos hindus, a cannabis sativa era usada no culto do deus Shiva e de sua esposa Kali. Aliás, na Jamaica Kali é um dos nomes que se dá à maconha entre os rastafaris e os descendentes dos imigrantes indianos. Nos livros sagrados da Índia, escritos em sânscrito, a erva era conhecida como “comida para os deuses”, “glória” e “vitória” (Nahas, 1973, p. 1).

Para propósitos comerciais, o uso dessa planta era também bastante diversificado. De suas fibras longas e resistentes, que chegam a atingir de 5 a 15 pés (1,5 a 4,5m), se extrai o cânhamo utilizado na confecção de velas para barcos, lençóis, sacolas, bandeiras, sapatos e, das sementes do cânhamo, se produzem alimentos para pássaros. Do interior do caule se pode aproveitar a celulose para fabricação de papel e do óleo extraído da planta se pode fabricar sabão, ração para gado e linóleo (Comissiong, 1978, p. 6-7).

No Egito, Índia, Jamaica e Marrocos, a cannabis era utilizada como estimulante para o trabalho. Nesse caso, segundo Comissiong, nem os efeitos intoxicantes e nem os efeitos semi-halucinógenos foram observados, ou pelo menos, raramente observados (Comissiong, 1978, p. 7). Isso ocorria porque o efeito depende do cenário onde a droga é tomada e na expectativa do usuário, além do efeito como estimulante ou ajuda no trabalho pode ser meramente psicológico, por causa da tolerância desenvolvida em relação à maconha (ibidem, p. 8).

A expansão do uso da maconha como intoxicante no Ocidente foi iniciada após a II Guerra Mundial. Nesse aspecto, Comissiong não apresenta os possíveis motivos para essa expansão, porém cita um grande número de relatórios que corroboram essa afirmação (ibidem, p. 9).

Nos aspectos farmacológicos do uso da maconha, Comissiong elaborou uma lista dos efeitos que a erva produz no ser humano, entretanto, esses efeitos dependem da quantidade da droga utilizada, do tempo de utilização, da tolerância à droga etc. Em linhas gerais, os efeitos corroborados e aqueles apenas atribuídos pela medicina e pela psiquiatria serão citados no quadro abaixo:

Quadro 5
Efeitos do uso da maconha no organismo e no comportamento humano

Tipo	Efeito
Efeitos Objetivos Agudos	Taquicardia, olhos vermelhos, boca e garganta secas, ataxia suave, diminuição da memória recente, aumento da micção.
Efeitos Subjetivos Agudos	Distorção da percepção, distorção da noção de tempo, dissociação da consciência, aumento da predisposição psicótica.
Efeitos Objetivos Crônicos	Aumento da hemoglobina no sangue, efeitos teratogênicos (deformação do feto), diminuição da testosterona, atrofia cerebral, tolerância e dependência física.
Efeitos Subjetivos Crônicos	Perda da motivação.
Efeitos Atribuídos Sem Corroboração Médica	Hipoglicemia, alteração da pressão sanguínea, hipotermia, alteração da pupila, problemas respiratórios, alteração dos leucócitos, alteração da tiróide, diminuição das plaquetas sanguíneas, efeitos anticonvulsivos, deficiência neurológica, propriedades carcinogênicas, indução ao crime, psicose permanente, afrodisíaco etc.

Fonte: Comissiong, 1978, p. 20-39.

Conforme foi mencionado no capítulo I, a maconha foi introduzida no Caribe pelos imigrantes indianos na metade do século XIX. As bases para essa afirmação parecem ser o emprego dos substantivos indianos, *chillum*, *ganja*, *hemp* e *kali*, para designar a erva. Os substantivos africanos como *dagga* e *kif* e também são utilizados, porém em menor escala que os substantivos indianos (Comissiong, 1978, p. 11, Cumper, 1979, p. 12). Outras denominações utilizadas na Jamaica são: *bhang* e *kutchee* (de origem hindu); *herb*, *kaya* e *weed* (utilizados pelos rastafaris); e, *marihuana* ou *marijuana* (de origem mexicana) (Comissiong, 1978, p. 50). O uso foi disseminado entre o campesinato rural como estimulante no trabalho e como remédio na medicina caseira ou folclórica. O termo *kaya*, conforme foi

citado no capítulo I, tem origem indiana e significa “minha irmãzinha mais velha”, já os termos herb e weed significam “erva”, sendo que weed, pode também significar “erva daninha”. Todos esses termos eram usados como senha entre os iniciados. Subespécies ou variações da maconha, consideradas de melhor qualidade são conhecidas como *skank* e *sinsemilla*.

Devido à sua proibição, a partir de 1913, na Convenção de Haia Contra os Narcóticos, a maconha começou a preocupar as autoridades em todos os lugares em que era relatado o seu uso. Na Jamaica, o habitual uso da ganja entre os camponeses era criticado, inclusive, por Marcus Garvey. No editorial do jornal *New Jamaican* de 13 de agosto de 1932, ele escreveu “The Dangerous Weed” (A erva perigosa):

A ganja é uma erva perigosa. Isso tem sido afirmado pelas autoridades responsáveis. O fumo dela faz um bocado de mal ou prejuízo para o fumante; nós entendemos que ela tem o mesmo efeito no sujeito que o ópio tem. Todos os dias, nós ouvimos casos de vendedores de ganja sendo levados diante da Corte – multas, pequenas e pesadas, têm sido infligidas com o objetivo de destruir o comércio, ainda que ele cresça. Ontem, um homem foi encontrado com a posse de noventa libras de ganja, isto era erva fatalmente suficiente para destruir mil homens. Que o nosso povo está sendo destruído pelo uso de ganja não há absolutamente nenhuma dúvida. Nós chegamos a contactar com rapazes e homens de meia-idade que se transformaram em uma ameaça à sociedade pelo fumo de ganja. Às vezes, eles se comportam de tal maneira enloquecida que chegam a nos assustar. Não estamos brincando com o perigo por não severamente o suprimi-lo?

A maioria das pessoas que fumam ganja o faz como um meio de conseguir para si um estado ou condição para esquecer seus problemas e preocupações – problemas e preocupações trazidos sobre eles pelas más condições que existem no país... Seria bom que medidas mais sérias fossem tomadas para suprimir este hábito de ganja... Entre a ganja e a religião fanática, estamos desenvolvendo uma grande população de pessoas meio loucas que podem não somente prejudicar a si mesmas como nos prejudicar. Algumas farão isso no nome do “Senhor” e outras o farão sob a influência da erva má³³⁰ (*New Jamaican*, 13/08/1932).

³³⁰ Texto original: Ganja is a dangerous weed. It has been pronounced so by responsible authorities. The smoking of it does a great deal of harm or injury to the smoker; we understand it has the same effect on the subject as opium has. Every day we hear of cases of ganja sellers being brought before the Court – fines, small and heavy, have been inflicted with the object of destroying the trade, but yet it grows. The other day a man was found in possession of ninety pounds of ganja, this was enough deadly weed to destroy a thousand men. That our people are being destroyed by the use of ganja there is absolutely no doubt. We have come in contact with young men and middle aged men who have become a menace to society through the smoking of ganja. Sometimes they perform in such a crazy manner as to frighten us. Aren't we playing with the danger by not more severely putting it down?/Most of the people who smoke ganja do so as a means of getting themselves in such a state or condition as to forget their troubles and worries – troubles and worries brought upon them by the bad conditions that exist in the country... It would be good that more serious steps be taken to suppress this ganja habit...

Com relação ao documento acima, Garvey estava se referindo ao costume dos trabalhadores rurais e dos das camadas baixas da população urbana em fumar a ganja e às práticas religiosas revivalistas muito disseminados entre essas populações, conforme se viu anteriormente. Isso pode ser corroborado pela crítica que Garvey fazia às práticas revivalistas, obeah etc., que ele considerava como as religiões ruins. No editorial “The Death of a Fanatic” do jornal *New Jamaican* de 11 de agosto de 1932, Garvey criticava essas religiões, por causa da morte de uma mulher após ser possuída pelo espírito:

Existe o bom e existe o ruim na religião. Algumas religiões são tolas, e nós temos um punhado delas na Jamaica. Temos religião aqui que está deixando as pessoas loucas... Em diferentes seções de nossa cidade, e também, na ilha, pessoas intrigantes e malvadas estão promovendo todos os tipos de religiões fanáticas, e eles estão encontrando terrenos férteis entre as pessoas desafortunadas e ignorantes³³¹ (*The New Jamaican*, 11/08/1932)³³².

De acordo com o relatório da UWI de 1960, a ganja foi introduzida na doutrina rastafari durante a estadia de Leonard Howell em Pinnacle, a partir de 1940 (Smith et al., 1988, p. 8). Desde então os pesquisadores sobre o movimento rastafari seguiam essa argumentação. Entretanto, Barry Chevannes, a partir de testemunhos orais, apresentou novos argumentos que a introdução da ganja e o uso das dreadlocks entre os rastafaris foi realizada por um obscuro grupo rastafari como Black Youth Faith (Fé da Juventude Negra). Além disso, Chevannes argumenta que os descendentes dos imigrantes indianos costumavam se reunir após o trabalho em algum yard, fumavam a ganja sem nenhum ritual de reasoning. O fumo de ganja para eles era a última de uma série de atividades, tais como tocar música indiana e beber álcool (1998, p. 77-78).

Between ganja and fanatical religion, we are developing a large population of half-crazy people who may not only injure themselves but injure us. Some will do it in the name of the “Lord” and others may do it under the influence of the evil weed (*New Jamaican*, August, 13, 1932).

³³¹ Texto original: There is good and there is bad in religion. Some religions are foolish, and we have a lot of them in Jamaica. We have religion here that is running the people crazy... In different sections of our city, and for that matter, on the island, scheming and wicked people are promoting all kinds of fanatical religions, and they are finding fertile fields among the unfortunate and ignorant people (*The New Jamaica*, August 11, 1932).

A Black Youth Faith era um grupo de jovens rastafaris fundado em 1949. Esses jovens recém-saídos da adolescência estavam descontentes com algumas práticas e crenças revivalistas que existiam dentro movimento e eram praticadas pelos membros mais velhos, tal como o uso de velas nos rituais, e que eram vistas por eles como uma atitude colaboracionista em relação à sociedade jamaicana. Para Chevannes, até 1950, o fumo de ganja não era uma marca identificadora dos rastafaris, embora fosse uma prática comum entre eles, uma vez que Howell, por exemplo, vivia do plantio da erva em Pinnacle (1998, p. 80-84).

Com a crescente proibição do uso e do tráfico de ganja pela polícia, duas atitudes foram adotadas dentro do movimento rastafari em relação ao uso da erva. A primeira, era a restrição do uso da erva por Robert Hinds, para fins pessoais, não sendo permitido a entrada da erva na sua Missão. A outra atitude, era diametralmente oposta: os membros da Black Youth Faith decidiram que o uso da erva não era um crime e fizeram da erva uma parte integral do movimento. Os membros eram instruídos a não carregarem consigo a erva, pois a polícia teria que perseguir não o indivíduo, mas toda a assembléia de fiéis. Porém a sacralização da erva ocorreu, com o exame das escrituras. O livro de Revelações, capítulo 22, versículo 2 forneceu a chave: “No meio da sua praça, de uma e outra margem do rio, está a árvore da vida que produz doze frutos, dando o seu fruto de mês em mês e as folhas da árvore são para a cura dos povos” (Chevannes, 1998, p. 84-85).

A atitude era de desafio à sociedade jamaicana, mas também de sacralização de um hábito estigmatizado pela sociedade envolvente. O movimento rasta sempre fora estigmatizado por suas doutrinas, consideradas inicialmente como heresias, radicalismo e loucura. A marginalização dos membros por suas crenças fez com que muitos não pudessem arranjar emprego e, com o tempo, muitos rastafaris, vivendo na informalidade passaram a se recusar a trabalhar para o sistema babilônico, o que lhes custou o estigma e o estereótipo de vagabundos, ociosos e preguiçosos. A sacralização da maconha, bem como a infiltração de alguns criminosos no movimento criou o estigma de marginais, bem como os incidentes ocorridos no final dos anos cinquenta contribuíram para essa estigmatização dos rastafaris, conforme foi mencionado no capítulo III.

³³² Cf. também Rupert Lewis, “Marcus Garvey and the Early Rastafarians: Continuity and Discontinuity”. In: MURREL, Nathanael Samuel, SPENCER, William David e McFARLANE, Adrian Anthony. *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Temple University Press, 1998, p. 145-158.

Com a eleição de Michael Manley, em 1972, muitos rastafaris esperavam do novo governo medidas para a descriminalização, uma vez que os maneirismos rastas de Manley e o apoio dos cantores de reggae atraíram a atenção e o voto de muitos rastafaris. Alguns setores progressistas da sociedade envolvente esperavam o desarmamento das gangues de rude boys envolvidas com o narcotráfico. Entretanto, o que se viu foi o crescimento do tráfico de ganja e da competição das gangues pelo controle do tráfico e o envolvimento delas nas campanhas eleitorais, apoiando o PNP ou o JLP.

Segundo Horace Campbell, o tráfico internacional de ganja na Jamaica havia se tornado, por volta de 1974, em um importante aspecto da acumulação de capital. Cerca de quatrocentos milhões de dólares de ganja eram exportados por ano para os EUA, fazendo com que a erva começasse a se tornar o principal produto de exportação da Jamaica. (Campbell, 1987, p. 112).

Apesar das abertas declarações de Michael Manley de que seu governo estava tomando as diretrizes de um socialismo democrático e do não-alinhamento jamaicano no contexto da Guerra Fria, ele permitiu que os EUA embarcassem em um programa de erradicação do cultivo em larga escala na Jamaica, sem a prévia consulta da população, chamado *Operation Buccaneer* (Operação Bucaneiro) (Campbell, 1987, p. 112-115). Essa foi uma das medidas tomadas por Manley que fizeram com muitos rastafaris passassem a encarar seu governo com descrédito e desconfiança. Enquanto isso, a CIA promovia a desestabilização do governo do PNP ao apoiar o JLP e suas gangues associadas.

Diante das ações da Operation Buccaneer, muitos camponeses e rastafaris protestavam contra a perseguição de que estavam sendo vítimas, pedindo a legalização da ganja na Jamaica. Em 1976, o cantor rastafari, Peter Tosh, após ter saído do grupo The Wailers, lançou o seu primeiro álbum solo, *Legalize it*, no qual defendia a legalização da ganja na canção-título:

(Chorus) Legalize it don't criticize it
Legalize it and I will advertise it

Some call it tampee
Some call it weed

Some call it Marijuana
Some call it Ganja

(Repeat Chorus)

Singers smoke it
And players of instruments too
Legalize it, yeah, yeah
That's the best thing you can do
Doctors smoke it
Nurses smoke it
Judges smoke it
Even the lawyers too

(Repeat Chorus)

It's good for the flu
It's good for asthma
Good for tuberculosis
Even umara composis

(Repeat Chorus)

Birds eat it
And they love it
Fowls eat it
Goats love to play with it

(Repeat Chorus)³³³

Além da canção acima, podem ser citadas outras canções de cantores rastafaris ou não pregando a legalização da ganja, todas elas cantando louvores e exaltando os benefícios que a erva traz para os seus usuários: Rita Marley, “One Drow”; Sugar Minott, “Please Mr. DC”; Bob Marley, “Rebel Music”, “Easy Skanking”, “Kaya”; Paul Harlock, “Someone cut it down”; Freddie McGregor, “Natural Kali”; Jacob Miller, “Tired fe lick weed inna Bush”; e Black Wham Stalk of Sensimilla, “Culture’s The International Herb”.

³³³ Tradução: (Coro) Legalize-a, não a critique/Legalize-a e eu a anunciarei//Alguns a chamam de Tampee/Alguns a chamam de a erva/Alguns a chamam de Marijuana/Alguns a chamam de Ganja//(Repita o Coro)//Cantores a fumam/E tocadores de instrumentos também/Legalize-a, sim, sim/Isso é a melhor coisa que você pode fazer/Doutores a fumam/Enfermeiras a fumam/Juízes a fumam/Até os advogados também//(Repita o coro)//Ela é boa para o resfriado/Ela é boa para asma/Boa para tuberculose/Até umara composis//(Repita o coro)//Os pássaros a comem/E eles adoram isso/As aves domésticas a comem/As cabras adoram brincar com ela/(Repita o coro).

Quanto ao plantio da erva na Jamaica, ele era e ainda é feito em larga escala por camponeses rastafaris ou não, em regiões de difícil acesso, geralmente em terras devolutas adjacentes às suas propriedades para evitar as batidas policiais. As ervas não são colhidas até que a planta tenha se tornado *kali*, isto é, tenha produzido sementes. Parte da colheita é imediatamente consumida, enquanto a outra é colocada para ser curtida. Os campos são muitas vezes vigiados por cães bravios que dão o alarme à aproximação de estranhos. Os plantadores rastafaris vendem ou dividem sua safra com seus associados das cidades, uma vez que os rastafaris só compram a erva de conhecidos, gastando muito de seu orçamento doméstico nesse produto (Abuquerque, 1986, p. 246-247). Segundo Leonard Barrett, as áreas plantadas podem se estender em vinte ou mais acres, enquanto as árvores podem atingir 10 ou mais pés (3,048 m) (1986, p. 217-219).

Figura 61
Arbustos de Cannabis Sativa (ganja)



O uso da erva entre os rastafaris é antes de tudo, ritualístico. Ele tem um sentido semelhante à defumação nos cultos de origem africano ou uso do fumo, do peiete ou das folhas de coca nos rituais de tribos ameríndias. Para justificar o seu caráter sagrado, os rastafaris citam outros textos bíblicos além de Revelações 22:2:

A terra, pois, produziu *relva*, *ervas* que davam semente segundo a sua espécie, e árvores que davam fruto, cuja semente estava nele, conforme a sua espécie. E viu Deus que isso era bom (Gênesis 1:12).

E disse Deus ainda: Eis que vos tenho dado todas as *ervas* que dão semente e se acham na superfície de toda a terra, e todas as árvores em que há fruto que dê semente; isso vos será para mantimento (Gênesis 1:29).

Ela produzirá também cardos e abrolhos, e tu comerás a *erva do campo* (Gênesis 3:18).

Das suas narinas subiu fumaça, e fogo devorador de sua boca; dele saíram brasas ardentes (Salmos 18:8).

Melhor é um prato de *hortaliças*³³⁴ onde há amor, do que o boi cevado e com ele o ódio (Provérbios 15:17) (grifos adicionais).

Embora não seja discriminado no texto original bíblico, os rastafaris acreditam que o ramo trazido pela pomba até Noé, era um ramo de ganja (Gênesis 8:11). Eles também acreditam que a ganja era uma das três plantas que germinaram no túmulo do Rei Salomão (Albuquerque, 1986, p. 247; Barrett, 1997, p. 129).

Nos encontros informais de reasonings e nos rituais sagrados das grounations, segundo os rastafaris, a erva clarifica o pensamento, aumenta a percepção e a concentração, dá sabedoria ao usuário e promove *jollification* (espírito de camaradagem). A concentração, segundo Klaus de Albuquerque, é importante para os participantes porque muitos rastafaris trabalhavam em atividades tediosas: marcenaria, costura, pintura etc. (1986, p.249).

Conforme, se afirmou acima, a erva pode ser consumida em forma de spliffs (charutos) ou em cachimbos, sendo passada de mão em mão no sentido horário. De acordo com Leonard Barrett, há três espécies de cachimbos que são utilizados para os rituais sagrados das grounations e os encontros informais das reasonings:

A primeira, um tubo reto e oco de madeira ou ferro chamado *cutchie*, é usado ao colocar um pedaço de pano chamado *sappie* sobre a extremidade, aonde a boca entra em contato com o cachimbo. A segunda espécie de cachimbo, o

³³⁴ Na tradução inglesa do Rei James, aparece o substantivo herb, ou erva, que é um dos nomes que os rastafaris dão à *cannabis sativa*.

chillum, é feita de chifre de vaca e nela um *cutchie* é colocado. A parte do fumo é um tubo de borracha ligado à extremidade pequena do chifre. No chifre bem acima do *cutchie* está um buraco sobre o qual o dedo é colocado quando o cachimbo é usado. O chifre é cheio pela metade com água e ervas são colocadas no *cutchie* que é então acendido. O terceiro tipo de cachimbo, feito de bambu, é muito diferente da forma do *chillum* exceto que suas partes são as mesmas. Um pequeno seixo na base do *cutchie* chamado *gritty* funciona como um filtro³³⁵ (Barrett, 1986, p. 221).

Por sua vez, Klaus de Albuquerque designa como *chalice* (cálice) o cachimbo de água e esclarece que o uso é circunstancial. Geralmente, o rastafari irá consumir individualmente um charuto ou *spliff*, mas poderá fazer uso do cálice. Em geral, a condição mínima para o uso do cálice é de duas pessoas, sendo utilizado no final da noite (1986, p. 250). Por outro lado, Barry Chevannes afirma que o cálice também pode ser chamado de *cup* (taça ou xícara) e seu uso comunal pode ser comparado à comunhão cristã (1998, p. 17).

Figuras 62, 63 e 64
Filtro para Chillum, Cutchie e Chillum de Bambu



³³⁵ Texto original: The first, a straight hollow piece of wood or iron tube called a “cutchie”, is used by placing a piece of cloth called the “sappie” over the end where the mouth comes in contact with the pipe. The second kind of pipe, the “chillum”, is made out of a cow’s horn and to it a “cutchie” is imposed. The smoking end is a rubber tube attached to the small end of the horn. On the horn just above the “cutchie” is a hole over which the finger is placed when the pip is in use. The horn is half filled with water and herbs are place in the “cutchie” which is then lighted. The third type of pipe, made of bamboo, is very different in shape from the “chillum” except that its parts are the same. A small pebble at the base or the “cutchie” called a “gritty” works as a filter (Barrett, 1986, p. 221).

Figura 65
Chillum



Quando o fumo é realizado em grupo, à pessoa encarregada de acender o spliff ou o chillum é reservado o direito de realizar uma pequena prece ritual, enquanto os demais membros dão graças, dizendo “give thanks”. Alguns exemplos dessas orações dando graças foram coletados por Leonard Barrett: “Gloria ao Pai e ao responsável pela criação. Assim como era no começo seja agora e sempre será o mundo sem fim: Jah Rastafari”³³⁶ (Barrett, 1986, p. 220) e por Klaus de Albuquerque:

Hail to the Lord's Anointed
Great David's Greater Son
Hail in the Time Appointed
Jah reign on earth begun
He came to break up all downpressors
And set I and I captivity free
Equality and Justice stands for all
All who loveth Babulon's Kingdom must Fall
So let our hands and hearts be pure and clean

³³⁶ Texto original: Glory to be to the father and to the maker of creation. As it was in the beginning is now and ever shall be world without end: Jah Rastafari (Barrett, 1986, p. 220).

To Rally around the red, gold and green.

Chorus:

So may the word of our mouth and the meditation of I and I heart be acceptable in thy sight. Oh Jah thou art man's strength and man's redeemer, who liveth and reigneth in the heart of all man.

Behold how and pleasant it is for brethren to dwell together in unity and justice. It is like the precious ointment on I locks that ran upon I beard – even Aarons beard that went down to the sleeves of his garments. It is like the dew of Hermon, the dew that descended on the Mount of Zion where I and I creator Jah Rastafari Commandeth Life. Blessing for ever. (see Psalm 133)³³⁷ (Albuquerque, 1986, p. 251).

Porém, conforme foi afirmado anteriormente, o uso que os rastafaris fazem da erva também se estende para outras atividades seculares, especialmente durante as informais reasonings. Klaus de Albuquerque descreveu um desses rituais seculares no início dos anos setenta:

Se os irmãos chegam de visita, o cálice é usualmente trazido após vários spliffs. Entre os irmãos que vivem juntos ou estão freqüentemente juntos, o fumo do cálice somente ocorre tarde da noite.

Quando os irmãos chegam do trabalho – eles usualmente se sentam no quintal, enrolam um spliff, lêem o *Gleaner* ou o *Star*, e comentam sobre os freqüentes assassinatos, os novos pronunciamentos do governo, jogos de cricket ou o campeonato de futebol. Após o jantar, eles geralmente fumam vários spliffs e o ritmo da conversação acelera. Isso inevitavelmente se transforma em uma conversação político-religiosa. Alguém pede por um cálice, e a discussão continua enquanto o cálice está sendo preparado. Uma porção de ganja é picada fina com uma faca bem lentamente. Um pouco de tabaco é misturado a ela para mantê-la queimando. Água é aspergida sobre a mistura – e freqüentemente o irmão que prepara o cálice dirá umas poucas orações, enquanto os outros responderão dizendo “damos graças”. Quando aceso, o cálice é passado para a primeira pessoa, que então recita uma benção. Ele então tira muitas e longas tragadas antes de passar o cálice. Dessa maneira várias libras de ganja são consumidas. Um noviço é usualmente avisado para

³³⁷ Texto Original: Salve o Ungido do Senhor/Gande Filho do Grande Davi/Salve no Tempo Marcado/O reino de Jah na terra começou/Ele veio para destroçar todos os opressores/E nos libertar da prisão/Igualdade e Justiça se firmam para todos/Todos que amam o reino da Babilônia devem perecer/Então deixe nossas mãos e corações serem puros e limpos/Para apoiar o vermelho, o ouro e o verde.//Coro:/Então possa a palavra de nossa boca e a meditação de nosso coração serem aceitáveis à tua vista. Oh Jah tu és a força do homem e o redentor do homem, que vive e reina no coração de todos os homens.//Contemple o quanto e prazeroso é para os irmãos viverem juntos em unidade e justiça. É como se a preciosa pomada em minhas tranças que pendiam sobre minha barba – como a barba de Aarão que ia até as mangas de suas roupas. É como o orvalho de Hermon, o orvalho que desceu sobre o Monte Sião onde nosso criador Jah Rastafari comanda a Vida. Bênçãos eternas. (Veja salmo 133) (Albuquerque, 1986, p. 251).

não puxar muito forte no cálice senão isso fará com que ele desmaie. Reverência apropriada deve ser observada ao fumar um cálice – todas as coroas (coberturas da cabeça) devem ser removidas, e a frivolidade é desdenhada. Nem todos os irmãos conhecem a palavras das bênçãos – porém eles movem seus lábios e se juntam no coro [...] Após várias rodadas do cálice a tensão geralmente cresce e a discussão político-religiosa se torna mais loquaz. Ainda que as discussões sejam acaloradas eles se mantêm amigáveis. Frequentemente, essas discussões se centram nas doutrinas de fé – e passagens bíblicas são recitadas para adornar e ilustrar certos pontos. É por essas discussões que os irmãos trabalham qualquer inconsistência de suas crenças e nas doutrinas da fé. Ocasionalmente, os irmãos podem recorrer a proclamações apocalípticas – “Pise e esmague todos os que lutam contra Rastafari”, “Fogo!” “Babilônia tem que cair” etc. Eles podem continuar por várias horas, discutindo e recitando algo como passagens bíblicas improvisadas. Durante esse estado de suave euforia não é incomum para os irmãos trazer dominós ou um tabuleiro de Pavesi (Ludo), e começar a cozinhar uma refeição fresca. Os jogos são usualmente intensos, e o fumo parece ter pouco efeito observável no desempenho³³⁸ (Albuquerque, 1986, p. 250-252).

As fronteiras entre o sagrado e o profano nos encontros *reasonings* se entrecruzam. Uma vez que neles as orações feitas durante o preparo do cálice e antes de se começar a fumá-lo enfatizam o caráter sagrado em um tipo de encontro que é mais secular e informal que os encontros de *grounation* e *nyabingi*. Entretanto, outras especificidades dos encontros

³³⁸ Texto original: If brethren come to visit, the chalice is usually brought out after several spliffs. Amog brethren who live together or are frequently together, smoking of the chalice only occurs late at night./When the brethren come home from work – they usually sit out in the yard, roll a spliff, read the *Gleaner* or the *Star*, and comment on the frequent murders, new government pronouncements, test crickets or league soccer. After dinner, they generally smoke several spliffs and the tempo of the conversation picks up. It inevitably becomes a politico-religious conversation. Someone calls for a chalice, and the discussion continues while the chalice is being prepared. A plug of ganja is chopped up fine with a fairly dull knife. A little of tobacco is mixed in with it to keep it burning. Water is sprinkled over the mixture – and often the brother preparing the chalice will say a few prayers, while the others respond by saying “give thanks”. When lit, the chalice is passed to the first person, who then recites a blessing. He then takes several long draws before passing the chalice. In this fashion several ounces of ganja are consumed. A novice is usually advised not to draw too hard on the chalice otherwise it will give him a blackout./Proper reverence must be observed when smoking a chalice – all crowns (head wear) must be removed, and frivolity is disdained. Not all the brethren know the words of the blessings – but they move their lips and join the chorus [...] After several rounds of the chalice the tension generally heightens and the politico-religious discussion becomes more voluble. Although the discussions are heated they remain amiable. Often these discussions center around the doctrines of the faith – and biblical passages are recited to adorn and illustrate certain points. It is through these discussions that the brethren work out any inconsistencies in their beliefs and in the doctrines of the faith. Occasionally brethren may resort to apocalyptic proclamations – “Tramp down and mash up all who fight against Rastafari”, “Fire!” “Babylon must Fall” etc. They may continue for several hours, arguing and reciting somewhat improvised biblical passages. During this state of mild euphoria it is not uncommon for brethren to bring out dominoes or a Pavesi (Ludo) board, and start cooking a fresh meal. The games are usually extremely intense, and smoking seems to have little observable effect on performance. (Albuquerque, 1986, p. 250-252).

informais os diferenciam muito dos encontros formais. Uma delas se refere à qualidade da ganja consumida em cada tipo de encontro ou na maneira como é consumida, isto é, em forma de spliffs ou cachimbo. As ervas de menor qualidade, ou seja, *green ganja* e *bushweed* (ganja verde, erva do mato) que são plantas imaturas, costumam ser reservadas para propósitos seculares: spliffs, chás e tônicos. Esses últimos possuem propriedades sedativas e estimulantes e são, ordinariamente, usados pelo campesinato rural jamaicano. As plantas maduras ou kali são curadas ou curtidas e possuem sementes. Elas são mais fortes e melhores para se fumar, sendo então destinadas às *grounations* e encontros *nyabingi* e preferidas no uso dos cachimbos, por sua melhor qualidade. (Albuquerque, 1986, p. 249).

Quando estão entre estranhos, os rastafaris só acenderam seus spliffs ou cachimbos se tiverem absoluta certeza de que não estão diante de algum espião das forças e instituições que eles consideram opressoras. Em situações informais, eles consumirão a erva e até a partilharão com os estranhos. A erva serve como um meio de socialização entre rastas e não-rastas. Segundo muitos pesquisadores, a recusa em participar pode ou não ser encarada como uma ofensa. Durante a realização dessa pesquisa na Jamaica, pode ser observado que quando estão em reuniões informais com estranhos, os rastafaris não usam cachimbo, apenas spliffs. Nessas reuniões eles também podem fumar cigarros comuns e até consumir bebidas alcoólicas, o que constitui um tabu para a doutrina, pois o álcool é proibido, especialmente, nos rituais *nyabingi*.

Diante das argumentações dos danos e prejuízos que o uso crônico da ganja pode trazer aos seus usuários, os rastafaris são intransigentes em aceitá-las. Geralmente, eles argumentam que o cigarro de tabaco e o álcool fazem um dano maior que a ganja. No relatório da UWI de 1960, apareceu um exemplo das discussões entre rastafaris e aqueles que condenam o uso de ganja:

Aqueles que fumam ganja dizem que ela tem efeitos terapêuticos, e evita doenças. Eles negam que ela seja prejudicial. Para aqueles que afirmam que a ganja faz alguns homens violentos, eles replicam que também o rum o faz e se não é ilegal beber rum, por que é ilegal fumar ganja?

Uma diferença entre o rum e a ganja, que os irmãos não reconhecem, é que enquanto uma overdose de rum incapacita, uma overdose de ganja não faz isso. Assim, quando um homem predisposto à violência bebe rum demais, ele

deixa de ser perigoso. Porém se esse homem, ao fumar ganja, se torna mais perigoso quanto mais ele fuma.

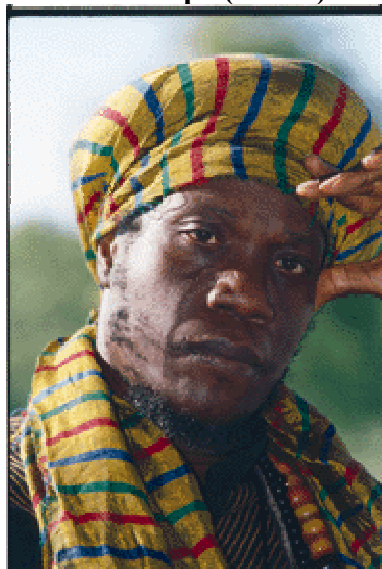
Daqueles irmãos que objetam qualquer reclamação contra a ganja [consideram] que isso é usado por pessoas influentes meramente para exploração. Eles afirmam que muitos policiais vendem ganja, e que a polícia poderia parar a venda de ganja se eles quisessem. Em todos os países do mundo existem alguns policiais corruptos que protegem o tráfico de narcóticos; porém não há evidências de que os policiais da Jamaica estão mais envolvidos do que os policiais de outros países³³⁹ (Smith et al., 1988, p. 26-27).

Embora, os rastafaris discordem do ponto de vista de Smith, Augier e Nettleford, eles mantêm o seu apreço pelo relatório da UWI, bem como para a obra de John Comissiong sobre a Ganja. Os exemplares dessas obras que foram consultadas e citadas nesse ensaio eram de propriedade de Navy, um dos informantes rastafaris. Esses exemplares foram apresentados para um professor da UWI que, gentilmente, os emprestou para esta pesquisa.

Pela sacralização da cannabis entre os rastafaris, foi criado um estereótipo de que todo rastafari é um usuário dela, o que não corresponde à realidade. Obviamente, a maioria faz uso da erva, porém existem rastafaris que não a utilizam. O cantor e poeta da dub-poetry Mutabaruka (1952-) constitui um exemplo famoso dos rastafaris que não são usuários ou cultores de ganja.

³³⁹ Texto original: Those who smoke ganja say that it has therapeutic effects, and keeps away illness. They deny that is harmful. To those who assert that ganja smoking makes some men violent, they reply that also does drinking rum and if it is not illegal to drink rum, why is it illegal to smoke ganja?/One difference between rum and ganja, which the brethren do not recognize, is that while an overdose of rum incapacitates, an overdose of ganja does not. Thus, when a man predisposed to violence drinks too much rum, he ceases to be dangerous. But such a man, on smoking ganja, becomes more dangerous the more he smokes./Those of the brethren who object to ganja complain that it is used by influential people merely for exploitation. They assert that many policemen sell ganja, and that the police could stop the sale of ganja if they wanted to do so. In every country of world there are some corrupt policemen who protect the trade in narcotics; but there is no evidence that Jamaica's policemen are more deeply involved than policemen in other countries (Smith et al., 1988, p. 26-27).

Figura 66
Mutabaruka ou
Alan Hope (1952-)



Em 1989, durante um concerto Anti-Drogas, realizado em Kingston, Mutabaruka chamou a atenção para a hipocrisia das drogas legalizadas e assumiu publicamente que não era usuário de ganja, apesar de ser um rastafari:

...E não estamos falando sobre ervas ainda que nós é (sic) Rasta, porque eu nunca fumei erva desde que eu nasci! [Aplausos]. Eu nem sei como enrolar um spliff, então nenhum homem pode me acusar como um Rasta de ser pura conversa de ganja em um discurso. Eu não sei o que é fumar ganja. Eu não sei o que é fumar cigarro ou beber rum. E os vemos alimentando as pessoas negras com rum – um homem bebe rum e ele vai, bate na esposa, ele vai, dirige e mata pessoas, e então agora me diz Anti-Droga? Anti-Qual Droga? É algo que eles estão tramando. Eles estão tramando alguma coisa! Sabemos que eles estão tramando algo!

O cigarro mata mais pessoas no mundo que cocaína e crack e todas elas juntas! [...]³⁴⁰ (Morris, 1994, p. 204-205).

³⁴⁰ Texto original: ...And we not talking about herbs because though we is Rasta, because I never smoke herbs from I born! [Applause]. I don't even know fi roll aspliff, so no man cyan accuse me as a Rasta seh is pure ganja talk hin a talk. I don't know what is to smoke ganja. I don't know what it is to smoke cigarette or drink rum. And we see them feeding back people with rum – a man drink rum and he go beat him wife, him go drive car and kill people, and then now tell me about Anti-Drug? Anti-Which Drug? Is something them up to! [Applause] Them up to something! We know them up to something!/Cigarette kill more people in the world than cocaine and crack and all them put together! [...]. (Morris, 1994, p. 204-205).

Neste capítulo foram discutidas as principais crenças, rituais e símbolos da doutrina rastafari, bem como, suas matrizes híbridas ou creolizadas. Todavia, pela interdependência da vida sagrada e da vida profana, no próximo capítulo serão estudados os aspectos da vida profana e suas relações com o sagrado.

Capítulo VI
O Novo Sião: A Vida Cotidiana entre os Rastafaris
Jamaicanos, 1930-1981.

Desde o princípio do seu movimento, os rastafaris procuraram estabelecer uma vida comunitária entre eles para se proteger das perseguições, para fortalecer sua identidade grupal e enfrentar as adversidades socioeconômicas da sociedade jamaicana. Nessas comunidades se formaram as representações e práticas sociais que orientavam os comportamentos, os papéis sexuais e sociais, os tabus e proibições, as práticas seculares e os ritos sagrados. Os estudos bíblicos, as reasonings e as relações com a sociedade envolvente serviam como matrizes dessas representações e práticas sociais.

Conforme se afirmou no capítulo anterior, a descentralização do movimento dificulta o estabelecimento de comportamentos e práticas sociais que sejam comuns a todos os grupos rastafaris. Assim, nesse capítulo se discutirá aqueles que são mais comuns, mencionando-se apenas superficialmente as exceções. Serão apresentadas algumas representações e práticas sociais em torno da vida comunitária, da inserção no mercado de trabalho, da linguagem, das relações de gênero, da alimentação, do vestuário etc. Na narrativa, interpretação e análise desses tópicos o tempo verbal muitas vezes aparecerá no presente do indicativo, em virtude de muitas das ações estudadas ainda se encontram presentes no cotidiano dos rastafaris jamaicanos.

6.1 A vida comunitária e a composição social dos rastafaris

A descentralização do movimento e sua recusa em possuir líderes que não seja Sua Majestade Imperial Haile Selassie I pela maioria dos grupos fizeram com que surgissem entre os participantes da doutrina inúmeros grupos. A perseguição policial à comunidade de Pinnacle nas décadas de quarenta e cinquenta parece ter contribuído para a formação de comunidades menores conhecidas como *camps* (campos). Conforme se afirmou anteriormente, nos anos 1950, George E. Simpson encontrou pelo menos doze grupos de rastafaris vivendo na região de Kingston e cujo número de membros variava entre vinte e cento e cinquenta membros (Smith et al., 1988, p. 10). Por outro lado, segundo Klauss de Albuquerque, a perseguição policial contribuiu para a formação de grupos de três ou quatro

membros, geralmente homens, ou rastafaris vivendo sozinhos, ou com suas esposas e filhos nos yards de West Kingston, ou ainda nas colinas ao redor de Kingston e na zona rural (1986, p. 173-174).

Durante os anos sessenta, os grupos costumavam se reunir apenas nas celebrações importantes como o natal etíope, o nascimento ou o aniversário da coroação de Selassie, negando qualquer filiação a organizações maiores como a Rastafarian Movement Association, e criticando as ações dos líderes proeminentes do movimento, conforme foi mencionado no capítulo III. Porém, na década seguinte, Leonard Barrett constatou que os grupos se referiam uns aos outros com respeito e cortesia (1997, p. 171-185).

Contudo, não se poderia afirmar que não houvesse líderes entre os rastafaris. Os capítulos III e IV mostraram uma variedade deles com grande visibilidade dentro do movimento e na sociedade envolvente. Entretanto, na maioria dos casos, as lideranças eram informais, sendo exercidas pelos membros mais velhos chamados *elders* (anciãos), prevalecendo o espírito democrático dentro do grupo. A maioria dos membros possuía idade entre vinte e trinta anos.

Alguns grupos eram compostos apenas por *locksmen* (homens de tranças enroladas) ou *dreadlocks* (literalmente, tranças horríveis) ou *dreads* (literalmente, horríveis), porém a maioria era composta de rastafaris que penteavam seus cabelos e não os cortavam (Combed Rastas) e de dreadlocks. Os laços afetivos eram majoritariamente de amizade, podendo haver laços putativos, resultando disso o fato de que a maioria dos grupos era intencional, isto é, os membros escolhiam viver juntos; enquanto um pequeno número desses grupos era circunstancial, ou seja, os membros repartiam cômodos em uma mesma casa, ou partilhavam um yard, ou viviam na mesma rua (Albuquerque, 1986, p. 175).

A marginalização socioeconômica da população afro-jamaicana fazia com que se estabelecessem relações de reciprocidade ou de solidariedade entre vizinhos e moradores de um mesmo yard. Essas práticas eram estabelecidas mesmo entre aqueles que não possuíam nenhum vínculo de parentesco, e ainda hoje podem ser observadas, conforme se apresentou no capítulo I.

Todavia, entre os rastafaris essas práticas possuíam um sentido mais comunitário ou comunal. Os membros do grupo costumavam partilhar tudo o que possuíam: alimentos, erva, instrumentos, talheres etc. As tarefas domésticas, como a preparação de alimentos, a limpeza da casa, da louça, das roupas etc., eram igualmente divididas; e aqueles que não contribuíam com nada eram criticados pelo restante do grupo. Como as taxas de desemprego entre os rastafaris eram altas, muitos grupos dependiam dos salários de um ou dois membros do grupo que estavam empregados (Albuquerque, 1986, p. 175).

O tratamento cortês entre rastafaris se estendia àqueles que são da doutrina, mas pertenciam a outro grupo. O tratamento entre eles ainda é sempre endereçado pelos termos *brother* ou *brethren* (irmão) e *sister* ou *sistren* (irmã). Ao se cruzarem na rua, eles costumavam dizer “Hail, brother!”, em sinal de mútuo reconhecimento. Os sinais identificadores eram: o uso de barba; de locks; as cores, vermelho, amarelo e verde em um *tam*; um button com a foto de Selassie; um alfinete ou a bandeira com as cores da Etiópia. Os membros da doutrina são estimulados a tratarem uns aos outros com consideração e compreensão e se refrear das discussões iradas. O uso de linguagem obscena na presença de outros irmãos e na presença de uma irmã é desaprovado (ibidem, p. 192-193).

Segundo, Jackie Wilson, as comunidades rastafaris jamaicanas que viviam no Canadá, durante a década de setenta, apresentavam diversos membros morando juntos em um apartamento. Alguns possuíam automóveis individualmente, porém o seu uso era comunitário do mesmo modo que os outros itens como alimentos, livros, erva etc. eram partilhados. Às vezes, a reciprocidade se estendia além dos limites do grupo ou da casa (1976, p. 179).

De acordo com Klaus de Albuquerque, essa imagem idílica era enganosa, pois ele encontrou alguns membros de grupos rastas reclamando da falta de cooperação de seus co-associados, os quais não contribuíam com as tarefas, ou estavam empregados e não contribuíam com as despesas (1986, p. 192).

Por outro lado, a vida comunal entre os rastafaris que se assemelhava às primitivas comunidades cristãs do século I d.C. não era resultante apenas da marginalização e das dificuldades socioeconômicas. A união e o espírito comunal também resultavam do moto “One love, one heart” (Um só amor, um só coração) e da própria ideologia do movimento de

desapego aos bens materiais, ao consumismo do sistema “babilônico” do capitalismo, da negação do individualismo burguês.

Do mesmo modo, a doutrina da repatriação contribuía para o desapego à propriedade de imóveis. Quando um grupo de rastafaris necessitava de um lugar para viver, muitas vezes, eles “capturavam” um pedaço de terra que, uma vez capturada, o proprietário só conseguiria reaver a sua posse mediante a força policial e ao custo de algumas vidas. (Barrett, 1986, p. 236).

A noção de propriedade dos rastafaris está baseada, sobretudo, no versículo primeiro do Salmo 24: “Ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela se contém, o mundo e os que nele habitam”. Assim, como filhos de Jah, os rastafaris se sentiam livres para tomar qualquer terra de que tivessem necessidade. Portanto, os rastafaris podem não roubar, mas tomar posse das coisas de que precisam, opondo-se a qualquer doação como forma de piedade ou esmola, rejeitando qualquer forma de paternalismo. O que quer que seja que um Rastafari precisa, ele exige (Barrett, 1986, p. 236).

De qualquer modo, a vida de privação e a rejeição do consumismo e do apego aos bens materiais fazem com que o estilo de vida dos rastafaris seja definido como frugal ou espartano. Os barracões encontrados nos seus yards são construídos com materiais descartados pela sociedade de consumo: folhas de zinco, tábuas de madeira e compensado, tambores de óleo etc. (cf. Figura 5 no capítulo I). No capítulo IV, foram descritas a situação desses yards nos anos cinqüenta, com a falta de energia elétrica e esgoto e uma bica d’água para o abastecimento de cerca de duas mil pessoas. O jornal *The Daily Gleaner* de 9 de abril de 1962 reportava que os rastafaris mais pobres viviam em cavernas.

A composição social do movimento até a década de sessenta era constituída principalmente por afro-descendentes urbanos, muitos deles vindos das zonas rurais. Entretanto, no final daquela década, muitos afro-descendentes da classe média ingressaram no movimento, sobretudo, no grupo das Doze Tribos de Israel fundado pelo profeta rastafari Gad. Além disso, o movimento também se espalhou para as zonas rurais, modificando sua composição social. A partir de então, se estabeleceu o discurso de que o movimento não considera a cor ou a classe originária de seus membros, o que contradiz a doutrina de

superioridade racial do homem afro-descendente sobre o homem branco. Entretanto, convém lembrar que essa crença na superioridade racial não era partilhada por todos os grupos rastafaris e era mais comum entre os primeiros rastas.

Por outro lado, as relações com os indivíduos que não pertenciam à doutrina eram consideradas pelos rastafaris como impuras, especialmente com os brancos. Aqueles que não pertenciam à doutrina eram considerados “gentios”, expressão bíblica usada para designar os povos que não tinham ascendência judaica, ou que não eram circundados ou não serviam a Jeová Deus. Mas, os não-crentes ainda são, na maioria das vezes, chamados de Babylon (Babilônia), cujo significado foi debatido no capítulo anterior. Nas relações com os não-crentes, os rastafaris evitavam o contato físico como o simples cumprimento pelo aperto de mão ou compartilhar o cálice com pessoas brancas (Albuquerque, 1986, p. 193-194).

Entretanto, na medida em que as estratégias de negociação estão ainda em curso, algumas dessas atitudes radicais têm sido transformadas. Durante a realização desta pesquisa, pôde ser verificado que os rastafaris estavam entre as pessoas mais gentis com os estrangeiros, mesmo quando a intenção era puramente comercial, a atitude cortês era superior aos comerciantes e comerciários que não faziam parte do movimento.

A completa rejeição do movimento rasta pela sociedade envolvente até a década de sessenta fazia com que a maioria não conseguisse trabalho. Por outro lado, os rastafaris se recusavam a trabalhar para a “Babilônia”, fazendo com que fossem estigmatizados como ociosos e vagabundos. Porém as taxas de desemprego eram e ainda são altas na Jamaica atingindo rastas e não-rastas. A partir dos anos cinquenta, muitos membros da sociedade envolvente procuravam reabilitar os rastafaris a partir de sua inclusão no mercado de trabalho e na tentativa de fazê-los desistir do ideal de repatriação africana, conforme se discutiu nos capítulos anteriores.

O desemprego e a escolha de serem independentes levaram os rastafaris a procurar trabalho na economia informal como artesãos, forjando o estereótipo de sua habilidade nessa arividade (Albuquerque, 1986, p. 189). Alguns trabalhavam como artistas, músicos, pintores de parede, pedreiros, marceneiros, mecânicos, fabricantes e vendedores de vassouras, vendedores de verduras e frutas, lavadeiras etc. Na zona rural, a maioria se tornava lavradores

ou pescadores, muitos dos quais iam temporariamente a Kingston para vender seus produtos, evitando o contato e a influência da “Babilônia”.

À medida que o movimento se expandiu para a classe média e as estratégias de negociação foram iniciadas, as ocupações no mercado de trabalho se ampliaram. Alguns rastafaris ingressaram na universidade e se tornaram principalmente professores. Outros que já possuíam ocupação no setor terciário da economia se converteram ao rastafarismo, diversificando ainda mais a composição social do movimento. E durante os anos sessenta e setenta, um grande número de músicos de reggae alcançou sucesso comercial sem, contudo, abandonar suas raízes do gueto. Essa diversificação social não eliminou o estereótipo de gente iletrada ou semi-analfabeta que recobre a indentidade dos rastafaris.

Até a década de sessenta a cultura rastafari era majoritariamente oral e os registros escritos dessa cultura eram realizados pelos jornais e pelos sociólogos e antropólogos interessados no movimento, sendo poucos os livros escritos pelos próprios rastafaris. A princípio, surgiram pampelos e livros mimeografados como as poesias de Ras Dizzy, nascido como Clive Gillispie (1930-). Com a expansão do reggae e a “acomodação ambivalente”, surgiram livros escritos por rastafaris sobre a doutrina, a culinária, a poesia e a arte rastas. Ras Dizzy – pintor, escultor e poeta – se tornou uma celebridade nacional entre os intelectuais desprovidos de menor preconceito contra o movimento. Abaixo foi transcrito o poema “There is a Visitor at Your Door” (Há um Visitante à Sua Porta), escrito por Ras Dizzy em 20 de novembro de 1972:

There is a call for every people
 There is a rapping at your door.
 You should expect your master, who warned your years before.
 Be clean, be true, be perfect, God words mean love
 to you
 So make you hear so open, receiving what he gave.
 The spirit of power and wisdom only comes to the
 faithful few.
 Bring old and young and lame ones all ready for God
 fold.
 Triumphant in the spirit, them reap Eternal gold.
 The devil town is pretty, he has job all around.
 But you must bound temptation and close the gate of
 hell.

United as God soldiers and in his ranks we stood.
 Like drums and prophet chanting.
 We work for our crown.

Tribulation and temptation that's what the Lord's
 house bear.
 So onward up to Zion his love we all will share.
 Deep on God ocean, sailing but then we are free from
 sin.
 I saw the light of victory and glory breaking through
 our human walls.
 The fire below but Heaven above so those evil will
 fall.
 The children in their hundreds, the rainbow came
 For good,
 And while the Church keeps moving, the Lion of
 Judah stood³⁴¹. (1973)

Apesar da diversificação social dentro do movimento, a maioria de seus membros continuava vivendo na mais completa pobreza. A maioria conseguia viver nesse meio sem recair na criminalidade, embora se estabelecessem relações de camaradagem entre rastas e rude boys. Contudo, muitos jovens rastafaris ingressaram nas gangues de rude boys, iniciando um ciclo de frustração, filhos ilegítimos que não podem criar, freqüentes sentenças de prisão e, algumas vezes, morte violenta (Albuquerque, 1986, p. 240).

³⁴¹ Tradução: Há um chamado para cada pessoa./Há um tagarelar à sua porta./Você deveria esperar seu mestre, que te avisou anos antes./Seja limpo, seja verdadeiro, seja perfeito, as palavras de Deus significam amor para você/Então faça sua audição bem aberta, recebendo o que ele deu./O espírito de poder e sabedoria somente vem para os poucos fiéis./Traga velhos e jovens e coxos todos prontos para o reduto de Deus./Triunfantes em espírito, eles colhem ouro Eterno./A cidade do diabo é bonita, ele tem serviço por toda parte./Mas você deve amarrar a tentação e fechar o portão do inferno./Unidos como soldados de Deus e em suas fileiras nós permanecemos./Como tambores e cantar de profeta./Nós trabalhamos pela nossa coroa./Tribulação e tentação isso é o que a casa do Senhor gera./Então adiante para Zion, Seu amor todos nós partilharemos./Fundo no oceano de Deus, navegando mas então estamos livres do pecado./Eu vi a luz da vitória e da glória quebrando pelas nossas muralhas humanas./O fogo embaixo mas o Céu acima, então aquele mal cairá/As crianças às centenas, o arco-íris veio para o bem,/e enquanto a Igreja continua caminhando, o Leão de Judá parou.

6.2 Linguagem

No capítulo I foram discutidas as continuidades e discontinuidades entre o inglês tradicional jamaicano (Standard Jamaican English) e o creole jamaicano (Jamaican Creole), bem como as relações de poder entre essas linguagens, os espaços e as situações de seus usos. Por sua vez, os rastafaris desenvolveram um jargão próprio que os distingue como grupo e que tem influenciado tanto o idioma oficial quanto o dialeto afro-jamaicano.

A princípio o linguajar dos rastafaris parecia ser de um “socioleto”, isto é, um código de linguagem adaptado do idioma oficial e falado por um grupo social ou minoria específica como meio de fortalecer a identidade grupal ou para se proteger de possíveis perseguições. Os presidiários e travestis costumam elaborar uma série de expressões e gírias que dificultam o entendimento por aqueles que não fazem parte do seu meio. Alguns travestis e michês brasileiros, por sua associação com o candombé e a umbanda, costumam introduzir vocábulos e expressões dos idiomas tupi e ioruba para se comunicarem e não serem entendidos pela sociedade envolvente³⁴².

Segundo testemunhos orais recolhidos por Barry Chevannes, o linguajar dos rastafaris foi criado pelos membros da Youth Black Faith, nos anos cinquenta, com o propósito de poderem se comunicar oralmente sem que os membros da sociedade envolvente pudessem entendê-los, e assim se proteger das perseguições que sofriram (1977 e 1979). Nesse aspecto, poder-se-ia afirmar que a linguagem dos rastafaris é um socioleto. Porém, Velma Pollard acredita que a linguagem não poderia ser criada a partir de um propósito tão pequeno (2000, p. 88 e 97-98). Além disso, para Pollard a datação precisa do aparecimento da linguagem não consegue explicar como linguagem rasta se espalhou tão rapidamente entre os rastafaris e se estendeu à sociedade envolvente, bem como pode ser que ela tem aparecido também entre os outros grupos rastafaris naquela época (ibidem, p. 25-26).

³⁴² Cf. Jurandir Freire Costa, *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992; Patrícia Birman, *Fazendo estilos, criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ: Relume Dumará, 1995; Nestor Perlongher, *O Negócio do Michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense, 1987; e João Silvério Trevisan, *Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da Colônia á Atualidade*. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1986.

Desse modo, muitos sociólogos, antropólogos e sócio-lingüistas que estudam os rastafaris evitam o termo *socioleto* para classificar a linguagem dos rastafaris, uma conhecida exceção é Emílio Jorge Rodríguez (1995, p. 550). Essa linguagem tem sido nomeada sob diferentes rótulos: “I-tally”, por Ras Boanerges; “I-ance”, por Rex Nettleford; “Iyaric” por Iyawta F. Birhan; e “Dread-Talk”, por Joshua Peart e Velma Pollard. Os nomes “Dread Talk” e “Rasta Talk” (Fala Dread e Fala Rasta, respectivamente) parecem ser mais conhecidos e aceitos pela comunidade acadêmica.

As primeiras pesquisas sobre os rastafaris não observaram nenhuma linguagem específica entre os rastafaris. George E. Simpson não encontrou nenhum vestígio dela nos anos cinquenta. O trio de pesquisadores da UWI, em 1961 notou apenas a utilização do termo “Babilônia” para designar o colonialismo e o imperialismo capitalista e ocidental, porém percebeu que a linguagem era um aspecto da violência no movimento:

A linguagem do movimento é violenta. Isto é porque ela é a linguagem da Bíblia, e especialmente o Velho Testamento. Ela é uma linguagem apocalíptica, na qual pecadores serão consumidos com fogo, ovelhas são separadas dos bodes, opressores são punidos e reis e impérios são derrubados. Todos os cristãos usam esta linguagem violenta, em seus serviços religiosos e em outros lugares. O uso de tal linguagem não significa que eles estão prontos para lutar nas ruas. Significa, por outro lado, que os conceitos de revolução não são nem assustadores nem pouco familiares³⁴³ (Smith et al., 1988, p. 27).

No final da década de sessenta, Sheila Kitzinger encontrou as expressões do pronome pessoal reto “I” (eu) usado como sujeito e objeto nas frases, porém ela não fez nenhuma análise ou comentário a respeito da linguagem. Esse fato corrobora a afirmação de Velma Pollard de que o que é incluído em qualquer estudo depende do foco do pesquisador (2000, p. 25). Por sua vez, Barry Chevannes descreveu assim a linguagem rasta:

³⁴³ Texto original: The language of the movement is violent. This is because it is the language of the Bible, and especially the Old Testament. It is apocalyptic language, in which sinners are consumed with fire, sheep are separated from goats, oppressors are smitten and kings and empires are overthrown. All Christians use this violent language, in their religious services and elsewhere. The use of such language does not mean that they are ready to fight in the streets. It does, on the other hand, mean that the concepts of revolution are neither frightening nor unfamiliar (Smith et al., 1988, p. 27).

Ela é uma linguagem religiosa de tipo estranho. Poucos forasteiros podem fazer sentido do que a média dos cultistas dizem. Em primeiro lugar, ela não é gramatical quando falada pelos não-educados; em segundo, ela é dialeto jamaicano usado no nível filosófico, um fardo que não foi criado para carregar; e finalmente, o discurso rastafari é quase destituído da oposição sujeito-objeto como é também sem verbos. Estudantes de Rastafarismo devem estar preparados para traduzir o material para o inglês, ou para pesquisar somente entre os irmãos mais educados³⁴⁴ (1977, p. 143).

À primeira vista, parece que o comentário de Leonard Barrett é de que se trata de uma linguagem de pessoas menos educadas, no sentido de uma linguagem inferior como acontece com os preconceitos sobre o creole jamaicano. De fato, as pessoas com nível de instrução elementar geralmente se expressam na maior parte do tempo em creole e possuem um léxico gramatical restrito do inglês tradicional³⁴⁵, entretanto, isso não significa que o creole é uma forma inferior ou espúria de inglês. Por outro lado, na fala dessas pessoas as palavras sofrem, muitas vezes, o processo de síncope, sem mencionar os termos de origem africana que dificultam o entendimento daquilo que está sendo dito, especialmente, pelos estrangeiros.

Segundo Carole D. Yawney, para os rastafaris “palavras são selos da mente, palavras têm poder e elas não devem ser abusadas, mas preferencialmente usadas com consciência”³⁴⁶ (1972, p. 30). Essa opinião também foi encontrada por Tracy Nicholas, que acrescentou o seguinte comentário:

A comunicação pelo discurso, pelas palavras, gera responsabilidade moral e espiritual – Rastas não jogam com as palavras. Eles dizem que na unidade moral a ação do homem é glorificada e tem um efeito real, interagindo com todos os humanos e outras forças da vida. Portanto, significar o que você diz não desperdiça nenhuma força da energia humana. É economia divina, com moralidade.

³⁴⁴ Texto original: it is a religious language of a strange type. Few outsiders can make sense of what the average cultists say. In the first place it is ungrammatical when spoken by uneducated, secondly it is Jamaican dialect used on the philosophic level, a burden which it was not created to bear; and finally the Rastafarian speech is almost devoid of subject-object opposition as well as without verbs. Students of Rastafarianism must be prepared to translate the material into English, or to do research only among the most educated brethren (Barrett, 1977, p. 143).

³⁴⁵ Para uma maior compreensão das relações entre linguagem e classes sociais, cf. Luiz Marcuschi, *Linguagem e classes sociais: introdução crítica à teoria dos códigos lingüísticos de Basil Bernstein*. Porto Alegre: Movimento, URGS, 1975.

³⁴⁶ Texto original: ...words are seals of mind, words have power and they must not be abused but rather used with awareness (Yawney, 1972, p. 30).

Rastas inventam palavras e as transpõem, mas eles não fazem jogos. O som das palavras é poder, assim as Escrituras dizem ao descrever o Cordeiro, ou Ras Tafari, em Revelação 19: 12, 13, 15³⁴⁷ (1979, p. 38).

A idéia do poder criativo das palavras está representada no capítulo I do livro de Gênesis. Pelo som das palavras, Jah criou os céus, a terra e tudo que nela existe: “Disse Deus: Haja luz; e houve luz. E viu Deus que a luz era boa; e fez separação entre a luz e as trevas. Chamou Deus à luz Dia, e às trevas, Noite. Houve tarde e manhã, o primeiro dia” (Gênesis 1: 3-5). Se as palavras, a partir dessa crença, possuem poder, isso implica que certas palavras por sua negatividade devem ser evitadas ou pelo menos modificadas.

No creole jamaicano a primeira pessoa do singular (eu) é sempre expressada pelo pronome oblíquo *me*, o qual exerce apenas a função de objeto no inglês tradicional. Além disso, no creole jamaicano o pronome possessivo *my* (meu) também é expresso por *me*. Assim, nesse dialeto temos a seguinte construção frasal: “Me have me book” (Eu tenho o meu livro). Por sua vez, a primeira pessoal do plural será sempre *we* (nós): “Them see we with we book” (Eles nos vêem com nosso livro). Todavia, para os rastafaris, o pronome *me* expressa subserviência, auto-degradação, porque “torna as pessoas em objetos, não em sujeitos”³⁴⁸ (Owens, 1976, p. 65).

Em oposição ao servilismo do pronome *me* do creole jamaicano, os rastafaris adotaram o pronome reto do inglês tradicional *I* (eu) seja para designar a primeira pessoa do singular ou do plural e as formas reflexivas, conforme o quadro abaixo:

³⁴⁷ Texto original: Communication through speech, through words, bears moral and spiritual responsibility – Rastas don’t play games with words. They say that in moral unity man’s action is glorified and has a real effect, interacting with all human and other life forces. Therefore, meaning what you say wastes no human energy forces. It’s divine economy, with morality.//Rastas make up words and transpose them, but they don’t play games. Word sound is power, as the Scriptures tell in describing the Lamb, Ras Tafari, in Revelation 19: 12, 13, 15 (Nicholas, 1979, p. 38).

³⁴⁸ Texto original: It makes persons into objects, not subjects.

Quadro 6
A utilização do Pronome I (Eu) na Linguagem Rasta em Relação ao Inglês Tradicional

Pronome	Inglês Tradicional	Linguagem Rasta	Tradução
Primeira Pessoa do Singular Reto	I	<i>I</i> ou <i>I and I</i> ou <i>I-n-I</i>	eu
Primeira Pessoa do Plural Reto	we	<i>I and I</i> ou <i>I-n-I</i>	nós
Primeira Pessoa do Singular Reflexivo	myself	<i>I-self</i> ou <i>I-n-I-self</i>	Comigo, mim, eu mesmo.
Primeira Pessoa do Plural Reflexivo	ourselves	<i>I-n-I-self</i>	Conosco, nos, nós mesmos.
Primeira Pessoa do Singular Possessivo	my	<i>I</i>	Meu, meus, minha, minhas.
Primeira Pessoa do Plural Possessivo	our	<i>I and I</i> ou <i>I-n-I</i>	Nosso, nossos, nossa, nossas.

Conforme o quadro acima, o uso do pronome *I* parece extremamente confuso à primeira vista, porém ele obedece a uma lógica própria. Em primeiro lugar a forma *I* só é usada para a primeira pessoa do singular tanto no caso reto como no caso possessivo. Assim No Locks escrevia em seu poema: “I leave I mother and father yard/I cuss I brother and sister” (Eu deixei a casa de minha mãe e de meu pai/Eu amaldiçoei meu irmão e minha irmã) (s/d, p. 38). Em segundo, a forma *I-self* também só é usada na forma reflexiva para a primeira pessoa do singular. Em terceiro, as formas *I-and-I* e *I-n-I* são usadas para as primeiras pessoas do singular e do plural. Por último a forma reflexiva *I-n-I-self* também é usada para ambas as primeiras pessoas do singular e do plural. A esse respeito, Velma Pollard esclarece que “o pronome indiferenciado deve ser interpretado de acordo com o contexto. Traga em mente também que a situação oral demanda muito menos atenção aos detalhes que a escrita”³⁴⁹ (2000, p. 12).

A substituição dos pronomes *my* e *our* pelas formas *I* e *I-n-I* representa o propagado desapego dos rastafaris aos bens materiais e, os casos reflexivos constituem uma derivação dessa substituição dos pronomes possessivos pelo pronome pessoal reto. O padre Joseph Owens recolheu essas substituições pronominais em certas passagens bíblicas, como o Salmo

³⁴⁹ Texto original: the unmarked pronoun must be interpreted according to context. Bear in mind also that the oral situation demands far less attention to details of number than does the written.

23: “The Lord is I-n-I shepherd. I-n-I shall no want. He makes I-n-I to lie down in green pastures. He lead I-n-I beside the still and precious waters. He restore I-n-I internal qualities, He lead I-n-I in path of rightfulness for his name [is] Haile-I Selassie-I”³⁵⁰ (1976, p. 65).

Por outro lado, essa ostensiva utilização do pronome *I* na linguagem rasta possui uma base simbólica e filosófica que justifica o seu emprego. Em primeiro lugar, no idioma inglês tradicional, o significante *I* não é só o pronome pessoal reto da primeira pessoa do singular, mas também uma letra e o numeral *Um* expresso em romanos. É a sua representação como numeral romano que torna a letra importante para os rastafaris.

Em geral, o número um simboliza unidade: “a unidade é então o ponto de partida, o símbolo da origem absoluta e da perfeição (Universo – virado para o Uno), de um deus pessoal, o primeiro numa hierarquia de autoridade, ou de poder (deus-Uno da simbologia cristã), do Criador e do Cosmo. [...] O algarismo 1 simboliza o Ser, o homem em pé, a pedra, o falo, o pilar, o bastão vertical” (Julien, 1993, p. 506).

O número romano *I* se encontra no próprio nome de Haile Selassie *I*. Embora muitas vezes o título *I* seja pronunciado “the first” (Primeiro), outras vezes ele é pronunciado como “I” – [ai] (Eu). Do mesmo modo, o “I” pronominal poderá aparecer acompanhando o primeiro nome, Haile-I, conforme se viu no Salmo 23 adaptado acima, bem como pode ser enfatizado no final da palavra *RastafarI*. O simbolismo do numeral Um expresso em romanos se confunde com o pronome Eu, a individualidade. Por outro lado, ele também sugere a unidade entre o crente e a pessoa divina do Imperador, lembrando que segundo o livro de Gênesis, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus e que Jesus afirmara que “que o Pai está em mim, e eu estou no Pai” (João 10: 38).

Desse modo, quando o indivíduo rasta diz na primeira pessoa do singular: I-and-I ou I-n-I, ele está se referindo à sua própria individualidade e à sua união com a pessoa divina do imperador, isto é, “I (eu) and (e) I (Selassie I)”. Se, por outro lado, esse mesmo indivíduo está se referindo à primeira pessoa do plural ao usar as mesmas expressões, implicitamente ele

³⁵⁰ Tradução: O senhor é meu pastor: nada me faltará. Ele me faz deitar em pastos verdejantes. Ele me guia para junto das águas tranquilas e preciosas. Ele restaura minhas qualidades internas. Ele me guia pelas veredas da justiça, pois seu nome [é] Haile Selassie I (Owens, 1976, p. 65). Compare com a tradução bíblica de Almeida:

quer dizer que cada um é uma individualidade, um Eu, mas que cada ego ou individualidade entra em união ou comunhão com o Outro pelo amor de Jah Rastafari. Todavia, isso não quer dizer que os rastafaris não utilizam a forma tradicional “we” (nós), embora eles reconheçam que essa é a linguagem da “Babilônia”.

Contudo o som da palavra “I” (ai) foneticamente tem o mesmo som de *eye* (olho) na pronúncia jamaicana. Decorrente dessa concepção, os rastafaris consideram que a visão é o mais importante dos sentidos, porém em um sentido espiritual de ver, perceber as coisas que são conhecidas, mas não são visíveis: “A mais positiva força é a percepção fisicamente realizada pelo olho por meio do senso de visão e levando à compreensão metafísica do self, do ego, do Eu” (Alleyne, 1988, p. 148). Além disso, na pronúncia do nome Selassie (Silassi) o som do verbo *see* (ver) aparece na primeira e na última sílaba: See – la – see. No começo e no fim e, portanto, representando o Alfa e o Ômega, um título freqüentemente atribuído a Selassie pelos rastafaris (Pollard, 2000, p. 28).

Em geral, o simbolismo do olho representa a providência divina velando pelos homens. Na tradição judaico-cristã o olho inscrito num triângulo representa Jeová e na escala humana é a consciência moral. Os olhos são os espelhos da alma: expressam todas as nuances de sentimentos e exteriorizam os estados de alma, os processos mentais. Eles são mensageiros que lançam convites, assinalam o interesse, a indiferença ou a cólera. No plano do simbolismo sexual, o olho, órgão do olhar que penetra e toma posse, simboliza o membro viril; porém simboliza igualmente o órgão feminino, receptivo, que se deixa penetrar pelo olhar do outro; capta-o; retém-no (Julien, 1993, p. 327-329).

Desse modo, os rastafaris usualmente pontuam o final de suas frases com a pergunta *seen?* (entendeu, percebeu, viu?). O interlocutor em caso afirmativo, geralmente, responde *I Seen*, significando percepção, entendimento, concordância. Segundo Tracy Nicholas, essa é uma forma de o ouvinte concordar dizendo “I know” (eu sei) ou “I read you” (eu te entendo) (1979, p. 40). Além disso, Velma Pollard afirma que o vocábulo *rastafarI*, isto é, com maior ênfase no I final representa um trocadilho: *Rasta far I* (Rasta vê mais longe), ou seja, o

“O SENHOR é meu pastor: nada me faltará. Ele me faz repousar em pastos verdejantes. Leva-me para junto das águas de descanso; refrigera-me a alma. Guia-me pelas veredas da justiça pelo amor do seu nome”.

rastafari percebe e compreende o que os não-crentes não conseguem perceber ou ter consciência (2000, p. 76).

Segundo o Reverendo Owens, o uso final do I após o nome de Haile Selassie possui também o significado de *high* (alto, altíssimo), uma vez que na pronúncia jamaicana o *h* inicial freqüentemente não é pronunciado³⁵¹, resultando que *high* é pronunciado como *I* e faz aparecer expressões como Jah-I (Jah High = Jah Altíssimo) (1976, p. 66).

Uma peculiaridade da linguagem rastafari se encontra na diferenciação entre os vocábulos *man* (literalmente, homem) e *men* (literalmente, homens), a qual já foi apresentada no capítulo anterior sob um outro aspecto. Conforme se afirmou naquele capítulo, para os rastafaris as palavras *man* e *men* se referem respectivamente aos rastafaris e aos não-rastafaris, especialmente os brancos. A palavra *men* sendo um substantivo plural é usada pelos rastafaris para designar um único indivíduo ou um conjunto de não-crentes, enquanto a palavra *man* como um substantivo singular também pode ser referir a um único rasta ou a um conjunto de rastafaris. Conforme se viu, no capítulo anterior, o substantivo *men* assume uma conotação derogatória ou pejorativa, conotando vileza, fraqueza física e de caráter, homossexualidade etc. A sua contrapartida *man*, representa o que há de mais positivo: virilidade, força e retidão de caráter, a imagem e semelhança de Deus. É por isso que para o uso pronominal do Ego, os rastafaris também utilizam freqüentemente a expressão: *I-man*, o que também reflete o patriarcalismo da doutrina que será tratado adiante neste capítulo.

Contudo, esse uso simbólico do pronome *I* e dos vocábulos *man* e *men* não são suficientes para se considerar que haja uma linguagem rastafari. De fato, a linguagem rastafari é bem mais complexa e rica do que isso, com a atribuição de novos significados, transformação morfológica e invenção de novas palavras. Nesse aspecto, Velma Pollard classificou a estruturação da linguagem em três categorias de palavras. A primeira categoria engloba palavras conhecidas que apresentam novos significados:

³⁵¹ Sobre a síncope do *h* na pronúncia jamaicana, Martin e Pamela Mordecai recolheram a seguinte anedota que expressa como o inglês tradicional com sotaque britânico é considerado como forma de distinção na ilha:

Child: *Teacher, 'Arry 'it me in me 'ead, wid a 'eavy 'ammer. It 'urt 'ard.* (Teacher, Harry hit me in my head with a heavy hammer. It hurt hard – Professora, Harry bateu na minha cabeça com um martelo. Dói demais).

Teacher: *Hemphasize you' haches, you hignorant hass* (Emphasize your h's, you ignorant ass – Enfatize seus h's seu asno ignorante (Mordecai e Mordecai, 2001, p. 77-78).

Quadro 7
Palavras com Novos Significados Atribuídos pelos Rastafaris

Significante e Sigificado Literal em português	Novo Significado Atribuído pelos Rastafaris	Exemplo	Tradução do Exemplo
Chant (canto)	Discussion, (Discussão; falar sobre religião acompanhado de tambores Nyabinghi).		
Faawod (forward: para a frente)	Leave, go (partir, abandonar)	Ai man a faawod (I am leaving now)	Estou indo embora agora
Riizn (reason: razão)	Discuss, talk (discutir, conversar; sinônimo de chant, mas sem os tambores)	Wi no kyan jos riizn, tel enitam yu fain de spirit muuv [Perhaps we can just talk till whenever you feel the spirit moving you (to go)]	Talvez possamos só conversar até quando você sentir o espírito te fazendo partir.
Siin (Seen: visto, viu, vi, vimos etc.)	Yes, I agree (Sim, eu concordo).	Siin aiya [yes brother, I agree with you]	Sim, irmão, eu concordo contigo.
Stiep (Step: passo, pisar)	Leave; go; (sinônimo de faawod)	Ai man a stiep [I am leaving now]	Estou partindo agora.
Sounz (Sounds: sons)	Words (palavras, não necessariamente sua intenção).	Nuo se di sounz dat jenkman now yuus nat tu ai... [Know that the words that gentleman just used are not seriously meant for you].	Saiba que as palavras que aquele cavalheiro usou não são endereçadas seriamente a você.
Baal ed (Bald Head: careca)	Bald; with little hair; non-Rasta (careca, com cabelo curto, não-rasta).	Ai ar di dred and yu ar a baal ed, ai priez di livin na yu priez di ded [I am a Rastafari and you are not; I worship the living (God) and you worship the dead one].	Eu sou Rastafari e você não é, eu cultuo o (Deus) vivo e você cultua o (deus) morto.
Babilan (Babylon: Babilônia)	Babylon; policeman (Babilônia, policial).	Dem kiem a babilan fi pik op ai man [Then came a policeman to arrest me]	Então veio um policial para me prender.
Dred; (dread: horrível;)	Dreadlocks, person with hair uncut; Rastafarian (Dreadlocks, pessoa sem cortar o cabelo, Rastafari).	See the example for baal ed, above	Veja o exemplo para Baal ed, acima.

Fonte: Pollard, 2000, p. 8-9.

No quadro 7 acima, as palavras em negrito da primeira coluna à esquerda, estão grafadas conforme a pronúncia que se encontra mais próxima do creole jamaicano do que o

inglês tradicional. Por isso, foi colocada entre parêntesis a forma escrita dessas palavras mais próxima do inglês tradicional que também é usada pelos rastafaris, especialmente por aqueles que possuem um grau de instrução mais elevado. Na terceira coluna, onde se lê os exemplos nos quais as expressões e os novos significados atribuídos pelos rastafaris são utilizados, a versão entre colchetes, representando a forma escrita do inglês tradicional, foi originalmente incluída por Velma Pollard. Conforme foi discutido no capítulo I, não se trata de uma forma inferior ou superior à outra, ainda que uma esteja relacionada com a fala cotidiana e a outra com a linguagem culta ou formal, bem como ambas expressam a noção de classe, status social e a presença ou não de uma educação formal. Trata-se, sim, de formas diferentes de linguagem que não são fixas e que, muitas vezes, formam um contínuo entre elas por seu caráter híbrido ou creolizado.

De acordo com Pollard, a segunda categoria de palavras engloba aquelas que apresentam o peso de suas implicações fonológicas com algumas explicações:

Quadro 8
Palavras Rastafaris que apresentam o peso de suas implicações fonológicas com algumas explicações

Vocábulo	Significado e Explicação	Tradução do Significado
Ublain (U-Blind)	The University of the West Indies and all the people there. In the eyes of Rasta they have not seen the truth and so are blind.	A UWI e todo o pessoal dela. Na visão rastafari eles não viram a verdade e então são cegos.
Blainjaret	Cigarette. Note again the phone “see”. <i>A so wi kaal it yu no blainjaret</i>	Cigarro. Note outra vez o fonema “see”. Então <i>nos o chamamos, você sabe, “cegarete”</i> (Nota: em inglês a sílaba ci de cigarette tem o som de see = ver. Como o cigarro não tem a propriedade da ganja, a sílaba ci é substituída por blain, isto é, blind = cego).
Ovastan (Overstand)	Used for understand, for if you are in control of an idea, you must stand over it.	Usada para compreender, pois quando se está no controle de uma idéia, deve-se ficar por cima dela. (Nota: o verbo compreender em inglês é understand, formado pelo prefixo adverbial under = embaixo, o qual é substituído por over = em cima, adquirindo uma conotação mais positiva).
Doupres (Downpress)	Used for oppress; for if you are being pressed down as the poor Rasta man usually sees himself to be, this pressure cannot be up.	Usada para oprimir; pois quando se está sendo pressionado para baixo como o pobre rastafari usualmente se vê, essa pressão não pode ser para cima (Nota: o som de <i>op</i> na pronúncia jamaicana do verbo oppress tem o som parecido com up = para cima. A palavra oprimir sugere uma pressão para baixo = down, assim <i>op</i> é substituído por down, formando downpress).

Fonte: Pollard, 2000, p. 10.

No quadro 8 acima, também foi inserida entre parêntesis na primeira coluna, a grafia das palavras mais próximas ao inglês tradicional, a qual aparecia nos livros de poesia e nas letras de canções rastas. A classificação de Velma Pollard para esse conjunto se revela precisa, pois se trata de palavras formadas por trocadilhos que confundem o ouvinte ou leitor na primeira vez em que ele se depara com elas, necessitando de uma explicação sobre o seu sentido.

Outros exemplos dessa categoria que não foram citados nesse quadro são *livicate* e *outformation*, que substituem respectivamente *dedicate* (dedicar) e *information* (informação). O verbo *dedicate* tem o som inicial de *ded* ou *dead* (morto), portanto, uma palavra negativa que se torna positiva para os rastafaris ao se substituir *ded* por *livi* (derivado de *live* = viver, morar; ou *living* = vivo). O substantivo *information* sugere que quando se obtém algum dado ele vem de fora para dentro pela percepção ou pelo fato de que alguém está tornando conhecido algo que era obscuro, isto é, um vir à tona, uma expansão. Assim, para os rastafaris a substituição de *out* (para fora) no lugar de *in* (dentro, para dentro), estaria mais de acordo com a argumentação acima, fazendo maior sentido para eles.

Por último, a classificação de Velma Pollard apresenta a categoria de *palavras-I* (I-words), que é a mais utilizada pelos rastafaris. De acordo com Velma Pollard, as palavras-I são divididas em duas subcategorias: a função pronominal do I (já estudada acima) e as palavras com substituição da consoante ou sílaba inicial pelas letras *I* ou *Y*. A lista abaixo está baseada nas palavras dessa subcategoria que foram recolhidas por Pollard (2000, p. 13-14), Homiak (1985, p. 510-517), e Shibuta (1981, p. 297-300) e Owens (1976, p. 66-67):

Quadro 9
Palavras-I (I-words) utilizadas e criadas pelos Rastafaris

I-Word	Grafia Original	Tradução	I-Word	Grafia Original	Tradução
I-cient	Ancient	Antigo	I-shence	Incense, ganja	Incenso, ganja
I-tal	Vital	Vital, Puro, Saudável	I-talise	Vitalise	Vitalizar
I-ses	Praises	Louvor, elogio	I-tection	Protection	Proteção
I-tectorate	Protector	Protetor	I-men	Amem	Amém
I-nually	Anually, continually	Anualmente, Continuamente	I-mes	Times	Tempos, vezes
I-ceive	Receive	Receber	I-smith	Transmit	Transmitir
I-quality	Equality	Igualdade	I-vine	Divine	Divino
I-hold	Behold	Contemplar	I-nana	Banana	Banana
I-sire	Desire	Desejo	I-rous	Desirous	Desejoso
I-ly	Holy? Haile? Highly? (ganja)	Santo, Haile, Alto (ganja)	I-rie	Nice, Right, Ok, Good.	Ótimo, Certo, Ok, Bom
I-nointed	Anointed	Ungido	I-dure	Endure	Durar, agüentar
I-ever	Ever	Sempre, Já	For-I-ver	Forever	Para Sempre
I-thiopia	Ethiopia	Etiópia	I-ya	Niabinghi	Nyabinghi
I-bage	Cabbage	Repolho	I-laloo	Kalaloo	Kalalu
I-rits, I-rix	Spirits	Espíritos	I-rate	Create	Criar
I-ration	Creation	Criação	I-nity	Unity	Unidade
I-man	I, Man, Rastaman	Eu, Homem, Rasta	I-dren	Children	Crianças, Filhos
I-ness	Highness	Altura, Alteza	I-manity	Humanity	Humanidade
I-ditation	Meditation	Meditação	Is-full	Water	Água
I-wa	Time	Tempo	I-spect	Respect	Respeitar
I-tegrity	Integrity	Integridade	I-on	Lion	Leão
I-yadda	Father	Pai	I-yatta	Sister	Irmã
I-ver	Over	Sobre, Controlar	I-light	Desire, wish, love	Desejo, vontade, amar
I-lapathic	Telepathic	Telepático	I-velop	Develop	Desenvolver
I-ly, I-cy, I-bs	Herbs	Ervas	HI-ce	Raise, Establish	Criar, Estabelecer
I-verstanding	Understanding	Compreensão	Yanks	Thanks	Agradecimentos
Y-ife	Life	Vida	Y-ant	Chant	Canto

Fonte: Pollard (2000), Homiak (1985), Shibuta (1981) e Owens (1976).

As maneiras pelas quais as palavras são re-significadas, modificadas e inventadas pelos rastafaris se assemelham às formas como as gírias são criadas dentro de uma cultura. A

gíria é um fenômeno lingüístico e antropológico especial usado por certos grupos sociais pertencentes a uma classe social ou a uma profissão na qual se usa uma palavra não-convencional para designar outras palavras formais da língua com o intuito de fazer segredo, humor ou distinguir o grupo dos demais criando um jargão próprio. O grupo que utiliza a gíria geralmente é um grupo marginal ou marginalizado, o que contribui para a estigmatização da gíria. Não se pode considerá-la como léxico porque ela não é praticada ou aceita por toda a sociedade e sua permanência é duvidosa, ela vai e vem: nasce, vive, desaparece e pode ressurgir. A gíria ao ser assimilada pela sociedade envolvente pela aceitação ou tolerância do grupo que a pratica, se converte em léxico.

Conforme se afirmou acima, os pesquisadores não classificam a linguagem rasta como socioleto ou gíria. Porém Emílio Jorge Rodríguez, sem se aprofundar no assunto, comenta sobre alguns poemas publicados nos anos setenta que “se baseam em *argot*, *slang* [gíria] ou socioleto rastafari e tem uma cosmovisão ou uma inclinação a partir das idéias dos rastafaris”³⁵² (1995, p. 550). Se a linguagem rastafari é formada por gírias e constitui um socioleto ou não, é uma controvérsia cuja discussão ainda está longe de chegar a um consenso, haja vista que também não há um consenso se o creole jamaicano é um dialeto ou não. Contudo, Velma Pollard apresenta diversos exemplos de como o jargão rastafari tem sido adotado pela sociedade envolvente, especialmente entre os jovens não-rastafaris. Ela conseguiu recolher expressões rastafaris em discursos formais e até nas páginas do jornal conservador *The Daily Gleaner* (2000, p. 35-51, 89-95). A Figura 54 no capítulo IV corrobora as afirmações de Pollard ao mostrar o Ministério da Saúde utilizando a expressão “yout'-anyout” à maneira rasta de dizer “I-an-I”, ainda que o contexto trate de uma celebração do aniversário de Bob Marley.

A aceitação do jargão rastafari está modificando o creole e o inglês tradicional jamaicano, fazendo com que os puristas considerem isso como uma degradação dessas linguagens. As línguas são dinâmicas e o próprio creole é uma linguagem nascida da hibridação. Para Frank J. Van Dijk, a explicação para a rápida expansão da linguagem rasta se encontra “na mensagem do povo de Jah, escondida nas rimas poderosas e nos ritmos pulsantes

³⁵² Texto original: ... se basan en el *argot*, *slang* o sociolecto *rastafari* y tienen una cosmovisión o una inclinación hacia las ideas de los *rastafaris* (Rodríguez, 1995, p. 550) (grifos originais).

do reggae, [que] viaja quase sem restrição e espalha a ‘Rastologia’ até nos cantos mais remotos da terra”³⁵³ (1998, p. 179). A opinião de Van Dijk é compartilhada por Velma Pollard (2000, p. 35-51 e 96) e de fato, no capítulo IV, foi discutido como o reggae contribuiu para a expansão da doutrina rastafari pelo mundo afora, contudo o reggae só se tornou um estilo musical realmente apreciado por todas as classes sociais jamaicanas, após alcançar o reconhecimento internacional.

Nesse tópico se considerou a linguagem rasta como uma expressão do simbolismo e da cosmovisão da doutrina religiosa. Assim, ela se estendeu aos nomes próprios que são adotados pelos rastafaris os quais rejeitam, ora totalmente, ora parcialmente seus nomes ocidentais. Em 1981, Yoshiko Shibuta recolheu uma série de nomes adotados pelos rastafaris cujas influências são américas ou etíopes, hebraicas, e a utilização do pronome I (p. 297-300) que será apresentada a seguir.

Os nomes próprios adotados pelos rastafaris muitas vezes apresentam os prefixos Ras (príncipe etíope, duque), Jah, Bongo, Bredda, (irmão) Sista (irmã), Priest (pregador, profeta, profetisa), Kes (pregador em amárico). Esses prefixos podem ser seguidos pelo nome ocidental que o crente possuía antes ou por outro hebraico ou amárico. A utilização do prefixo Ras para nomes próprios masculinos é a mais comum: Ras Daniel Heartmen, Ras Menelik, Ras Micael (Ras Michael ou Ras Ikel), Ras Peter de Rock, Ras Boanerges, Ras Zion, Ras Fire, Ras Gabre (Gabriel) Selassie etc.

Os nomes acima apresentam clara influência bíblica, porém, o prefixo Ras pode ser também vir acompanhado pela profissão exercida ou atribuída ao indivíduo: Ras Historian (Historiador), Ras de Judge (Juiz); ou ainda, ser acompanhado de do pronome I, ou qualquer outra palavra identificadora: Ras I-Sight (I simbolizando “eu” e “olho”). I Ras I, Ras Dizzy³⁵⁴.

Os prefixos Jah e Bongo são seguidos por nomes próprios ou substantivos comuns, porém referentes ao simbolismo rastafari: Jah-Lloyd, Jah Guide (Guia), Jah Lion (Leão), Jah

³⁵³ Texto original: the message of jah people, cached in the powerful rhymes and pulsating rhythms of reggae, travels almost without restriction and sweeps ‘Rastology’ into the remotest corner of the earth (Van Dijk, 1998, p. 179).

³⁵⁴ Nesse caso a referência é o músico afro-norte-americano de Jazz, Dizzy Gillispie, uma vez que o nome Ras Dizzy foi adotado pelo pintor e poeta jamaicano Clive Gillispie.

Negus (Rei), I Jah Man, Bongo Purro, Bongo George, Bongo Brown, Bongo Irie (Legal), Bongo Watto etc.

Por sua vez, os nomes amarizados são adotados tanto pelos homens quanto pelas mulheres. Para os nomes próprios masculinos são encontrados os seguintes exemplos: Ras Kebre, Ras Ibuna, Kes Amaha Selassie, Kes Estefanes (Estevão, Stephen), Kes Palus Selassie (Paulo, Paul), Tekle Haimanot (Planta de Deus, o Pai), Wolde Semoyat (Filho do Céu), Wolde Semetat (Filho de Mártires), Wolde Dāwitt (Filho de Davi), Tesfa Michael, Tesfa Selassie Hamilton etc. Para os nomes próprios femininos, Askale Mariam (Fruto da Virgem Maria), Atsedo Maryam (Jardim de Maria), Ehite Marian (Irmã de Maria), Ethiopia, Wolete Miwot (Filha da Vida [Eva]), Wolete Tekle Haimanot (Filha da Planta da Fé) etc.

Os músicos de reggae também adotaram nomes expressando símbolos da doutrina seja individualmente, ou em grupo. Para os casos individuais, os seguintes exemplos foram encontrados: Augustus Pablo e Burning Spear (Lança Em Chamas); e para os grupos musicais, Abyssinians (Abissínios), Ethiopians (Etiópes), Inner Circle (Círculo Interior), Israelites (Israelitas), Mystic Revelation of Rastafari (Revelação Mística de Rastafari), Prophets (Profetas), Sound and Power (Palavra e Poder), Pioneers (Pioneiros), Light of Saba (Luz de Sabá), Black Uhuru (Uhuru Negro).

Por fim, as estratégias de negociação dos rastafaris junto à sociedade envolvente também se expressavam na nova grafia do nome próprio da ilha *Jah-mek-ya* (Deus fez aqui), lembrando que o som fonético dessa grafia é similar à pronúncia de Jamaica em inglês (Ja-meí-ca).

6.3 Culinária

A alimentação é a primeira das necessidades básicas do ser humano, no entanto, como fenômeno cultural, ela apresenta interdições, modos de preparação, rituais de sociabilidade e simbolismos que expressam relações sociais e idéias religiosas. A dieta e a culinária rastafari

constitui um importante elemento identitário e ficaram conhecidas como *I-tal* que, conforme se constatou no quadro 9 acima, significa vital, pura, saudável.

Em primeiro lugar, os rastafaris são vegetarianos. O consumo de carne em geral, é considerado tabu, especialmente a carne de porco, os peixes sem escamas e os caramujos. No seu manifesto, Sam Brown faz uma afirmação a esse respeito: “Somos basicamente vegetarianos fazendo uso escasso de certa carne animal e ainda banindo o uso de carne suína em todas as formas, frutos do mar, peixes sem escamas, caramujos”³⁵⁵ (apud. Ackell, 1981, p. 12-14). Entretanto, peixes com escamas e com no máximo trinta centímetros (doze polegadas) de comprimento são apreciados, fazendo com que muitos rastafaris sejam exímios e profissionais pescadores. Segundo, Leonard Barrett, peixes maiores são predadores e representam a babilônica sociedade ocidental, na qual homens “devoram” homens (1997, p. 141). Porém, a verdadeira razão para a proibição do consumo de certos animais como alimento se encontra no texto bíblico de Levítico 11:

1. Falou o SENHOR a Moisés e a Arão dizendo-lhes:
2. Dizei aos filhos de Israel: São estes os animais que comereis de todos os quadrúpedes, que há sobre a terra.
3. todo que tem unhas fendidas, o casco divide em dois, e rumina, entre esses animais, esse comereis.
4. Destes, porém não comereis: dos que ruminam ou dos que tem unhas fendidas: o camelo, que rumina, mas não tem unhas fendidas; este vos será imundo;
5. o arganaz, porque rumina, mas não tem as unhas fendidas, este vos será imundo;
6. a lebre, porque rumina, mas não tem as unhas fendidas; esta vos será imunda.
7. Também o porco, porque tem unhas fendidas, e o casco dividido, mas não rumina; este vos será imundo;
8. da sua carne não comereis nem tocareis no seu cadáver; estes vos serão imundos.
9. De todos os animais que há nas águas comereis os seguintes: todo que tem barbatanas e escamas, nos mares e nos rios; esses comereis.
10. Porém todo que não tem barbatanas e escamas, nos mares e nos rios, todos os que enxameiam as águas e todo ser vivente que há nas águas, estes vos serão abominação.

³⁵⁵ 2) We are basically vegetarians making scant use of certain animal flesh yet outlawing the use of swine’s flesh in any forms, shell fishes, scaleless fishes, snails (apud Ackell, 1981, p. 12-14).

Na verdade, todo o capítulo onze do livro de Levítico trata dos animais que se podia comer e daqueles que eram proibidos, foram apresentados apenas os dez primeiros versículos por corroborarem a afirmação do parágrafo acima.

Outros tabus alimentares para os rastafaris são as bebidas alcoólicas, todos os produtos derivados da videira, o leite de vaca, o sal e o vinagre. No relatório da UWI, os autores afirmam que o consumo de vinho em pequenas quantidades é permitido (1961, p. 22). Essa contradição corrobora a dificuldade de se definir normas de comportamento que possam ser estendidas ao movimento inteiro. No lugar do sal são utilizados ervas e especiarias (herbs and spices). Além disso, Ivor Osborne, no prefácio do livro *The Rasta Cook Book* de Laura Osborne, afirma que

VOCÊ É O QUE COME

Em nenhum lugar a crença de que somos o que comemos é apoiada mais resolutamente que entre os irmãos Rastafari. Existe uma boa razão para evitar aditivos, conservantes, todas as comidas processadas, tudo o que geralmente é comido e que não tem origem direta na natureza. Por essa razão o Rastafari sempre cozinha sem adicionar sal, uma prática comumente conhecida como 'ital'.

SER IRIE É ESTAR EM UNIDADE COM A NATUREZA

O estado de unidade com a natureza, estar em paz consigo, com todas as coisas ao nosso redor é dos estados mais elevados. Isto é o barato natural, e como ele deriva da música e do canto, então ele deriva em boa saúde e vitalidade, na natureza da comida que ingerimos, as frutas e os vegetais, as especiarias e as ervas³⁵⁶ (Osborne, 1990, p. 11).

Outra definição de alimentação *ital* é dada por Sister Margaret Ebanks, uma dona-de-casa rastafari: "Ital é uma palavra rastafari significando natural, i. e., comer frutas e vegetais em seu estado natural sem qualquer ingrediente artificial ou químico que são prejudiciais para

³⁵⁶ Texto original: YOU ARE WHAT YOU EAT/Nowhere is the belief that we are what we eat held more steadfastly than among the brethren of Rastafari. There is a good reason to shun additives, preservatives, all processed foods, all that is generally eaten which has no direct root in nature. For this reason the Rastafari always cook without salt, a practice commonly known as 'ital'/TO BE IRIE IS TO BE AT ONE WITH NATURE/The state of being at one with nature, being at peace with yourself, with all things around us is of the highest states. This is the natural high, and as it derives in music and chant, so it derives in good health and vitality, in the nature of the food we eat, the fruits and vegetables, the spices and the herbs (Osborne, 1990, p. 11).

a estrutura humana. Então coma e beba da comunhão do homem sábio que é Coma Rasta Sim”³⁵⁷ (1981, p. 11). De fato, os rastafaris preferem plantar ou comprar seus alimentos vegetais de agricultores rastas para evitar adquirir produtos que tenham sido cultivados com pesticidas ou processados industrialmente. Todavia, muitos daqueles que não possuíam condições de plantar ou mesmo comprar alimentos, recolhiam a xepa das feiras.

Assim, não só o consumo de carne é evitado. Outros produtos que não sejam diretamente provenientes da terra para o consumidor são proscritos. No final dos anos setenta, o seguinte panfleto mimeografado circulava entre os rastafaris do templo de Montego Bay:

COMIDA NÃO NATURAL

PESSOAL MORTO

Um Templo da Divina Teocracia de Rastafari Slassie I diz: Tu não deves comer:

Carne

Peixe

Sal

Ovos

Sardinha

Carne de Vaca

Presunto

Bacon

Galinha

Chessie

Patties

Nenhuma bebida alcoólica como

Rum

Cerveja

Cerveja Preta

Vinho

Brandy

Gim

Nenhuma bebida como

Leite

Horlick

Ovaltine

Milo

Cacau

Café

Soda

Nenhum produto de farinha de trigo como

Pão

Pão Doce

Bolo

Dumpley

Gravy³⁵⁸

(apud. Nicholas, 1979. p. 61)

³⁵⁷ Texto original: Ital is a Rastafarian word meaning natural i. e. eating fruits and vegetables in their natural state without any artificial ingredients or chemicals which are very harmful to the human structure. So eat and drink of the wise man communion which is Eat Rasta Yah (Ebanks, 1981, p. 11).

³⁵⁸ Texto original: DENATURED FOOD/STAFF KILLED//One Divine Theocracy of Rastafari Selassie I say thou shalt no eat//Meat: Fish, Salt, Eggs, Sardines, Bully beef, Ham, Bacon, Chicken, Chessie, Patties//No alchojolic dirnk such as: Run, Beer, Stout, Wine, Brandy, Gin//No beverages such as: milk, Horlick, Ovaltine, Milo, Cocoa, Coffee, Soda//No white flour product such as: Bread, Buns, Cake, Dumpling, Gravy (apud. Nicholas, 1979, p. 61).

Porém, se a culinária rasta é basicamente natural e vegetariana, ela não é macrobiótica. Sista Margaret Ebanks, em seu livro de receitas ensina a maneira itálica de se cozinhar em regras simples:

- 1) Frutas e vegetais devem ser colhidas frescas e cultivadas organicamente.
 - 2) Todas as verduras devem ser cozidas até amaciar em água suficiente para evitar que se queimem.
 - 3) Certos vegetais como cenouras, beterrabas, batatas doces e batatas irlandesas, finamente raspados e lave-os apropriadamente; bananas verde também devem ser lavadas e cozinhadas com a casca.
 - 4) Sal nunca é usado, sendo um ingrediente não-ital. Comida itálica deve manter seu sabor natural.
- Os menus vêm de Jah.
 N. B. Não prepare ervas ou comida em utensílios de alumínio. Eu uso uma frigideira, entende!
 Como preservar a erva para chá ou remédio? Simplesmente lave a erva, seque na sombra e coloque em sacos de papel pardo até quando for usar³⁵⁹ (1981, p. 11).

Segundo Ivor Osborne, a comida deve ser cozida com materiais naturais: madeira, pedra, cerâmica etc., além disso, as especiarias mais usadas na culinária rasta são pimenta fresca e a “erva” (marijuana ou ganja), pois é considerada “a mais forte das ervas; e na tradição do rastafari ilimitada por prato. Ela adoça e embeleza tudo, assada, fervida, frita ou cozida”³⁶⁰ (Osborne, 1990, p. 12).

Por outro lado, o modo como os rastafaris classificam os nutrientes está relacionado com as cores oficiais do movimento: amarelo, dourado e verde. Sista Margaret Ebanks descreveu assim essa relação: “Vermelho – o pensativo banquete pessoal para os olhos (vitamina A). Verde – Use sua cabeça para cuidar de sua estrutura (proteína, ferro e cálcio).

³⁵⁹ Texto original: 1) Fruits and vegetables should be freshly picked and organically grown. 2) All greens should be cooked until tender in just enough water to keep from burning. 3) Certain vegetables such as carrots, beetroots, sweet potatoes and Irish potatoes, thinly scrape and wash them properly; green bananas also should be washed and cooked in the skin. 4) Salt is never used, being a non-ital ingredient. Ital food must keep its natural flavour.//The menus are from Jah.//N.B. Do not prepare herbs or food in aluminium cooking utensils. I and I use a dutch pot, seen!//How to preserve herb for teas or as a medicine? Simply wash herb, dry in the shade and put in brown paper bags until ready to use (Ebanks, 1981, p. 11).

³⁶⁰ Texto original: ... the strongest of the herbs, and in the tradition of Rastafari unlimited by dish. It sweetens and embellishes all, baked, boiled, fried or stewed (Osborne, 1990, p. 12).

Névoa Amarelo-Ouro – um jeito esperto de fortalecer os ossos (fósforo). Eu devo sempre pensar Vermelho, Verde e Dourado”³⁶¹ (1981, p. 9).

No Apêndice desse trabalho foram transcritas duas receitas extraídas do livro de Laura Osborne, como exemplos da culinária rasta. A primeira é uma receita de um coquetel de banana e, a outra, um prato à base de arroz integral e vegetais.

Embora, as tarefas domésticas como a preparação da comida seja tradicionalmente feminina, nos campos formados apenas por elementos masculinos, os homens se revezam na cozinha e nas outras tarefas. Mesmo onde existe a presença feminina, em muitos casos os homens cozinham, especialmente, quando as mulheres estão menstruadas.

Desse modo, a dieta ital possui uma importância “vital” para os rastafaris. A equipe que acompanhava as turnês de Bob Marley levava consigo um cozinheiro especialmente para evitar que os seus membros da turnê fossem obrigados a ingerir uma alimentação que eles consideravam inapropriada:

Stephen Davis – Ainda viaja com guarda-costas?

Bob Marley – Viajo.

Stephen Davis – Ainda viaja com um chefe de cozinha I-tal (comida natural)?

Bob Marley – Viajo.

Stephen Davis – Como funciona isso? Você leva por aí uma cozinha para ele?

Bob Marley – Bem, na maior parte do tempo encontramos hotéis que têm cozinha e as coisas. Mas agora estamos pensando em arrumar uma dessas cozinhas sobre rodas. Mas a comida não é problema, cara. O homem não vive apenas de pão, sabe? Portanto, se a gente não conseguir comida, ficamos sem comida. Eu posso viver sem comida por certo período de tempo, não muito, mas um período de tempo. Sabe como é? (Davis, s/d, p. 83).

Os resultados para a saúde mediante tal dieta são alardeados pelos próprios rastafaris que afirmam não ter problemas de pressão alta por causa da ausência do sal. Além disso, durante essa pesquisa não se obervou nenhum rastafari acima do peso. O problema da obesidade entre os não-rastafaris é endêmico na Jamaica, especialmente entre as mulheres. O

³⁶¹ Texto original: Red – The thinking person’s feast for the eyes (vitamin A). Green – Use your head to care for your structure (protein, iron and calcium). Gold Yellow mist – one smart way to stronger bones (phosforus). I and I should always think Red, Green and Gold (Ebanks, 1981, p. 9).

número maior de obesidade feminina é decorrente da preferência pelo tipo físico chamado *Bunununus* (nice = ótimo), usado para descrever mulheres gordas e atrativas, com grandes nádegas (Chevannes, 1998, p. 107), bem como pelo próprio metabolismo feminino que confere uma maior quantidade de gordura corporal. Os limites dos índices de gordura corporal para homens e mulheres considerados dentro do peso ideal são 19% para os os homens e 22% para as mulheres. Além disso, a culinária jamaicana tradicional possui uma enorme variedade de pratos baseados nas massas e frituras como o *patty* (espécie de pastel), contribuindo para a obesidade endêmica.

6.4 Família, Gênero e Sexualidade

A organização familiar entre os rastafaris ainda hoje é patriarcal, na qual o homem possui um *status* bastante superior ao da mulher, refletindo em alguns aspectos as características da organização familiar da sociedade envolvente. Entretanto, o patriarcalismo rastafari é considerado mais radical, relegando um papel de subserviência à mulher. Por outro lado, a partir das estratégias de negociação iniciadas no final dos anos sessenta e com a expansão do movimento para as classes médias, muitas mulheres rastafaris começaram a questionar esse papel de subserviência.

Quando um homem e uma mulher rastafaris decidiam iniciar uma família, eles simplesmente passavam a co-habitar para “gerar filhos e apoiar um ao outro”. O casamento formalizado pela Lei ou por qualquer espécie de igreja era e ainda é considerado uma prática babilônica que deve ser evitada e rejeitada. A sacralização do casamento era obtida pelo nascimento dos filhos. A afirmação de que a união se destina a gerar filhos e o apoio de um ao outro parece designar status e poder igualitários dentro da relação, porém a realidade é uma subordinação das mulheres aos homens.

Embora não existem dados estatísticos sobre o movimento, devido à recusa de seus membros em cooperar com os censos oficiais do governo, os pesquisadores a partir dos anos cinquenta encontraram um número de homens bem superior ao das mulheres. A proporção

maior de homens cresceu, sobretudo, a partir dessa década, quando os dreadlocks passaram a ser sinônimos de rastafaris (Chevannes, 1998, p. 117-123).

Ao tomar uma mulher por companheira, o homem fazia isso em nome de Sua Majestade Imperial, e essa atitude era conhecida como “changing of bands” (troca de lado). Ainda que a mulher fosse chamada *Queen* (Rainha), ela passava a pertencer ao marido, mas ele não pertencia a ela. Pelo resto da vida ela teria uma posição subordinada a ele. A monogamia seria a norma para ela, uma vez que a promiscuidade e o adultério são considerados pecados mortais. As mulheres não poderiam sair dos “campos” de residência ou receber presentes de qualquer pessoa sem o consentimento de seu homem (Barrett, 1986, p. 231). Os homens rastafaris muitas vezes possuem outras consortes, reproduzindo o padrão de comportamento da sociedade envolvente.

Esses relacionamentos entre “marido” e “mulher” costumavam ser duradouros. Porém, Sheila Kitzinger reconheceu que as mulheres rastas provavelmente deixariam seus homens, bem rápido, se encontrassem oportunidades maiores para sua segurança e de suas crianças, o que seria interpretado como ausência de fé (1969, p. 253). Ela também observou que algumas mulheres trocavam freqüentemente de parceiros. A cada parceiro, a mulher procurava gerar um filho “para” ele, na esperança de que, ao cuidar desse filho, ele também pudesse cuidar dos filhos de suas relações anteriores como seus próprios filhos (Kitzinger, 1969, p. 253). Essa prática é muito comum na sociedade envolvente jamaicana, ainda nos dias atuais. Do mesmo modo, Leonard Barrett afirmou que devido aos maus tratos ou qualquer outra razão a mulher geralmente encontrava outro homem fora do movimento ou se tornava uma prostituta (1986, p. 231).

Na vida familiar, esperava-se que a mulher se incumbisse das tarefas tradicionalmente consideradas femininas. Jah Akhell descreveu quais eram as habilidades que elas deveriam desenvolver: “dela também se espera que aprenda plenamente de história para ensinar aos seus filhos, deveria saber cozinhar, lavar, costurar e conhecer o básico da manutenção do lar e da família”³⁶² (1981, p. 16). No entanto, conforme o tópico anterior, ela estava proibida de

³⁶² Texto original: She also is expected to learn plenty of history to teach her young, should be able to cook, wash, sew and know the basic of maily and home maintenance.

cozinhar durante a sua menstruação e, muitos rastafaris se recusavam a comer uma refeição preparada por qualquer mulher, menstruada ou não.

As cerimônias religiosas reforçavam a posição inferior e marginal da mulher dentro movimento. A elas eram vedadas as posições de liderança, profecia e cura, as quais pertenciam aos homens. Elas, em geral, poderiam ocupar os cargos de secretárias e como líderes dos coros, conforme se discutiu no capítulo anterior. Durante as resonings, o círculo no qual o cálice de ganja é passado de mão em mão, as mulheres não poderiam partilhar dele e nas grounations não lhes era permitido o toque dos tambores. Em geral, elas atuavam apenas como observadoras e as mulheres menstruadas não podiam participar dos serviços religiosos. No caso dos Bobo Rastas, ainda hoje, elas devem ficar apartadas no lado esquerdo do tabernáculo de frente para o altar (Chevannes, 1998, p. 122-123). As mulheres menstruadas eram proibidas, inclusive, de se aproximar das plantações, especialmente, de ganja por causa da crença que esse estado era maléfico para as colheitas.

Segundo Klaus de Albuquerque, a subordinação da mulher é resultante da crença na inferioridade feminina para os rastafaris, os quais se expressavam sobre isso nos seguintes termos:

1) As leis da natureza brotam de Deus e dentro da natureza a mulher é o sexo inferior. O homem em qualquer ocasião é supremo. Deus é um homem e é para os homens que essa concepção inata em relação à divindade do Imperador é revelada. O movimento rasta é assim predominantemente um movimento de homens. O homem rasta deve guiar sua mulher e mostrar a ela a verdade e a luz. 2) Mulheres são também seres impuros – a impureza entrou no mundo por Eva. Uma mulher usa seu corpo para desviar as energias do homem dos assuntos espirituais, portanto, é aconselhável que ela fique longe de onde irmãos moram juntos. 3) A mulher é de resolução fraca e ela sucumbe mais facilmente às coisas materiais. Conseqüentemente o estilo de vida austero dos rastafaris não tem apelo para as mulheres³⁶³ (Albuquerque, 1986, p. 208).

³⁶³ Texto original: 1) The laws of nature stem from God and within nature woman is the lesser sex. Man at all times is supreme. God is a man and it is to men that this inborn conception regarding the Emperor's divinity is revealed. The rasta movement is thus predominantly a man's movement. The Rasta man must guide his woman and show her the truth and the light. 2) Women are also impure beings – impurity enters the world through Eve. A woman uses her body to divert a man's energies away from spiritual affairs, therefore, it is advisable that she kept away from brethren dwell together. 3) Woman is of weaker resolve and she succumbs more easily to material things. Consequently the austere life style of the Rastafarians is not appealing to women (Albuquerque, 1986, p. 228).

A crença de que as mulheres eram seres impuros e inferiores impedia que elas fossem reconhecidas como autênticas rastafaris: “para os rastafaris a mulher é basicamente má e toda falha de um homem pode ser atribuída à mulher. Uma mulher pode ser redimida somente por sua associação com seu homem”³⁶⁴ (Barrett, 1986, p. 231). Nem sempre essa crença predominou entre os rastafaris. Segundo Barry Chevannes, nos primeiros vinte anos do movimento, as mulheres eram consideradas capazes de alcançar por si mesmas a revelação de Jah Rastafari, somente com a ascensão dos dreadlocks é que elas foram consideradas incapazes de realizar tal proeza (1998, p. 123).

A acusação de que a mulher constitui um desvio das energias e das atenções dos homens para os assuntos espirituais levou muitos rastafaris a adotarem uma vida celibatária: “O casamento é uma relação douradora que se desenvolve pela oração entre o homem e Deus. Uma vez que um rasta conclui isso, ele tem pouca necessidade de casamento terrestre com uma mulher”³⁶⁵ (Albuquerque, 1986, p. 230). Por sua vez, Sheila Kitzinger, encontrou um líder em um campo rastafari que tinha tido muitas mulheres, mas que, na época daquela pesquisa, havia seis anos que ele não tinha nenhum contato com mulheres (1969, p. 253).

Durante a realização desta pesquisa foi observado que no yard de Mortimer Planno, no interior da UWI, não havia a presença de nenhuma mulher ali. No referido yard moravam, além do próprio Planno, Ira, Navy e um adolescente. Entretanto, não se pode afirmar que nenhum deles não tivesse um relacionamento amoroso.

Essa prática celibatária parece ter sua base bíblica no texto bíblico de 1 Coríntios 7:8-9, no qual o apóstolo Paulo considera que “e aos solteiros e viúvos digo que lhes seria bom se permanecessem no estado em que também eu vivo. Caso, porém, não se dominem, que se casem; porque é melhor casar do que viver abrasado”. Do mesmo modo, a Psicanálise considera que todas as realizações civilizadoras são decorrentes da sublimação do impulso sexual ou libido.

³⁶⁴ Texto original: To the Rastafarians woman is basically evil and every failure of a man may be attributed to woman. A woman can be redeemed only through her association with her man (Barrett, 1986, p. 231).

³⁶⁵ Texto original: Marriage is a lasting relationship that develops (through prayer) between man and God. Once a Rasta man has this, he has little need for terrestrial marriage to a woman (Albuquerque, 1986, p. 230).

Todas essas práticas e representações que conferiam à mulher um papel inferior pelos rastafaris possuem sua genealogia nos textos bíblicos, especialmente, aqueles do Velho Testamento, bem como nos costumes da sociedade envolvente. Em geral, a Bíblia oferece uma imagem ambivalente da mulher, mas ela sem dúvida lhe confere em sua maior parte, um papel inferior ao homem. A começar pelo Gênesis, Eva fora criada para Adão e a partir de uma costela dele, sendo por ele chamada “osso dos meus ossos e carne de minha carne; chamar-se-á varoa, porquanto do varão foi tomada” (Gênesis 2:18-25). Também, por intermédio de Eva em associação com a serpente (Satanás) o pecado e a morte foram introduzidos no mundo. A partir de então, a mulher foi considerada impura e esteve condenada a estar sob a autoridade do homem (Gênesis 3:1-24).

A “impureza” da mulher foi ostensivamente tratada no Livro Levítico 12:1-8 e 15:19-33. Nesses trechos são assinalados os estados de impureza da mulher durante a menstruação e após o parto, bem como a necessidade afastá-la do convívio social e os modos de purificá-la nessas situações:

Capítulo 12

1. Disse mais o SENHOR a Moisés:
2. Fala aos filhos de Israel: Se uma mulher conceber e tiver um menino, será imunda sete dias; como nos dias de sua menstruação será imunda.
3. E no oitavo dia se circuncidará ao menino a carne do seu prepúcio.
4. Depois ficará ela trinta e três dias a purificar-se do seu sangue; nenhuma coisa santa tocará, nem entrará no santuário até que se cumpram os dias de sua purificação.
5. Mas, se tiver uma menina será imunda duas semanas, como na sua menstruação; depois ficará sessenta e seis dias a purificar-se do seu sangue.
6. E, cumpridos os dias da sua purificação por filho ou filha, trará ao sacerdote um cordeiro de um ano por holocausto, e um pombinho ou uma rola por oferta pelo pecado à porta da tenda da congregação;
7. o sacerdote o oferecerá perante o SENHOR, e pela mulher fará expiação; e ela será purificada do fluxo do seu sangue: esta é a lei da que der à luz menino ou menina.
8. Mas, se as suas posses não lhe permitirem trazer um cordeiro, tomará então duas rolas, ou dois pombinhos, um para o holocausto e o outro para a oferta pelo pecado: assim o sacerdote fará expiação pela mulher, e será limpa.

Capítulo 15

[...]

19. A mulher, quando tiver o fluxo de sangue, se este for o fluxo costumado do seu corpo, estará sete dias na sua menstruação, e qualquer que a tocar será imundo até à tarde.
20. Tudo sobre que ela se deitar durante a menstruação, será imundo; e tudo sobre que se assentar, será imundo.
21. Quem tocar no leito dela, lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde.
22. Quem tocar alguma coisa sobre que ela se tiver assentado lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde.
23. Também quem tocar alguma coisa que estiver sobre a cama ou sobre aquilo em que ela se assentou, esse será imundo até à tarde.
24. Se um homem coabitar com ela, e a sua menstruação estiver sobre ele, será imundo por sete dias; e toda cama sobre que ele se deitar, será imunda.
25. Também a mulher, quando manar fluxo do seu sangue, por muitos dias fora do tempo da sua menstruação, ou quando tiver fluxo de sangue por mais tempo do que o costumado, todos os dias do fluxo será imunda, como nos dias da sua menstruação.
26. Toda cama sobre que se deitar durante os dias do seu fluxo, ser-lhe-á como a cama da sua menstruação; e toda coisa sobre que se assentar; será imunda, conforme a impureza da sua menstruação.
27. Quem tocar estas, será imundo; portanto, lavará as suas vestes, banhar-se-á em água e será imundo até à tarde.
28. Porém, quando lhe cessar o fluxo, então se contarão sete dias, e depois será limpa.
29. Ao oitavo dia tomará duas rolas, ou dois pombinhos, e os trará ao sacerdote à porta da tenda da congregação.
30. Então o sacerdote oferecerá um para oferta pelo pecado, e o outro para holocausto; o sacerdote fará por ela expiação do fluxo da sua impureza perante o SENHOR.
31. Assim separareis os filhos de Israel de suas impurezas, para que não morram nelas, ao contaminar o meu tabernáculo, que está no meio deles.
32. Esta é a lei daquele que tem o fluxo; e daquele com quem se dá emissão de sêmen, e que fica por ela imundo;
33. Também da mulher passível da sua menstruação; daquele que tem o fluxo, seja homem ou mulher; e do homem que se deita com mulher imunda.

Por outro lado, o capítulo 15 de Levítico também trata da emissão do sêmen como algo impuro, do mesmo modo que é tratada a menstruação e o período pós-parto da mulher. Entretanto, a emissão de sêmen, exceto pelas poluições noturnas, é algo controlável pela vontade do homem, enquanto a menstruação e o parto são fenômenos naturais que a mulher não consegue evitar. Nesse sentido a impureza na mulher é considerada maior que no homem; aliás, nos discursos sobre a impureza feminina quase nunca se menciona as passagens que tratam da impureza da emissão do sêmen pelo homem.

As outras imagens bíblicas da mulher são carregadas de positividade tais como o seu papel de companheira e auxiliar do homem, bem como o seu papel de mãe. Esses papéis lhe delegavam as tarefas de administração da casa, enquanto o homem, cabeça da família, era o provedor econômico e o intermediário entre a casa e o mundo. No livro de Provérbios se encontram duas passagens sobre essa posição da mulher “A mulher virtuosa é a coroa do seu marido, mas a que procede vergonhosamente é como podridão nos seus ossos” (Cap 12:4) e “A mulher sábia edifica a sua casa, mas a insensata, com as próprias mãos a derruba” (Cap. 14: 1).

As escrituras gregas do Novo Testamento também colocam a mulher em posição subordinada ao homem. Acima foi citada a obrigação da mulher de orar com a cabeça coberta, significando submissão ao homem (1 Coríntios 11:3-5), a qual é igualmente seguida à risca pelos rastafaris. Além disso, o apóstolo Pedro considerava a mulher como “a parte mais fraca” e exortava o homem a tratá-la com dignidade, consideração e respeito:

Mulheres, sede vós, igualmente submissas a vossos próprios maridos, para que, se algum deles ainda não obedecem à palavra, sejam ganhos, sem palavra alguma, por meio do procedimento de suas esposas, ao observarem o vosso honesto comportamento cheio de temor [...] Maridos, vós, igualmente, vivei a vida comum do lar, com discernimento; e, tendo consideração para com a vossa mulher como *parte mais frágil*, tratai-a com dignidade, por isso sois, juntamente herdeiros da mesma graça de vida, para que não se interrompam as vossas orações (1 Pedro 3: 1-2; 7) (grifo adicional).

Sobre a citação acima, convém salientar que, apesar de o texto considerar a mulher como a “parte mais frágil”, ele também a considera igualmente herdeira da mesma graça de vida. O Apóstolo Paulo concorda com a mesma opinião: “Pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus; porque todos quantos fostes batizados em Cristo, de Cristo vos revestistes. Destarte não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; *nem homem nem mulher*; porque todos vós sois um em Cristo” (Gálatas 3: 26-28) (grifos adicionais). Talvez esse seja um dos trechos da Bíblia que os rastafaris considerem adulterados pela tradução inglesa do Rei James e, por isso não fizeram caso de rever suas opiniões sobre as mulheres.

Contudo, o conselho que o apóstolo Pedro dá ao homem para tratar com dignidade e respeito a sua mulher é seguido por muitos rastafaris que possuem família. Em geral, os homens rastafaris são considerados por ausência de violência física contra suas mulheres e filhos. Ao disciplinarem seus filhos, os rastafaris não costumam bater nas crianças (Albuquerque, 1986, p. 231; Barrett, 1986, p. 233; Chevannes, 1998, p. 122).

A subserviência feminina entre os rastafaris também costumava ser expressa nos vocativos adotados pelos homens para se dirigirem às mulheres. Além do respeitoso *Mother of Civilisation* (Mãe da Civilização), eles usavam o substantivo *sista*, *sistren*, *sister* (irmã) como sinal de camaradagem. Porém, o vocativo *Daughter* (filha) era muitas vezes usado para designar as mulheres como sinal de sua devida obediência e status inferior. Segundo, Chevannes, esse vocativo foi introduzido nos anos setenta entre os rastafaris (1998, p. 123).

Na prática de subverter o significado pejorativo das palavras, Margaret Ebanks, na introdução de seu livro sobre culinária rastafari, assina “De uma filha com lindas idéias”, explicando que a expressão *filha* é uma “expressão rastafari significando mulher – Filha de Deus Jah”³⁶⁶ (Ebanks, 1981, p. 7). Entretanto, os vocativos *chick* (franga), *mama* (mamãe) ou *broad* (sujeita) ou qualquer nome com significado ocidental e derregatório são considerados uma ofensa se ditos na presença dos rastafaris (Akhell, 1981, p. 16).

Os vocativos *Queen* (Rainha) e *Empress* (Imperatriz) são considerados os mais respeitosos para se referir às mulheres rastas. O motivo para sua utilização parece ser uma homenagem à esposa de Haile Selassie, a imperatriz Menen Asfaw (1892-1961). Enquanto o imperador era chamado de King Alpha (Rei Alfa), a imperatriz era chamada de Queen Omega (Rainha Ômega) (Maragah, 1991, p. 19-30). Alguns textos rastas posteriores costumam se referir a Haile Selassie como King Alpha e Queen Omega, simultaneamente, porém, a idéia original de Leonard Howell (Maragah) era que o segundo título se referia à imperatriz Menen. Assim, o tratamento respeitoso dado às mulheres lembrava aos rastafaris o mesmo respeito com o qual eles deveriam se dirigir à esposa do imperador (Stone, s/d, p. 3).

³⁶⁶ Texto Original: “From a Daughter* with beautiful ideas” “*Daughter: Rastafarian expression meaning woman – Daughter of Jah God” (Ebanks, 1981, p. 7).

Embora seja pouco mencionada dentro do movimento, a imperatriz Menen é considerada um modelo perfeito de esposa. Ela fora casada três vezes antes de se unir a Haile Selassie e teve quatro filhos dessas relações anteriores os quais sempre tiveram altos títulos nobiliárquicos e ligações muito próximas com o restante da família imperial. Com Haile Selassie ela gerou seis filhos.

Ao contrário da Imperatriz Taitu que se intrometia nos assuntos políticos de seu marido, a imperatriz Menen se ocupava da educação dos filhos, do bem-estar do marido, de obras de caridade, fundação de escolas e igrejas, patrocínio das artes e da cultura etc., além de acompanhar o imperador em eventos de Estado. Em sua autobiografia, Haile Selassie se referiu à sua esposa como “uma mulher sem qualquer malícia que fosse”.

Por ocasião dos funerais da imperatriz, em 1961, o Primeiro Ministro Akilu Haptewold proferiu um discurso elegíaco sobre a sua caridade, a sua piedade, o seu papel de conselheira e ajudadora do imperador, além de sua pessoal gentileza e bondade. O imperador agradeceu a elegia e afirmou que apesar de o Primeiro Ministro ter fielmente descrito a espécie de pessoa que sua falecida esposa era, ele gostaria de acrescentar que em cinquenta anos de casamento, nenhuma vez houve a necessidade de uma intermediação de terceiros entre ele e sua mulher, e que seu casamento foi de paz e apoio mútuo.

Figura 67
Imperatriz Menem (1892-1961)



Quanto às influências da sociedade envolvente sobre a misoginia rastafari, elas estão enraizadas no habitus jamaicano. Muitas delas têm sua genealogia na própria Bíblia que, evidentemente, é aceita, porém possui outras interpretações pela sociedade envolvente. Contudo, no imaginário popular jamaicano a mulher ocupa uma posição ambivalente que tanto apresenta representações positivas quanto negativas.

Quanto às representações negativas sobre a mulher há uma enorme variedade encontrada no imaginário popular jamaicano, por meio dos simbolismos encontrados nos provérbios, na Bíblia, nos jogos e na natureza. Segundo Barry Chevannes, a maioria dos provérbios jamaicanos tenta diminuir a imagem da mulher, como fonte de perigo para o homem: “A mulher é enganosa como a folha estrelada da macieira”, (a folha estrelada da macieira é verde por cima e amarela por baixo); “Mulher linda, lindos problemas”³⁶⁷ (Chevannes, 1998, p. 117).

As imagens bíblicas da mulher adotadas no imaginário popular jamaicano são Eva, Dalila e Jezebel, a última usada como uma palavra amaldiçoadora, as duas primeiras como

³⁶⁷ Texto original: “Uman deceitful like star apple leaf” e “Beautiful woman, beautiful trouble” (Chevannes, 1998, p. 117).

exemplos do poder maléfico da mulher sobre os homens que se submetem a elas. Nenhuma das imagens positivas da mulher como Noemi, Rute, Sara, Ester ou Míriam é encontrada na mitologia popular, ainda que sejam utilizadas como nomes pessoais (ibidem, p. 117).

Na Jamaica, existe um jogo popular de números, em que cada número de 1 a 36 possui vários significados. Esse jogo, chamado *drop pan*, foi introduzido pelos imigrantes chineses nas duas primeiras décadas do século XX e creolizado nas décadas seguintes. O significado atribuído à feminilidade é quase sempre receptáculo ou vaso para o esperma masculino, ao invés de uma pessoa em seu próprio direito e, até as referências à mulher grávida apresentam essa visão (ibidem, p.118).

Quadro 10
O Jogo de Drop Pan na Jamaica: números e significados.

Números	Significado	Tradução
1	Ghost, milk, clothes, rice, anything white.	Fantasma, leite, roupas, arroz, qualquer coisa branca.
2	Anus, sitting, bed, crab.	Ânus, localização (ou sentar-se), cama, caranqueijo.
3	Dead, duck, tongue.	Morto, pato, língua.
4	Egg, blood, wine, breast, sexual intercourse	<i>Ovo, sangue, vinho, seio, intercuro sexual.</i>
5	Thief, dirt	Ladrão, sujeira.
6	Strong man, iron, running.	Homem forte, ferro, corrida.
7	Married woman, hog.	<i>Mulher casada, porco.</i>
8	Belly, belly woman, hole, bag, ring.	<i>Barriga, Mulher barriguda (grávida), buraco, sacola, anel.</i>
9	Married man, cow, ol'dead, brain.	Homem casado, vaca, antepassado, cérebro.
10	Small house, car, gaol, small boat, animal pen.	Casa pequena, carro, prisão, pequeno bote, caneta de pena.
11	Boy, dog.	Menino, cão.
12	Head, common horse.	Cabeça, cavalo comum.
13	Knife, cutlass, policeman, butcher, old man, fisherman.	Faca, cutelo, policial, açougueiro, velho, pescador.
14	Mouth, undertaker, wild puss, doorway.	Boca, agente funerário, “gata selvagem”, entrada.
15	Weak, rat, running coolie woman	<i>Fraco, rato, mulher Indiana corredora (fugitiva).</i>
16	Oung gyal, grass, tree, bees, anything green.	<i>Garota, grama, árvore, abelhas, qualquer coisa verde.</i>
17	Chineyman, drapan player, gambling, brown man.	Homem chinês, jogador de drop pan, jogo, homem mulato.
18	Doctor, race-horse, tame puss.	Médico, corrida de cavalos, gata domada.
19	Silver, coolie man, hair, escale.	Prata, homem indiano, cabelo, escama.

20	Sick, bed, food, meat, naked.	Doença (enjôo), cama, comida, carne, nudez.
21	Whore, mule, bad.	<i>Prostituta, mula, ruim.</i>
22	Nurse, white woman, pigeon, coffin, bird, queen.	Enfermeira, mulher branca, pombo, caixão, pássaro, rainha.
23	Black man, monkey.	Homem negro, macaco.
24	Fresh water, medicine.	Água fresca, medicina (remédio).
25	John Crow, crowd, paper money.	Negro tolo e subserviente, multidão, dinheiro de papel.
26	White man, King, Jesus.	Homem branco, Rei, Jesus.
27	Fire, accidente, gun, madman.	Fogo, acidente, revólver, louco.
28	Road, fowl, pasture, commons, graveyard.	Estrada, ave doméstica, pastagem, comuns, cemitério.
29	Parson, bull, ram, male of any species, right foot.	Clérigo, touro, carneiro, macho de qualquer espécie, pé direito.
30	Fish, flowers, rum, mud.	Peixe, flores, rum, lama.
31	Pulpit, kaki, wood, small rope.	Púlpito, caqui, madeira, corda pequena.
32	Gold, shit, ripe fruit, beggar.	Ouro, fezes, fruto maduro, mendigo.
33	Big house, hospital.	Casa-grande, hospital.
34	Gyal baby, soldier.	<i>Bebê feminino, soldado.</i>
35	She-goat, vagina, bible.	Cabra, vagina, bíblia.
36	Hong Kong, foreign country, old lady, donkey.	<i>Hong Kong, país estrangeiro, velha, jumento.</i>

Fonte: African Caribbean Institute of Jamaica/Jamaica Memory Bank, a division of the Institute of Jamaica (grifos adicionais).

O jogo drop pan poder-se-ia dizer que é o correspondente jamaicano do jogo do bicho brasileiro. Ele também possui uma banca, onde se fazem apostas baseadas em sonhos, palpites e intuições, sendo também conhecido como *Cash Pot* (Pote de Dinheiro). Todavia, pelos significados dos números pode-se observar que a maioria dos significados atribuídos a cada um deles se refere aos estereótipos e estigmas não só contra as mulheres, mas também contra afro-descendentes, mulatos, imigrantes chineses e indianos etc. Convém lembrar que os rastafaris não se envolvem com nenhum jogo de azar ou de apostas, prática que é considerada tabu e abominação entre eles.

Os simbolismos da natureza relacionados com a mulher no imaginário jamaicano estão relacionados com a lua, a gravidez e a menstruação. No primeiro caso, a lua sempre foi um símbolo feminino e mulheres grávidas e menstruadas são consideradas prejudiciais às plantações durante certas fases da lua, como por exemplo, o bambu colhido na lua cheia será comido pelos cupins. A lua é considerada como causadora de insanidade se brilha sobre alguém durante o seu sono, especialmente na fase cheia. O sol, por outro lado, é um princípio

masculino, de regeneração e força: olhar diretamente para sua luz confere a essa pessoa o seu poder. A menstruação, conforme se afirmou acima, é considerada um estado de impureza, a tal ponto que as imprecações mais usuais e ofensivas na Jamaica são *blood klaat* (blood clot = coágulo de sangue; idiota) e *bummaclot pussy*, as quais estão diretamente relacionadas com a menstruação (Chevannes, 1998, p. 118-119).

Segundo Jean Delumeau, no Ocidente o medo masculino da mulher tem suas raízes mais numerosas e complexas que a teoria freudiana do medo da castração e a inveja do pênis. Por outro lado, ele reconhece que Freud, em parte tinha razão sobre o medo masculino da castração como um dos motivos dessa misoginia tanto no imaginário ocidental quanto em outras culturas. Todas as representações sobre a mulher no imaginário jamaicano são, até certo ponto, semelhantes àquelas estudadas na Europa Ocidental por Delumeau. Além disso, Delumeau também reconheceu que nessas sociedades a imagem da mulher também foi exaltada como a maternidade, a deusa da fecundidade, a Virgem Maria etc. (1989, p. 310-349).

Do mesmo modo, Michelle Perrot reconheceu que a imagem da mulher como símbolo de uma natureza misteriosa, dionisíaca e obscura é um tema recorrente na arte ocidental: “A mulher, origem do mal e da felicidade, potência noturna, força das sombras, rainha da noite, oposta ao homem diurno da ordem e da razão lúcida, é um grande tema romântico, e, em particular, de Mozart a Richard Wagner, da Ópera” (1988, p. 168).

Ao se estender as matrizes das representações jamaicanas sobre a mulher às suas origens africanas dos Ashanti, pode-se deduzir que existe um medo subjacente das mulheres como juízas do comportamento masculino, isto é, a supremacia guerreira dos Ashanti era atribuída ao apoio e ao juízo de suas mulheres. Durante as guerras, enquanto as mulheres ficavam nas aldeias cuidando dos jovens e orando por seus homens, não era permitido a nenhum homem ouvir o canto delas. Se um homem demonstrasse medo ao partir para guerra ou desertasse do campo de batalha, ele não poderia mais se dirigir a uma mulher como homem. Esse homem não teria direito de reclamar se sua mulher cometesse adultério, porque ele também era considerado “uma mulher”. As mulheres, geralmente, diriam a esse homem:

“Kosankobi, wokasa obaa ano a Kobiri nku wo” (Desertor, que Kobiri³⁶⁸ possa te matar se você se atrever a falar como homem a uma mulher).

Na sociedade jamaicana, as mulheres são juízas supremas da capacidade dos homens de satisfazê-las sexualmente. Esse juízo é comumente expresso nas letras “sacanas” (slackness lyrics) das canções de dance-hall cantadas por mulheres, nas quais as DJ’s como Queen Patra ridicularizam a performance e os dotes físicos de seus parceiros sexuais (Pereira, 1994, p. 211-212). Além disso, no jargão sexual da ilha as expressões Anaconda (Sucuri), Bedroom bully (Valentão de Quarto), Coochie daddy (Papai das Vaginas), Gallis (Mulherengo), Joe Grine (“Ricardão”), Long an’ tall (Longo e Alto), Punani Tegareg (Baderneiro De Vaginas, a expressão tegareg é sinônimo de raggamuffin’), Stamina daddy (Papai Estamina), Shuga Cane (“Cana-de-açúcar”), Tan pon eh long (Ereção Prolongada) e Wuka man (“Trabalhador”, “Operário”) são usadas para designar homens que possuem fama de garanthões entre as mulheres.

Na maioria das grandes decisões das comunidades Ashanti, as mulheres mais velhas eram consultadas como árbitros finais e, nenhum homem poderia criticá-las, mas apenas outra mulher, porque elas eram respeitadas como guardiãs de todo conhecimento. Além disso, quando a menarca chegava para uma adolescente, era estabelecido um ritual festivo liderado pelas mulheres mais velhas, da qual toda a comunidade participava. Assim, apesar dos banhos rituais no rio, a menstruação não tinha um significado de impureza ou maligno entre os Ashanti (Rattray, 1969, p. 69-74).

A influência das mulheres como guardiãs do conhecimento nas comunidades Ashanti parece ter contribuído para o papel de liderança das mulheres nas práticas myalistas e nos cultos revivalistas da Jamaica. Nesse aspecto, William Wedenoja encontrou sessenta e quatro por cento de líderes femininas nos cultos revivalistas: “Espiritualidade e cura são em grande parte associadas com as mulheres na Jamaica”³⁶⁹. Por sua vez, os homens estão associados com obeah, feitiçaria e agressão em contraste com a benevolência, o cuidado e a confiança

³⁶⁸ Kobori é o nome de uma deusa do panteão Ashanti, do qual não foi possível estabelecer qual a sua função na religião desse povo.

³⁶⁹ Texto original: Spirituality and healing are lagerly associated with women in Jamaica (Wedenoja, 1989, p. 87).

das mulheres (1989, p. 87). Essa constitui uma das representações sobre as mulheres no imaginário popular jamaicano que são carregadas de positividade.

Contudo, Barry Chevannes contrapõe ao argumento de Wedenoja que nem todos os homens poderiam ser considerados como obeahmen (de fato, o avô de Bob Marley, Omeriah Malcolm, era um conhecido myalman em sua comunidade). Além disso, ele argumenta que os símbolos dos números 29 (Clérigo, touro, carneiro, macho de qualquer espécie, pé direito) e 31 (Púlpito, caqui, madeira, corda pequena) do jogo drop pan são símbolos fâlicos e estão relacionados com a pregação. Assim, Chevannes argumenta que ao se basear nas afirmações de Wedenoja pode-se concluir que aos homens está associada a prática da pregação, enquanto que às mulheres se associa a prática da cura (Chevannes, 1998, p. 119).

Dentre as representações positivas também se encontra o papel dominante nas relações interpessoais que a mulher exerce no lar, inclusive naqueles chefiados por homens. Ela é a administradora da unidade doméstica e o papel masculino é quase sempre o de mediador entre o grupo doméstico e a sociedade envolvente. O status de mãe é o mais alto que uma mulher pode atingir e é o principal objetivo de toda mulher (Chevannes, 1998, p. 118). Conforme se viu no capítulo IV, o pior insulto a uma mulher jamaicana é ser chamada de mula.

Se para o imaginário popular jamaicano, a maternidade é o mais elevado status que uma mulher pode atingir, para o discurso rasta, “o controle da natalidade é um complô do branco para matar todo o povo negro”. Além disso, as suas objeções ao controle da natalidade são divididas em duas categorias: “controle da natalidade não é natural e então é contrário às leis de Deus e; crianças são desejáveis e devem ser bem-vidas”³⁷⁰ (Albuquerque, 1986, p. 231). Essa opinião é reforçada com o seguinte depoimento:

Uma mulher começa a odiar a semente de um homem ao matá-la... todo o esperma que vai para dentro de uma mulher tomando contraceptivos orais será morto. Onde os mortos serão enterrados? Dentro da mulher. Então a mulher se torna um charco sexual de corrupção. Panther (perservativo) coloca o homem em uma mania sexual. O homem é um sexomaniaco agora, para ele começar a

³⁷⁰ Texto original: birth control is a white man's plot to kill all black people [...] birth control is unnatural and hence it is contrary the laws of God, and children is desirable and should be welcomed (Albuquerque, 1986, p.231).

ter sexo pela imaginação, pois isso não é natural. Então a mulher se torna um charco sexual de corrupção e o homem um sexomaníaco. Isso é o que a sociedade de intelectuais produz. Eles não podem produzir mais que corrupção³⁷¹ (apud. Nicholas, 1979, p. 65).

O depoimento acima também coloca a mulher como um receptáculo do esperma masculino ou uma sepultura, caso ela decida usar algum método contraceptivo, o qual é considerado “internal murder” (assassinato interno) pelos rastafaris. Para os rastafaris o nascimento é um acontecimento natural e a morte, ao contrário, é devida ao pecado, por isso o primeiro deveria ser estimulado e o segundo evitado. Contudo, os rastafaris rejeitavam a assistência médico-hospitalar por dois motivos: a prática médica exige a depilação dos pêlos pubianos que constitui a violação de um preceito religioso e, se o trabalho de parto se torna difícil, o uso de fórceps e outros instrumentos também constitui outro tabu.

No caso de a mulher e/ou a criança morrerem durante o parto, por falta de cuidados médicos, isso seria considerado da vontade de Jah Ras Tafari. Se a mulher morresse, a razão era atribuída aos seus pecados; por outro lado, se a criança morresse a razão não poderia ser atribuída aos seus pecados, mas exclusivamente à misteriosa vontade de Jah. Na noite do parto a mulher é enviada para fora do campo para não contaminar o homem com seus pecados (Barrett, 1986, p. 232).

Apesar da proibição de métodos contraceptivos ter sido generalizada entre os rastafaris, Sheila Kitzinger encontrou alguns casos de mulheres que tomavam um chá abortivo após o intercurso sexual e isto não era desaprovado. Essa prática era talvez adotada entre aqueles rastafaris que evitavam filhos até que a repatriação africana tivesse ocorrido (Barrett, 1986, p. 234). Entretanto, o coito interrompido era desaprovado pela crença de que “você perde sua natureza se você não usá-la”³⁷², bem como, o uso de camisinha ao inibir a ejaculação poderia minar a masculinidade do homem (1969, p. 253). Não obstante o chá abortivo ser tomado por algumas mulheres rastafaris, para Klauss de Albuquerque, todo e

³⁷¹ Texto original: A woman start to hate the seed of a man by killing them... all sperm that go into a woman taking oral contraceptives will be dead. When the dead have been buried? In the woman. So she become a sexpool of corruption. Panther (condom) put man into a sexmania. The man is a sexmaniac now, for him start to have sex by imagination, for it's not natural. So woman become sexpool of corruption and men become sexmanciac. That's what a societ of intellectuals produces. Them can't produce more than corruption (apud. Nicholas, 1979, p. 65).

qualquer método contraceptivo era desaprovado (1986, p. 231). Todavia, é bem provável que o chá abortivo encontrado por Kitzinger, fosse uma prática comum, mas não estendida a toda a comunidade rastafari.

As opiniões negativas sobre o controle da natalidade entre os rastafaris eram, em parte, resultantes de uma política populacional de colonização e povoamento africano a ser adotada antes mesmo da esperada e desejada repatriação africana (Kitzinger, 1969, p. 254). Além disso, essas opiniões também eram decorrentes da própria concepção de finalidade do sexo: “sexo é assim inteiramente para propósitos reprodutivos e quando um homem chega a uma mulher, ele pede a ela para lhe gerar uma criança”³⁷³ (Albuquerque, 1986, p. 230).

Desse modo, apesar de tratar gentilmente sua mulher e colocá-la em um status inferior, as relações entre os casais rastafaris são desprovidas de apelos românticos como eles são convencionalmente entendidos. Por exemplo, beijos nem sempre são trocados como forma de expressar o desejo, por serem considerados como de sabor fraco para um homem rasta. Os rastafaris estavam interessados somente no ato sexual como uma marca de perícia masculina (Barrett, 1986, p. 231).

Em sua reconhecível atitude preconceituosa, Lester Bangs e seus companheiros repórteres norte-americanos discutiam a sexualidade dos rastafaris, em 1976:

Poucos minutos depois, Woody e eu de algum modo chegamos ao assunto da sexualidade Rasta. “Os Rastas não são particularmente um povo sexual”, ele diz, acrescentando que “eu nunca vi algum chegando a uma garota”. “Oh, realmente? O que você acha que seriam os fatores para isso?” [...] “Eu acho que isso retorna”, responde Wooly, “para a coisa que você vê em muitas sociedades primitivas: a crença que mulheres são impuras, de algum modo identificadas com as forças da escuridão, como bruxas...” “Eu aposto que sei por que eles não se importam se transam ou não”, interpõe Gonzo. “Porque eles estão muito *chapados* o tempo inteiro! Pô, cara, eu tenho fumado tanta erva antes que eu não daria a mínima para uma transa”. Wooly começa a ficar defensivo – Jesus, cara, não chame os Rastas de *eunucos* – e lembre-se das quatro mulheres de Marley e numerosos filhos

³⁷² Texto original: Your lose your nature if you don't use your nature (Kitzinger, 1969, p. 253).

³⁷³ Texto original: Sex is thus entirely for reproductive purposes and when a man goes into a woman he asks of her that she bring forth a child for him” (Albuquerque, 1986, p. 230).

antes de lançar o assunto como uma bomba ainda que eu queira prosseguir nesse assunto³⁷⁴ (Bangs, 2004, p. 74-75).

Ao considerarem o sexo para propósitos reprodutivos, os rastafaris condenavam as relações baseadas somente no desejo: “nós não somos pela carne, mas pelo espírito”³⁷⁵. No entanto, durante o ato sexual era essencial para o homem estimular sua parceira pelas palavras, uma vez que a mulher poderia não estar no “clima” (Kitzinger, 1969, p. 254). A esse respeito Francesco Alberoni afirma que enquanto a sexualidade masculina é, essencialmente, visual; a sexualidade feminina é mais tátil, olfativa e *auditiva* (s/d, p. 10). A necessidade de se estimular a mulher durante o intercuro sexual revela que não somente a procriação era buscada, mas também o prazer de ambos os parceiros.

Quanto aos filhos, eles eram bem-vindos e recebiam um tratamento terno por parte dos rastafaris. Para os rastafaris, os filhos eram considerados como um processo necessário para se tornar maduro, por causa das responsabilidades que o seu nascimento suscitava nos pais. Por outro lado, os homens rastafaris assumiram um papel diferente ao dos demais homens jamaicanos, cujo papel dentro da estrutura familiar se limitava em ser o chefe da família, o provedor econômico e o intermediário entre a estrutura familiar e o mundo externo. Os homens rastas também cuidavam da alimentação, conforme se viu acima, e tinham um especial cuidado com a educação dos filhos. A educação das meninas estava a cargo das mães, porém a educação dos meninos era prerrogativa exclusiva do pai. Essa divisão refletia o status inferior da mulher dentro do movimento (Barrett, 1986, p. 233).

Essa atitude dos homens rastafaris em relação aos filhos era uma tentativa de reação às famílias matricêntricas predominantes na Jamaica. Contudo, os homens costumavam adotar os filhos das relações anteriores de suas esposas como seus. Nos campos, geralmente, todos os

³⁷⁴ Texto original: A few minutes later, Wooly and I somehow get onto the subject of Rasta sexuality. “The Rastas are not a particularly sexual people,” he says, adding that “I’ve never seen one come on to a chick”//“Oh, really? What do you think would be the factors in that?” [...]/“I think it goes back,” answers Wooly, “to the thing you see in lots of primitive societies: the belief that women are polluted, somehow identified with the forces of darkness, like witches...”//“I bet I know why they don’t care if they fuck or not,” interjects Gonzo. “Because they’re too *stoned* all the time! Hell, man, I’ve smoked so much dope before I didn’t give a fuck about pussy.”//Wooly begins to get defensive – Jesus man, don’t call the Rastas *eunuchs* – and brings up Marley’s four wives and numerous children before dropping the subject like a sect of barbells even though I want to pursue it further (Bangs, 2004, p. 77-78).

³⁷⁵ Texto original: we are not of the flesh but of the spirit (Kitzinger, 1969, p. 254).

homens se ocupavam da educação de todos os meninos como seus próprios filhos ou adotavam realmente vários meninos como filhos.

Os meninos eram chamados *Princes* (Príncipes) ou simplesmente *Yut, Yuth ou Youth* (Jovem). A preocupação com a educação era a de ensinar a herança africana e os princípios morais rastas e, evitar que os meninos ingressassem na marginalidade dos rude boys (Albuquerque, 1986, p. 232).

O costume de cuidar de filhos das relações anteriores de suas mulheres é um costume generalizado na Jamaica, não apenas entre os rastafaris. A contrapartida feminina de se cuidar dos filhos de relações extraconjugais de seus maridos também era verificada, tomando-se, por exemplo, o famoso caso de Rita Marley. A colaboração na criação dos meninos dentro dos campos rastafaris lembra as relações de solidariedade que se estabelecem entre as famílias chefiadas por mulheres que convivem em um mesmo yard.

A separação na criação dos filhos pelos pais e das filhas pelas mães, entre os rastafaris também refletiam a vida errática masculina tão característica dos demais homens jamaicanos, conforme se discutiu no capítulo I. Em alguns campos apenas homens conviviam entre si, cuidando dos filhos uns dos outros, conforme se afirmou acima, para que todos pudessem melhor “viver no espírito” (Kitzinger, 1969, p. 253).

Outras situações que foram observadas por Leonard Barrett se aproximam ainda mais da poligamia e da errância masculina na Jamaica. Nesses casos, um homem rasta poderia ter mais de uma esposa e, quando aparecia para visitá-las ele ditava as regras que deveriam ser seguidas pela casa. Muitos rastafaris tinham vários filhos com outras mulheres, mas morava oficialmente com apenas uma esposa. E, devido às restrições econômicas e financeiras, ele não podia se dar ao luxo de ter muitas esposas, enquanto às mulheres era proibida a promiscuidade e o adultério (Barrett, 1986, p. 233)³⁷⁶.

Apesar de muitos barracos da população pobre jamaicana ter somente um cômodo, os rastafaris evitam ter intercurso sexual próximo ou na frente de suas crianças. A esse respeito, Sheila Kitzinger recolheu o seguinte depoimento: “Garotinhas de dez anos se tornam tentadas.

³⁷⁶ Cf. também Masami Montague, *Dread Culture: a Rastawoman's story*. Toronto: Sister Vision Press, 1994.

Elas querem tentar e às vezes na primeira tentativa elas arranjam um bebê³⁷⁷ (1969, p. 254). De fato, a gravidez precoce na adolescência é um fato corriqueiro na Jamaica que preocupa as autoridades, os educadores e os pais, conforme se mencionou no Capítulo I. No caso das adolescentes rastafaris grávidas, a comunidade da qual ela pertencia lhe dava apoio financeiro, para evitar qualquer tentativa de aborto, ou outra forma de controle da natalidade, bem como de sua dependência do sistema “babilônico” em um momento de extrema necessidade (Nicholas, 1979, p. 66).

Tanto os pais quanto as mães se preocupavam com a educação formal de seus filhos. Muitas famílias rastas, a despeito das dificuldades financeiras pelas quais passavam se empenhavam ao máximo para manter seus filhos na escola. As crianças rastas costumavam figurar entre os alunos mais disciplinados.

Contudo, a vida escolar podia se apresentar como um problema não pelas travessuras das crianças, mas pela insistência de muitos professores em cortar os cabelos das crianças, causando conflitos com os pais, os quais muitas vezes tiravam seus filhos da escola. Mas à medida que as estratégias de negociação seguiram o seu curso, os professores foram se acostumando com os longos cabelos dos alunos rastas, especialmente nas escolas públicas (Barrett, 1986, p. 234).

Por outro lado, Sheila Kitzinger encarava essas dificuldades como impedimentos à educação das crianças rastas. Além disso, segundo ela, muitos rastafaris mais velhos acreditavam que “a criança pode ser educada no útero da mãe – pelo modo que a mãe e o pai vivem [...] Os pais devem primeiro viver a vida que seus filhos procuram”³⁷⁸ (1969, p. 254). A respeito dessa última afirmação, Barrett encontrou um líder rasta que afirmou que até os vinte e um anos, os filhos deveriam seguir os ensinamentos de seus pais, se eles rejeitassem o movimento nessa idade, os pais deveriam então tomar todas as coisas em consideração e praticar a compreensão, porque era possível que seus filhos pudessem não aceitar a fé (Barrett, 1986, p. 255).

³⁷⁷ Texto original: Little girls of ten become tempters. They want to try it and sometime the very time they try it they catch a baby (Kitzinger, 1969, p. 254).

³⁷⁸ Texto original: The child can be educated inside the womb – the way the mother and father live [...] The parents must first live the life their children seek (Kitzinger, 1969, p. 254).

As dificuldades financeiras, todavia, não impediam que os casais, ou mulheres e homens sozinhos tivessem seus filhos continuamente e ainda adotassem outros como seus. A resposta para essa situação era quase sempre a mesma: “O Senhor proverá”³⁷⁹. A confiança na Providência Divina é uma das estratégias de sobrevivência dos rastafaris, a qual foi brilhantemente retratada por Bob Marley na canção “Is this Love”, incluída no álbum *Kaya* (1978):

I wanna love you, and treat you right
 I wanna love you, every day and every night
 We'll be together with a roof right over our heads
 We're share the shelter of my single bed
 We'll share the same room, Jah provide the bread

Is this love, is this love, is this love
 Is this love that I am feeling (Repeat)
 I wanna know, wanna know, wanna know now
 I got to know, got to know, got to know now

I'm willing and able
 So I throw my cards on your table
 I wanna love you, and treat you right
 I wanna love you, every day and every night
 We'll be together with a roof right over our heads
 We're share the shelter of my single bed
 We'll share the same room, Jah provide the bread

Is this love, is this love, is this love
 Is this love that I am feeling (Repeat)
 Oh yes I know, yes I know, yes I know now (Repeat)

I'm willing and able
 So I throw my cards on your table
 See I wanna love you, and treat you right
 I wanna love you, every day and every night
 We'll be together with a roof right over our heads
 We're share the shelter of my single bed
 We'll share the same room, Jah provide the bread³⁸⁰

³⁷⁹ Texto original: The Lord will provide (Kitzinger, 1969, p. 254).

³⁸⁰ Tradução: Eu quero te amar e te tratar bem/Eu quero te amar todo dia e toda noite/Vamos ficar juntos com um teto bem em cima de nossas cabeças/Partilharemos o conforto de minha cama de solteiro/Partilharemos o mesmo quarto, Jah proverá o pão//É isso o amor? É isso o amor? É isso amor?/É isso o amor que estou sentindo? (repita)/Eu quero saber, quero saber, quero saber agora/Eu tenho que saber, tenho que saber, tenho que saber agora//Eu me sinto capaz e desejando/Então ponho minhas cartas sobre sua mesa/ Eu quero te amar e te tratar bem/Eu quero te amar todo dia e toda noite/Vamos ficar juntos com um teto bem em cima de nossas cabeças/Partilharemos o conforto de minha cama de solteiro/Partilharemos o mesmo quarto, Jah proverá o pão//É

Por sua vez, o tema do mal do homoerotismo era e ainda é um tema recorrente nas conversações, sendo considerado o pior de todos os pecados. Nos capítulos anteriores pôde-se observar que as práticas homoeróticas são condenadas pelos rastafaris nos seguintes exemplos: o inflamado discurso homofóbico do cantor Capleton, que é um Bobo Rasta e na designação pejorativa da palavra *men*, a qual possui conotações e insinuações de homossexualidade. Um outro exemplo humorístico dessa rejeição do homoerotismo pelos rastafaris pode ser dado pelo *LMH Official Dictionary of Island Sex Style*:

Um rastafari estava sendo entrevistado por uma repórter canadense. Ela disse a ele: “Hei, eu ouvi dizer que 95% de todos os jamaicanos comem xanas, é verdade?”. O rastafari replicou, “Eu e eu não faço essas coisas, eu e eu respeito minha Rainha”. A repórter então disse, “Hei, eu também ouvi dizer que os outros 5% dos homens jamaicanos são homossexuais”. O Rastafari coçou a sua barba e disse: “Oê tem que espremer eu e eu de volta entre os 95% então”³⁸¹ (Henry e Harris, 2004, p. 40).

O tom derogatório da suposta homossexualidade entre os rastafaris surgia quando um indivíduo decidia abandonar um campo por alguma discordância com seu líder, e quase sempre era acusado de ser homossexual (Kitzinger, 1969, p. 255). Em sua tese de doutorado Leonard Barrett comentou que observadores do grupo acreditavam que certas práticas homoeróticas eram praticadas entre os rastafaris, mas que isso ainda não fora provado (1986, p. 231). Ao transformar sua tese no livro *The Rastafarians*, muitos anos depois, Barrett não fez qualquer menção a essa inferência. Contudo, a proibição de uma prática como tabu não significa que ela não seja praticada, mas há que se reconhecer que esse é um assunto difícil de ser corroborado pelo estigma conferido ao homoerotismo não só pelos rastafaris, como pela maioria da sociedade jamaicana.

isso o amor? É isso o amor? É isso amor?/É isso o amor que estou sentindo? (repita)/Oh sim, eu sei, sim eu sei, sim eu sei agora (repita)// Eu me sinto capaz e desejando/Então ponho minhas cartas sobre sua mesa/Olha, eu quero te amar e te tratar bem/Eu quero te amar todo dia e toda noite/Vamos ficar juntos com um teto bem em cima de nossas cabeças/Partilharemos o conforto de minha cama de solteiro/Partilharemos o mesmo quarto, Jah proverá o pão.

³⁸¹ Texto original: A Rastafarian was being interviewed by a Canadian Reporter. She said to him, “Hey, I’ve heard that 95% of all Jamaican men eat pussy, is it true?” The Rastafarian replied, “I and I don’t them things dere, I and I respect I Queen.” The reporter then said, “Hey, I’ve also heard that the other 5% of Jamaican men are homosexuals.” The Rastafarian scratched his beard and said, “Yuh hufi go squeeze I and I back inna de 95% den!” (Henry e Harris, 2004, p. 40).

Obviamente, as práticas sexuais e as relações de gênero conferiam status, poderes, comportamentos diferentes entre os homens e mulheres que eram esperados e aceitos como normas dentro do movimento rastafari. Essas diferenças se estendiam para a aparência física de ambos os sexos demarcando as fronteiras entre os gêneros masculino e feminino, embora certos atributos fossem comuns a ambos.

Em primeiro lugar, as mulheres eram proibidas de usar calças cumpridas que encorajavam a luxúria (Akhell, 1981, p. 16). Essa proibição estava baseada no texto bíblico de Deuteronômio 22:5 “A mulher não usará roupa de homem, nem o homem veste peculiar à mulher; porque qualquer que faz tais cousas é abominável ao SENHOR teu Deus”. Elas também não deveriam mostrar os joelhos ou deixar os braços, o colo e a cabeça descobertos.

As roupas femininas eram inspiradas nos trajes africanos e deveriam ser simples e tecidas ou costuradas por elas mesmas. Os adornos, o uso de cremes e cosméticos, o alisamento e o pentear dos cabelos eram encarados com desgosto e considerados imitação dos hábitos babilônicos da mulher branca. A Figura 68 abaixo representa o grupo vocal I-Three (Márcia Griffiths, Rita Marley e Judy Mowatt) que acompanhava Bob Marley, a partir de 1974, usando os tradicionais trajes femininos rastafaris.

Figura 68
The I-Three usando o tradicional traje rasta feminino



A simplicidade dos trajés femininos rastas era decorrente da pobreza em que viviam as famílias nos campos rastafaris, da rejeição do consumismo e das exortações bíblicas dos apóstolos Paulo e Pedro:

Da mesma sorte, que as mulheres, em traje decente, se ataviem com modéstia e bom senso, não com cabeleira frisada e com ouro, ou pérolas, ou vestuário dispendioso,
 Porém com boas obras (como é próprio às mulheres que professam ser piedosas) (1 Timóteo 2:9-10).

Não seja o adorno das esposas o que é exterior, como frisado de cabelos, adereços de ouro, aparato de vestuário;
 Seja, porém, o homem interior do coração, unido ao incorruptível de um espírito manso e tranqüilo, que é de grande valor diante de Deus (1 Pedro 3:3-4).

Contudo, as normas de não se usar adornos, mostrar certas partes do corpo ou o uso de cosméticos não era seguida à risca por todas as mulheres rastafaris, embora sejam encaradas com desaprovação e desprezo pelos homens rastas. A cantora Judy Mowatt costumava usar muitas pulseiras e brincos e, acabou por desistir de usá-los pela insistência de seu companheiro Alan Cole (Marley e Jones, 2004, p. 120). Por outro lado, Rita Marley conta como começou timidamente a usar batom, desafiando as normas:

Foi Dahima quem me iniciou no uso de batom. Um dia ela disse, “Garota, você tem esses lábios sexy, use-os!”
 Eu disse, “Você está louca? Não, Bob me mataria!”
 ”Não, Rita”, ela disse, “tudo que você tem a fazer é acrescentar um pequeno óleo de vitamina E. Eu te trarei algum da América, e você deve usá-lo. Ele realçará seu sorriso lindo!”
 Eu progredi do óleo de vitamina E para brilho labial e daí para a cor. E eu realmente tenho apreciado isso desde então³⁸² (Marley e Jones, 2004, p. 193).

³⁸² Texto original: It was Dahima who got me started wearing lipstick. One day she said, “Girl, you’ve got those sexy lips, use them!”/I said, “Are you crazy? Bob would kill me!”/“No, Rita,” she said, “all you have to do is add a little vitamin E oil. I’ll bring you some from America, and you must use it! It’ll bring out your beautiful smile!”/I progressed from vitamin E oil to lip gloss to color. And I’ve really enjoyed it ever since (Marley e Jones, 2004, p. 193).

Os trajes para os homens rastas eram em sua maioria talhados à moda ocidental, porém em certas ocasiões robes africanos, chamados Kinte, eram usados. Uma descrição das roupas masculinas rastas foi dada por Jah Akhell: “Rastas usualmente usam estampa ou *design* africano e costume ocidental que são decorados com as cores do movimento. Há outros que evitam usar roupa formal, mas usam calças de saco de aniagem ou roupa escassa. Togas são também usadas pelos mais religiosos, mas no contexto mais amplo, por razão de economia, roupas não são normalmente uma questão de alta importância”³⁸³ (1981, p. 20). Os bobo rastas costumam, ainda hoje, usar turbantes e longos robes brancos, conforme a Figura 69 abaixo:

Figura 69
Os Bobo Ashanti ou Bobo Rastas e seu tradicional traje.



A moda de longos cachos enrolados semelhantes a grandes tranças conhecidas como *dreads* ou *dreadlocks* e o uso da barba constituem um traço cultural identificador e estereotipado para os rastafaris. No início do movimento não havia nenhum rastafari usando locks e nem todos os homens usavam barba. O uso dos locks começou, segundo, Barry Chevannes, nos anos cinquenta, pelos jovens rastafaris do grupo Black Faith Youth (1998, p. 117-123). Esse uso começou como uma reação ao comportamento dos rastas mais velhos

³⁸³ Texto original: Rastas usually wear African print or design and Western wear which are decorated with the movements of colours. There are others who refrain from wearing formal clothing but wear crocus bags or scanty attire. Gowns are also worn by deeply religious, but in the wider context because of economic clothes are not normally an issue of high importance (Akhell, 1981, p. 20).

ainda muito influenciado pela sociedade envolvente, ou seja, a reação também era contra os padrões vigentes na sociedade jamaicana. Porém, o uso dos locks era também justificado pela Bíblia e era também uma reação masculina ao poder feminino no interior da família jamaicana e nos cultos revivalistas.

O relatório da UWI de 1961, afirmava que naquela época os dreadlocks constituíam uma minoria entre os rastafaris e que os primeiros dreads estavam entre os habitantes de Pinnacle (1988, p. 9 e 22), contudo, as entrevistas realizadas por Barry Chevannes entre rastafaris pertencentes à Youth Black Faith e a outros grupos revelaram que essas informações não correspondiam aos fatos.

Nos tempos iniciais do rastafarismo o uso da barba não era obrigatório entre os crentes. O uso da barba, a partir dos anos 1920, caiu em desuso em todo o Ocidente, especialmente a partir da moda lançada pelos astros dos filmes mudos. Desse modo, na sociedade jamaicana a barba era considerada como algo anti-social, sinistro e aterrador. Os primeiros líderes rastas como Leonard Howell e nem Robert Hinds não usavam barba, porém deixavam que os seus seguidores escolhessem livremente se queriam ou não se barbear. Assim, apenas um ou dois membros de Pinnacle eram barbados (Chevannes, 1998, p. 98-100).

Uma vez que o imperador Selassie usava barba muitos rastafaris passaram a seguir o exemplo de seu Messias e, logo, *bearded men* (homens barbados) passou a ser sinônimo de Rastafari. Até o final dos anos cinqüenta, as manchetes dos jornais se referiam aos rastafaris como “homens barbados”. Todavia, nem todos os rastafaris usavam barba, especialmente aqueles que tinham um emprego estável. O estigma do movimento fazia com que muitos fossem apedrejados ou enlameados pelos transeuntes, sendo acusados de fanáticos ou loucos. Por isso, muitos rastafaris evitavam o uso da barba para não serem identificados e receberem sanções da sociedade envolvente. Esses rastafaris eram conhecidos como *clean faces* (caras limpas).

A partir do início dos anos cinqüenta, os membros da Youth Black Faith se juntaram aos grupos que insistiam no uso da barba, principalmente porque consideravam que os membros que não usavam barba não eram autênticos rastafaris, pois simbolicamente eles

estavam com um pé dentro do movimento e com o outro na sociedade envolvente, a qual eles deveriam rejeitar. Porém, a Youth Black Faith passou também a insistir que os cabelos deveriam crescer livremente. Entre os rastafaris que deixavam crescer a barba e o cabelo também não havia consenso, havia aqueles que se penteavam e eram conhecidos como *combsome* (“aqueles do pente”) e eram igualmente reprovados pelos membros da Youth Black Faith.

O uso das escrituras veio a reforçar os argumentos a favor do uso da barba e do cabelo longo. O texto de Levítico 21:5 exortava que os sacerdotes “não farão calva na sua cabeça, e não cortarão as extremidades da barba, nem ferirão a sua carne”. O voto de Nazireu que era uma consagração especial a Deus, possuía entre suas normas a proibição de cortar o cabelo, conforme o texto de Número 6:5: “Todos os dias do seu voto de nazirado não passará navalha pela cabeça; até que se cumpram os dias para os quais se consagrou ao SENHOR, santo será, deixando crescer livremente a cabeleira”.

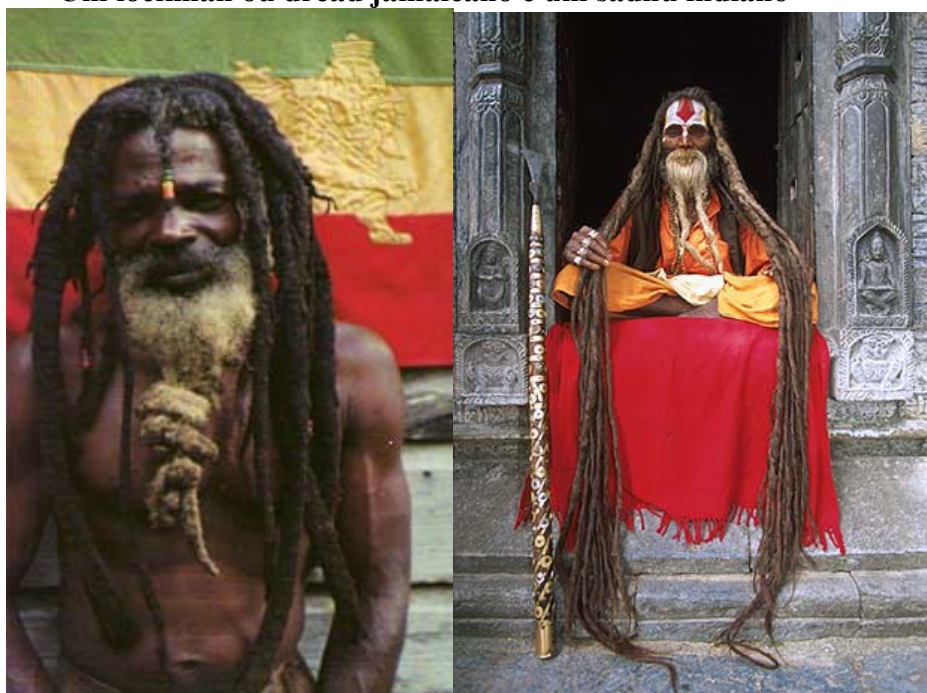
Se o voto de nazirado era temporário, havia casos especiais em que o indivíduo era consagrado a vida inteira como nazireu, como Sansão. O exemplo de Sansão era aquele que era seguido pelos rastafaris defensores do uso de locks. Outros textos bíblicos que sustentam o crescimento natural e livre dos cabelos são: Levítico 19:27, Ezequiel 8:3, Cantares 5:11, 1 Samuel 1:11, 1 Reis 1:5 e Números 6:7.

Porém, a adoção do cabelo longo deixado para crescer livremente pelos homens rastas não tinha somente motivos religiosos, mas também identitários. A maioria dos pesquisadores sobre a cultura rastafari concorda que um dos motivos principais para o surgimento dos lockmen era a rejeição dos padrões vigentes da sociedade jamaicana.

Em um artigo para a edição de 18 de julho de 1982, o Dr. Ajai Mansingh afirmou que os longos cachos dos rastafaris tinham a influência dos imigrantes hindus. Essa influência seguia o exemplo dos Sadhus, os quais são homens santos que se afastam da sociedade indiana, para viver asceticamente, praticando yoga e vivendo de esmolas. Os Sadhus usam grandes locks e fazem uso ritual da maconha. Eles são reverenciados e temidos pela sociedade indiana. Além disso, o Dr. Mansingh, insiste que a influência hindu na cultura rastafari não se restringe ao cabelo, mas se estende também à crença na reencarnação, o uso sacramental da

ganja, o uso do nome da deusa hindu, Kali, e da palavra Kaya para designarem a ganja, etc. Para se ter uma idéia dessa influência indiana no uso do cabelo rasta, as Figuras 70 e 71 apresentam respectivamente, um rastafari jamaicano e um sadhu indiano.

Figuras 70 e 71
Um lockman ou dread jamaicano e um sadhu indiano



Para Barry Chevannes, a influência sobre a adoção dos locks não era indiana, conforme afirma o Dr. Mansingh, mas jamaicana. Os rastafaris se inspiraram nos mendigos abandonados e muitas vezes enlouquecidos que vagavam pelas ruas das cidades, cujo protótipo era o famoso Bag-a-Wire mencionado no capítulo II. Esses mendigos viviam nas calçadas, ou sob as árvores, procurando alimento entre o restolho, falando apenas para si ou ninguém, vivendo sujos e exalando mau cheiro, sendo considerados como proscritos. Os rastafaris ao adotarem seus locks a exemplo dos mendigos também reforçavam essa imagem de proscricção (Chevannes, 1998, p. 88).

Nessa discussão, Chevannes reconhece que tanto os santos como os loucos costumam ser marginalizados pela sociedade, mas argumenta por que imitar sadhus, quando havia

loucos? (1998, p. 94). Uma vez que os grupos rastafaris apresentam diversas particularidades, é bem provável que a influência tenha vindo tanto dos sadhus quanto dos loucos. É necessário investigar como a sociedade jamaicana encarava os sadhus, é possível que eles também fossem tratados como loucos e fanáticos, pois que esses epítetos também se associavam aos rastafaris bem antes da adoção dos locks. Embora, os rastafaris clamassem por uma herança africana, no decorrer desta tese, pode-se perceber que as influências para suas crenças, símbolos, normas e comportamentos possuíam origens diversas.

Por fim, Chevannes também argumenta que a adoção dos locks era uma reação masculina entre os rastafaris contra o poder matriarcal dentro da família jamaicana e dos cultos revivalistas. Para o professor Chevannes, o tratamento, o corte e o uso dos cabelos na sociedade jamaicana se constituíam como signos identitários como gênero, idade, raça etc. para os indivíduos e grupos sociais.

Em primeiro lugar, o racismo na sociedade jamaicana produziu a noção de dois tipos extremos de cabelos, um “bom” (good) e um “ruim” (bad). O primeiro também chamado de “bonito”, por sua finura e lisura era o típico cabelo liso dos descendentes europeus, enquanto o outro era “nati-nati” (knotty = espinhoso, emaranhado), típico dos afro-descendentes. Assim, nem só a cor mais clara da pele determinava o status social do indivíduo, mas também a textura do cabelo. Além disso, os pentes fabricados ou importados destinavam-se ao pentear dos cabelos lisos. Os pentes femininos eram maiores e possuíam espaços maiores entre seus dentes e serviam para o doloroso processo de desembaraçar os fios, portanto, os afro-descendentes tinham dificuldades com o hábito de pentear o cabelo (Chevannes, 1998, p. 105).

Ao chegarem à puberdade, as mulheres afro-descendentes costumavam a proceder a um ritual de tratamento do cabelo que necessitava da ajuda de uma parenta ou vizinha, porque elas usavam cabelos longos. Os homens usavam os cabelos bem curtos, cortados pelas mães durante a infância e pelos barbeiros a partir da puberdade. As inovações nos penteados eram iniciadas pelos jovens e só depois de generalizadas por eles, eram adotadas pelos mais velhos. Essas normas determinavam o status de idade, isto é, se os indivíduos eram crianças, jovens, adultos ou velhos, bem como determinavam o que era considerado apropriado a cada sexo (ibidem, p. 115).

As regras de uso do cabelo para ambos os sexos também se diferenciavam quanto aos espaços públicos e privados. Aos homens era reservado o direito de usar a cabeça descoberta ou coberta em público e sempre descoberta no espaço privado, enquanto as mulheres poderiam ter a cabeça coberta ou descoberta nos espaços privados, mas deveriam ter sempre a cabeça coberta em público. O quadro abaixo elaborado por Barry Chevannes resume as diferenças do uso do cabelo entre os dois sexos na sociedade jamaicana até os anos cinquenta:

Quadro 11
Normas baseadas no gênero para o cabelo
na sociedade jamaicana

Homens	Mulheres
Penteado	Penteado
Cortado	Sem corte
Curto	Longo
Natural	Cultivado
Coberto/Descoberto em público	Coberto em público
Descoberto em locais privados	Coberto/Descoberto em locais privados

Fonte: Chevannes, 1998, p. 114.

Os membros da Youth Black Faith ao adotarem o uso dos dreadlocks rejeitavam totalmente as normas apresentadas no quadro 11 acima. Para os homens rastas que penteavam seus cabelos longos, eles só poderiam fazer isso mediante o uso do pente feminino, visto que era impossível para o tradicional pente masculino e as escovas penetrarem até a raiz dos cabelos. Desse modo, a rejeição do pente feminino era, ao mesmo tempo, uma simbólica rejeição da sociedade jamaicana e a uma sujeição masculina ao poder feminino (Chevannes, 1998, p. 116-117). As normas de cabelos para os homens passaram a se diferenciar entre os não-rastas, os rastas *combsomes* e os rastas dreadlocks, conforme o quadro 12 abaixo:

Quadro 12
Normas sociais para o cabelo masculino na sociedade jamaicana a partir dos anos
cinquenta

Não Rastafari	Rastafari	
	Combsome	Dreadlocks
Cortado	Sem corte	Sem corte
Esparso	Abundante	Abundante
Penteado	Penteado	Despenteado
Coberto/Descoberto	Coberto/Descoberto	Descoberto

Fonte: Chevannes, 1998, p. 116.

A sujeição feminina foi reforçada pelo uso da cabeça sempre coberta, seja em público ou em particular. Os dreadlocks passaram a ter a cabeça sempre descoberta em toda e qualquer ocasião para mostrar seus cachos exuberantes, como a juba do leão. O uso simbólico do leão, ao qual foi analisado no capítulo anterior, associado aos cachos dos dreads era mais uma forma de sujeição feminina, pois apenas o leão possui uma juba, ao passo que a leoa não possui nenhuma. Assim, os cachos usados pelos homens como juba é um símbolo masculino naturalmente e, portanto, pela vontade de Deus ordenado (Chevannes, 117-121). Todavia, muitas mulheres rastafaris passaram a usar locks ainda que mantivessem a cabeça sempre coberta.

A intenção dos dreadlocks era a de chocar o gosto do cidadão comum jamaicano. Segundo, Leonard Barrett “Os rastafaris simulam o espírito do leão no modo que eles usam seus cachos e no modo que eles caminham. Para o público a imagem do leão sugere força, domínio e agressividade. Então, a presença de um ‘dread’ em qualquer cenário social fora de seu habitat é motivo de preocupação para o público”³⁸⁴ (1997, p. 142). A esse respeito, existe uma anedota sobre o terror que os dreadlocks produziam na sociedade jamaicana por causa de sua aparência: uma senhora ia dobrando uma esquina do centro de Kingston e, no sentido contrário, vinha um dread. No seu susto ela exclamou: Jesus! Calmamente penetrando-a com seus olhos vermelhos e dilatados, ele disse: “Shh! Não diga a ninguém que viste *Eu*” (apud. Chevannes, 1998, p. 101).

³⁸⁴ Texto original: The rastafarians simulate the spirit of the lion in the way they wear their locks and in the way they walk. To the public the image of the lion suggests strength, dominance, and aggressiveness. Hence, the

De fato o adjetivo *dreadful* significa terrível, pavoroso, medonho e era usado pelos membros da sociedade envolvente para se referir aos cachos (locks) dos rastafaris. Entretanto, os rastafaris também passaram a assumir esse adjetivo estigmatizador e reverter sua negatividade para um significado positivo. Assim, *dread* passou a se referir a qualquer homem que usasse cachos enrolados. Pelo caráter emaranhando do cabelo (knotty, daí, nati ou natty), a expressão Natty, acompanhada ou não do vocábulo dread, passou também a designar esses indivíduos. Em 1974, Bob Marley lançou o álbum *Natty Dread*, o qual contribuiu para a popularização da expressão em todo o mundo. A canção-título descreve como o dreadlock orgulhosamente desfilava pelas ruas sua longa juba e também serviu para popularizar as expressões *Congo* e *Bongo* (Ancião, Elder) para designar os homens que usavam locks e possuíam certa liderança por causa do longo tempo em que estavam no movimento:

Dread, Natty Dread now, (Natty Dread)
 Dreadlock Congo Bongo I. (Natty Dread)
 Natty Dreadlock in a Babylon: (Natty Dread)
 A dreadlock Congo Bongo I. (Natty Dread)
 Eh! Children get your culture (Natty Dreadlock)
 And don't stay there and gesture, a-ah, (Natty Dreadlock)
 Or the battle will be hotter (Natty Dreadlock)
 And you won't get no supper. (Natty Dreadlock)

Natty Dread, Natty Dread, now; (Natty Dread)
 A dreadlock Congo Bongo I. (Natty Dread)
 Natty Dreadlock in a Babylon - (Natty Dread)
 Roots Natty, Roots Natty! (Natty Dread)

Then I walk up the first street, (Natty Dreadlock)
 And then I walk up the second street to see. (Natty Dreadlock)
 Then I trod on through third street, (Natty Dreadlock)
 And then I talk to some Dread on fourth street. (Natty Dreadlock)
 Natty Dreadlock in a fifth street, (Natty Dreadlock)
 And then I skip one fence to sixth street. (Natty Dreadlock)
 I've got to reach seventh street: (Natty Dreadlock)
 Natty Dreadlock Bingy Bongo I (Natty Dread)
 Natty dread, Natty Dread, now, (Natty Dread)
 Roots Natty Congo I. (Natty Dread)

Oh, Natty, Natty,
 Natty 21,000 miles away from home, yeah!

presence of a “dread” in any social setting outside of their habitat is a matter of concern to the public (Barrett, 1997, p. 142).

Oh, Natty, Natty,
And that's a long way
For Natty to be from home.

Don't care what the world seh; (Natty Dread)
I'n'I couldn't never go astray. (Natty Dread)
Just like a bright and sunny day: (Natty Dread)
Oh, we're gonna have things our way. (Natty Dread)
Natty Dread, Natty Dreadlock, (Natty Dreadlock)
Dreadlock Congo Bongo I. (Natty Dreadlock)
Don't care what the world seh; (Natty Dreadlock)
I'n'I gonna have things our way. (Natty Dreadlock)
If a egg Natty in a the red - (Natty Dreadlock)
If a egg Natty in a the red. (Natty Dreadlock)
Natty Dread, Natty Dreadlock³⁸⁵.

A adoção da palavra dread pela sociedade envolvente, no sentido que os rastafaris passaram a dar ele, se revelou ambígua entre a juventude, porque o termo continua tendo o seu sentido original, isto é, algo difícil e aterrador. Para a linguagem dos jovens não-rastas dread pode se referir a algo difícil como um professor mais exigente, a uma disciplina como Matemática, Física ou Química como também pode se referir a um comportamento rebelde, fora da sociedade; a uma perícia ou habilidade; ou algo que causa boa impressão. Nesse último sentido, a palavra usada como uma interjeição pode estar significando “legal!”, “que beleza!”, “Uau!” etc.

Durante os anos sessenta, os dread rastas passaram a cobrir sua cabeça em lugares públicos. Isso ocorreu, possivelmente, devido às relações cada vez mais deterioradas entre a

³⁸⁵ Tradução: Uau! Natty Dread agora, (Natty Dread)/Dreadlock Congo Bongo Eu (Natty Dread)/Natty Dread em uma Babilônia: (Natty Dread)/Um Congo Bongo Eu (Natty Dread)/Eh! Filhos tomem sua cultura (Natty Dreadlock)/E não fiquem aí gesticulando, a-ah (Natty Dreadlock),/Ou a batalha será mais quente (Natty Dreadlock)/E não vai ser sopa para vocês (Natty Dreadlock)/Natty Dread, Natty Dread, agora; (Natty Dread)/Um Dreadlock Congo Bongo Eu (Natty dread)/Natty Dreadlock em uma Babilônia - (Natty Dread)/Raízes Natty, raízes Natty! (Natty Dread)//Então eu caminho pela primeira rua (Natty Dreadlock)/E então eu caminho pela segunda rua para ver (Natty Dreadlock)/Então eu atravessei a terceira rua (Natty Dreadlock)/E então eu converso com algum Dread na quarta rua (Natty Dreadlock)/Natty Dread em uma quinta rua (Natty Dreadlock)/E então eu pulo uma cerca para a sexta rua (Natty Dreadlock)/Eu tenho que chegar à sétima rua (Natty Dreadlock)/Dreadlock (Nia)bingy Bongo Eu (Natty dread)/Natty Dread, Natty Dread, agora (Natty Dread)/Raízes Natty Congo Eu (Natty Dread)//Oh, Natty, Natty/Natty a 21.000 milhas longe de casa, sim!/Oh Natty Natty/E é um longo caminho/Para Natty estar fora de casa//Não importa o que o mundo diz (Natty Dread)/Eu não vou ficar perdido (Natty Dread)/Como um dia brilhante e claro: (Natty Dread)/Oh, vamos ter as coisas do nosso jeito. (Natty Dread)/Natty Dread, Natty Dreadlock (Natty Dreadlock)/Natty Dreadlock Congo Bongo Eu (Natty Dreadlock)/Não importa o que o mundo diga (Natty Dreadlock)“Eu-e-Eu” (nós) vamos ter as coisas do nosso jeito (Natty Dreadlock)/Se Natty vai ficar chapado de erva (Natty Dreadlock)/Se Natty vai ficar chapado de erva. (Natty Dreadlock)/Natty Dread, Natty Dreadlock.

sociedade envolvente e os rastafaris no início da década. Os dreads passaram a usar uma espécie de turbante ou gorro tricotado, geralmente com as cores verde, amarelo e vermelho, chamado *Tam*. Assim, à medida que as estratégias de negociação começavam a se fazer presente, o uso do tam se generalizou, escondendo os cachos dos dread em público. Possivelmente, o uso do tam constitua também uma influência hindu ou a generalização do costume dos Bobo rastas em cobrir a cabeça. As Figuras 72 e 73 abaixo apresentam a semelhança entre um tam sem as tradicionais cores do movimento usado por Bob Marley e os gorros usados por alguns sadhus indianos.

Figuras 72 e 73
Bob Marley usando um *Tam* e Sadhus Indianos usando gorros



Dentre os grupos rastafaris que não adotam os dreadlocks estão as Doze Tribos de Israel, que acreditam que não é necessário o uso de dreadlocks para se tornar um rastafari. Além disso, entre as Doze Tribos, o papel da mulher é equivalente ao do homem. A ênfase nesse grupo também recai sobre Jesus Cristo, uma vez que Haile Selassie é considerado a reencarnação do primeiro. Outros exemplos famosos que não se encontram entre aqueles rastas que não usam dreadlocks estão os grupos Mystic Revelation of Rastafari e Toots & The Maytals que são considerados combsomes por pentear seus cabelos; o cantor Mutabaruka que muitas vezes aparece em público barbeado se encontra entre os cleanfaces. Por sua vez, o

cantor Jimmy Cliff por diversas vezes deixou o movimento para depois retornar, porém nunca deixou crescer o cabelo.

A aparência dos dreads, contudo, continua a ser um estereótipo e uma fonte de estigma como uma aparência suja, desleixada e anti-higiênica entre as pessoas de fora do movimento rastafari. Durante a realização dessa pesquisa muitos brasileiros, ao tomarem conhecimento dessa temática, perguntavam se era verdade que quando Bob Marley morreu, o seu cabelo estava carregado de piolhos. A verdade é que não havia nem piolhos e nem cabelos, pois Bob Marley ao se tratar do câncer que o matou, perdeu seus cachos por causa da quimioterapia. No seu funeral, os cachos foram arranjados como uma peruca sobre sua cabeça.

Não somente os dreads, mas os rastafaris em geral, costumavam e costumam ter bastante cuidado com a higiene do corpo. Seu sentido simbólico de impureza, como por exemplo, suas representações sobre os fluxos femininos, fazem com que tenham apreço pelo uso purificador da água. O cuidado com o cabelo e o corpo é feito com o uso de água e de ervas, pois eles rejeitam produtos químicos e industrializados como sabão e xampu. Os cachos não são penteados, mas deixados crescer livremente. Alguns enrolam, aplicam cera e lustram seus cachos, embora os cabelos afros não adquiram o brilho que possuem os cabelos lisos, permanecendo sua aparência fosca. É somente pelo preconceito de que o cabelo sem brilho é necessariamente um cabelo mal descuidado ou mal tratado que faz com que os locks sejam considerados como algo realmente horrível.

A aparência dos dreads é uma forma de denunciar essas formas de preconceito e discriminação bem como suas formas de comportamento, linguagem e normas. Todavia, nesta tese foi possível observar que na sua rejeição da sociedade envolvente jamaicana e, por extensão, da civilização ocidental, os rastafaris acabaram por reforçar alguns desses preconceitos como o tratamento dado às mulheres, aos homossexuais, aos grupos revivalistas etc.

Conclusão

A partir das discussões contidas nesta tese, uma primeira conclusão que se pode levantar é a de que crenças rastafaris são marcadas por uma ambivalência quanto à sua natureza. Elas constituem um conjunto de crenças e ritos *sui generis*, o qual não possui equivalente em nenhuma outra parte do Caribe ou do resto mundo, a não ser pelo fato de que, após os anos setenta, o próprio movimento rastafari se espalhou por todo o mundo. Por outro lado, esse conjunto se assemelha aos demais cultos afro-jamaicanos por seu caráter híbrido e por alguns traços adotados dessas religiões. Esses traços comuns são as crenças judaico-cristãs, a ideologia do etiopianismo, os tambores tocados nos rituais niabbingi que também aparecem nos cultos revivalistas sob outro nome.

À primeira vista, o movimento parece refratário, monolítico e clamando por sua herança, tradição ou “raiz” africana. Todavia, por suas matrizes discursivas e pelas práticas rituais tomadas emprestadas de outras doutrinas religiosas ele representa um exemplo do “pensamento-arquipélago” e, mais ainda, da noção de “rizoma” que constituem a base da “Poética das Relações” proposta por Édouard Glissant.

Afinal, torna-se difícil estabelecer qual é a matriz genealógica predominante na doutrina rastafari, isto é, se ela é africana, etíope ou judaico-cristã. Os rastafaris certamente responderiam que essa matriz, é sem dúvida africana e/ou etíope. Porém, conforme foi discutido, o termo etíope, desde a Antigüidade possui vários significados, podendo se referir tanto à Etiópia propriamente dita, quanto se estender ao continente africano em sua totalidade e aos seus inúmeros povos. Por outro lado, a própria tradição etíope constitui um emaranhado de tradições judaico-cristãs, coptas, muçulmanas, e das diversas etnias e dialetos que compõem a população daquele país.

Essa ênfase na herança africana coloca o movimento rastafari no rol dos movimentos Pan-Africanistas, ao lado do Garveyismo, por exemplo. O desejo de repatriação africana faz com que os dois movimentos se aproximem entre si, sem mencionar o papel de profeta que Marcus Garvey exerce para alguns rastafaris.

Contudo, se as tradições africanas são exaltadas pelos rastafaris, pode-se afirmar que nem todas foram por eles adotadas. As crenças tribais subsaarianas da África Ocidental, de onde provêm a maioria dos escravos levados pela Diáspora para trabalhar nas *plantations*

caribenhas foram creolizadas nos cultos revivalistas (Cumina, Poço ou Pocomania e Zion, no caso jamaicano) e rechaçadas pelos rastafaris como superstições. Desse modo, os rastafaris tendem a exaltar a tradição da civilização etíope, mas de maneira diferente do Garveyismo.

O Garveyismo exaltava as civilizações egípcia e etíope para contrapor o discurso da barbárie imposto pelo pensamento ocidental aos povos africanos, procurando demonstrar que o berço das civilizações se encontrava na África Setentrional ou Saariana. Essa postura revela a influência do pensamento ocidental no interior do movimento. O racionalismo ocidental não era negado. O que era contestado era sua exclusividade aos povos de ascendência caucasóide, a noção de que os povos africanos e seus descendentes eram incapazes de pensar segundo esses paradigmas ocidentais.

Embora, a natureza do movimento garveyita fosse mais laica que religiosa, a “reforma” religiosa proposta pelo movimento da representação imagética de Deus e sua corte de santos como “negros” foi considerada uma heresia, chocando até mesmo as demais lideranças afro-americanas pelos direitos civis nos EUA. Todavia, a organização dessa Igreja se aproximava mais da Igreja Católica e da Igreja Ortodoxa Grega do que propriamente da Igreja Copta Etíope.

O rastafarismo, por sua vez, enfatiza o caráter religioso de suas doutrinas. A sua apropriação do discurso etiopianista continuará enfatizando os enunciados sobre a Etiópia ter sido civilizada bem antes que a Europa, porém a ênfase recairá sobre os mitos e símbolos religiosos de uma Etiópia judaica, a partir da descendência de Cam, filho do patriarca hebreu Noé, bem como da cristianização daquele reino no século IV d.C.

A adoção e re-significação de crenças judaico-cristãs e coptas pelos rastafaris poderiam ser consideradas pelas Igrejas Ortodoxas jamaicanas ou não, como heresia ou seita e não paganismo. Porque o rastafarismo não nega a validade de certos preceitos bíblicos nem a autoridade de Jesus Cristo ao afirmar a divindade do imperador Haile Selassie. Além disso, a aceitação das tradições coptas pelos rastafaris também possuem seus limites, uma vez que a Igreja Etíope introduzida na Jamaica, em 1969, foi considerada por eles, “cristã demais” e pelo silêncio que essa igreja fazia a respeito da divindade de Haile Selassie.

Do mesmo modo, os cultos revivalistas afro-jamaicanos por seu sincretismo também poderiam ser considerados como seitas ou heresias e não como paganismo. O complexo myal-obeah, ao contrário, pode ser visto como uma forma de xamanismo, animismo e paganismo. Contudo, as fronteiras religiosas e culturais que o separam da Cumina e da Pocomania não são claramente definidas, podendo se afirmar com mais propriedade em interstícios do que em delimitações. Portanto, todos esses casos acima mencionados constituem exemplos de cross-culturalismo, hibridação, creolização.

A própria descentralização do movimento foi apreendida como uma forma de desorganização por alguns pesquisadores, inclusive jamaicanos, como o caso de Orlando Patterson. A aparente desorganização dos grupos rastafaris, sua rejeição em formar um único grupo centralizado e monolítico, também pode ser vista como refletindo esse pensamento arquipélago, o mundo-caos aberto tanto à repetição quanto ao imperscrutável que caracteriza as culturas caribenhas. Além disso, a acomodação ambivalente entre os rastafaris e a sociedade envolvente não somente jamaicana, mas também onde quer que se encontre uma comunidade rastafari emigrada, revela que o essa ambivalência é constitutiva desse mundo-caos e que, efetivamente, “o mundo se creoliza”, conforme apregoa os escritores martinicanos.

Contudo, o rastafarismo não pode ser reduzido à sua dimensão religiosa. A sua rejeição da política institucionalizada o aproxima mais da desobediência civil proposta por Henry Thoreau do que a atitude de se manter apartadas da política das Testemunhas de Jeová. Essas últimas se mantêm apartadas da política institucionalizada, porém, com a exceção da obrigação de servir às Forças Armadas, nos países onde isso é exigido, elas acreditam que todo e qualquer governo tem o direito de governar porque foi colocado em tal posição pela vontade divina e merece o devido respeito seguindo o ensinamento de Jesus: “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”.

A desobediência civil de Thoreau (1984), ao contrário, prega a não sujeição a qualquer forma de Estado que pratique ações injustas sobre determinados grupos subalternos ou sobre outras nações e Estados, considerados mais fracos. Além disso, a proposta de Thoreau para esse enfrentamento se consubstancia pela ação não-violenta, pelo boicote, pelo não-pagamento dos impostos, pelo direito desses indivíduos ou grupos não se considerarem representados politicamente pelo governo e, até mesmo, por não se considerarem pertencentes

àquela sociedade. Todas essas características do pensamento de Thoreau estavam presentes nas estratégias de enfrentamento dos rastafaris em relação aos governos colonial e pós-colonial da Jamaica, bem como em relação à sociedade envolvente.

A noção de Estado Teocrático dos rastafaris, por outro lado, os aproximaria mais das Testemunhas de Jeová que esperam um reino teocrático milenarista a ser instituído por Jesus Cristo após o grande Armageddon. A diferença reside, portanto, na cabeça do Estado teocrático a ser instituído, em lugar de Jesus Cristo, os rastafaris esperam a volta de Haile Selassie.

Essa comparação das estratégias de sobrevivência dos rastafaris frente à marginalização social ao qual estão submetidos com as idéias de Thoreau serve mais para se estabelecer um parâmetro ou uma referência de como essas estratégias acontecem, que para uma inferência de que o pensador norte-americano tenha influenciado o movimento rastafari, pois ainda não foi encontrada nenhuma evidência de que isso tenha acontecido.

Por outro lado, os discursos de afirmação étnica dos rastafaris, assim como do Garveyismo, da Negritude etc. não negam os processos de creolização teorizados pelos pensadores caribenhos como Glissant, Harris, Chamoiseau dentre outros. Os processos de creolização não sugerem que a hibridação dessas culturas seja pacífica, ao contrário, eles podem ser os resultados ou os meios pelos quais os confrontos, as negociações e as mútuas influências dessas diversas culturas são exercidos.

Esses confrontos podem se revelar na estigmatização das próprias crenças religiosas dos rastafaris; na sua decisão de se manterem apartados da política e, em certa medida, da própria sociedade; bem como do uso de ganja como erva sacramental, colocando os rastafaris como *outsiders* ou marginais.

Por mais que haja um confronto entre os rastafaris e a sociedade envolvente jamaicana, à qual eles, por vezes rejeitam e chamam de “Babilônia”, muitos dos padrões de comportamento rastafari refletem as normas e os valores estabelecidos dessa sociedade envolvente. Haja vista, as relações solidárias nos campos rastafaris se assemelhando às aquelas praticadas por mulheres chefes de lares pobres nos *yards* das grandes cidades. Pode-se citar

também, a errância e a poligamia dos homens rastafaris em relações às suas companheiras, a homofobia exacerbada etc.

Entretanto, não se trata simplesmente da óbvia influência do contexto social, econômico e cultural do movimento. Mas, principalmente da noção de circularidade cultural proposta por Bakhtin e Ginzburg, uma vez que a presença dos rastafaris na Jamaica influenciou e modificou a cultura nacional, seja na adoção dos cabelos trançados por jovens não-rastafaris, na valorização da estética e dos valores dos afro-descendentes e da introdução do vocabulário e linguagem rasta alterando o léxico do inglês e do dialeto creole.

Outro exemplo dessa circularidade cultural e, por extensão desses processos de hibridação, constitui o papel do reggae como o grande veículo de difusão do discurso, da linguagem e das doutrinas rastafaris, não somente na Jamaica como no restante do mundo. O reggae por sua origem híbrida de elementos tradicionais jamaicanos e afro-americanos como o jazz, o blues e o soul, inicialmente era rechaçado pelas elites jamaicanas, porém à medida que ele ganhava notoriedade internacional, passou a ser um instrumento de cooptação pelos políticos jamaicanos durante os anos setenta.

Os músicos desse estilo musical passaram a ser considerados como porta-vozes do movimento e, sua aceitação pelas elites era o resultado de estratégias de cooptação, mas não de completa aceitação. A figura emblemática de Bob Marley é um caso paradigmático da apropriação do discurso rastafari pelas elites, inclusive para debelar ao nível discursivo e simbólico a onda de violência crônica que varre a ilha, principalmente a partir dos anos noventa.

Nesse sentido, a linguagem violenta de contestação das canções de Bob Marley passou a ser silenciada, ou pelo menos, reduzida à significação de luta contra o imperialismo, isto é, o inimigo é externo. Para a política interna da ilha, o moto oficial “Surgido de muitos, um povo” (Out of many, one people) constitui um interdiscurso com o moto de uma canção de Marley “Um só amor, um só coração” (One love, one heart). As imagens de Bob Marley como rude boy, mulherengo, xamã dentre outras, são apropriadas por outros sujeitos, evidentemente, conforme as estratégias e os interesses em jogo.

Enfim, conforme foi afirmado na introdução desta tese, a principal tese aqui defendida é a natureza híbrida ou creolizada do movimento rastafari, procurando tanto enfatizar seu aspecto contestador quanto as negociações concretizadas nas relações com a sociedade envolvente e que se encontram ainda em curso.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES

Fontes Primárias

DIZZY, Ras. “The Prince Who Was a Pauper”. Kingston: s/e, 1973 (mimeog.). UWI-Mona, Main Library, West Indies Collection.

GARVEY Marcus. *Letter to Booker T. Washington*. Kingston, 12 de abril de 1915. Library of Congress, Booker T. Washington MSS.

HENRY, Claudius. *Pamphlet*. Kingston: Golding’s Printery, 1967. UWI-Mona, Main Library, West Indies Collection.

HOOVER, J. E. *Memorandum for Mr. Ridgelyr*. Washington, 11 de Outubro de 1919. National Archives in Washington, File 19840.

RASTAFARI MOVEMENT ASSOCIATION. “Rasta: a Modern Antique”. Kingston: RMA, 1976, (mimeo). UWI-Mona, Main Library, West Indies Collection.

RASTAFARI BHRETHREN REPATRIATION ASSOCIATION. *Membership Card*. Kingston: s/e, s/d (cerca de 1963). UWI-Mona, Main Library, West Indies Collection.

UNIA, *UNIA Manifesto*. Kingston, 1º de agosto 1914. Library of Congress, Booker T. Washington MSS.

WHYTE, Daisy. *Letter to prospective patrons*. Kingston, Dezembro de 1931, Edelweiss Park Amusement Co. Ltd., National Library of Jamaica.

Gravações Sonoras

17 REGGAE HIS FROM MATADOR’S ARENA (1968-1969). Portugal: Movieplay SA/IntermusicSA, 1994, 1 CD (45 min.), estéreo, JMC200.222.

17 REGGAE HIS FROM MATADOR’S ARENA (1969-1970). Portugal: Movieplay SA/IntermusicSA, 1994, 1 CD (52 min.), estéreo, JMC 200.223.

BANTON, Pato *Life is a miracle*. Manaus: Indie Records/Sony Music Entertainment Inc, Brasil, 1999, 1 CD (58 min.), estéreo, 301.041.

BLACK UHURU. *Sinsemilla*. Kingston: Sonic Sounds Records, Jamaica, 1980, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo.

_____. *Red*. Diadema: Island Records/Ariola, 1981, 1 disco (40 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 203.775.

BLONDIE. *The platinum collection*. New York/Hollywood: Chrysalis/EMI Records, 1994, 2 CDs (156 min.), estéreo, D-206364.

BURNING SPEAR. *Ultimate Collection*. Santa Monica, USA: Universal Music/Island Records, 2001, 1 CD (75 min), estéreo. 31452.4832.

CLASH, The. *London Calling*. Manaus/Rio de Janeiro: Epic/Sony Music Entertainment (Brasil) Ind. E Com. Ltda, s/d, 1 CD (66 min.), estéreo, 2-036328 (Gravação original 1979).

_____. *Combat Rock*. Manaus/Rio de Janeiro: Epic/Sony Music Entertainment (Brasil) Ind. E Com. Ltda, s/d, 1 CD (47 min.), estéreo, 2-032.787 (Gravação original 1982).

_____. *The story of The Clash, vol 1..* Epic/ Sony Music Entertainment (Brasil) Ind. E Com. Ltda, s/d, 1 CD (50 min.), estéreo, 746.026/2-460244.

CLAYTON, Samuel. "Liner notes for Grounation" In: THE MYSTIC REVELATION OF RASTAFARI. *Grounation*. Kingston: New Dimension, 1972, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo.

CLIFF, Jimmy. *Unlimited*. São Bernardo do Campo: EMI/Odeon, 1973, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, XEMC 802.

_____. *Struggling man*. Furnas: Island Records/Phonogram, 1974, 1 disco (41 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 410.038.

_____. *Follow my mind*. São Paulo: Reprise Records/Warner Bros Records Inc/Discos Continental, 1975, 1 disco (44 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 3-04-404-049.

_____. *Jimmy Cliff*. Itapicuru, RJ: Island Records/Phonogram, 1977, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 9127.005.

_____. *The best of Jimmy Cliff*. Itapicuru, RJ: Island Records/Phonogram, Brasil, 1977, 1 disco (40 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 419.046.

_____. *Give Thankx*. Diadema: Warner Brothers Records/WEA Discos Ltda, 1978, 1 disco (40 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 26.026.

_____. *I am the living*. Diadema: Warner Communications/WEA Discos Ltda, 1980, 1 disco (35 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 38.036.

_____. *Special*. Rio de Janeiro: CBS Records/Discos CBS, 1982, 1 disco (44 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 138536.

_____. *Reggae nights*. Rio de Janeiro: CBS Records/Discos CBS, 1985, 1 disco (44 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 138714.

_____. *Breakout*. São Paulo: Som Livre/BMG Ariola Discos Ltda, 1991, 1 disco (42 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 407.0066.

DIBANGO, Manu. *Gone clear*. Diadema/Rio de Janeiro: Island Records/Ariola, 1980, 1 disco (36 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 202.465.

DYNAMITES, The. *The Wild Reggae Bunch*. Portugal: Movieplay S.A./Intermusic S.A., 1996, 1 CD (45 min.), estéreo, JMC 200.227, (Gravação original – 1967/1971).

GRANT, Eddy. *The best of Eddy Grant*. Manaus/São Paulo: Cutting Records/MNF Music Entertainment, s/d, 1 CD (74 min.), estéreo, 199BM3782.

INNER CIRCLE. *New age music*. Diadema: Island Records/Ariola/WEA Discos, 1980, 1 disco (41 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 202.524.

_____. *Da Bomb*. Manaus: Circle Sound Int./Warner Music, 1997, 1 CD (52 min.), estéreo, 063017825-2.

ISAACS, Gregory & BROWN, Dennis. *Blood Brothers*. Manaus/Rio de Janeiro: RAS Records/Cia Indl de Discos, Brasil, s/d, 1 CD (47 min.), estéreo, CD 00299/8.

JOHNSON, Linton Kwesi. *Bass Culture*. New York: Mango/Island Records/Ariola, s/d, 1 CD (32 min.), estéreo, CCD 9605 (Gravação original – 1980).

JONES, Grace. *Warm Leatherette*. New York: Island Records, s/d, 1 CD (47 min.) estéreo, CID 9592 (90064-2) (gravação original – 1980).

_____. *Nightclubbing*. New York: Island Records, s/d, 1 CD (39 min.) estéreo, 422-842368-2 (gravação original – 1981).

_____. *Living my life*. New York: Island Records, s/d, 1 CD (38 min.) estéreo, 7567-90018-2 (gravação original – 1982).

KING, Diana. *Think like a girl*. Manaus: Sony Music Entertainment (Brasil) Ind. e Com. Ltda, 1997, 1 CD (54 min.), estéreo, 758.380/2-448116.

MARLEY, Bob & The Wailers. *Soul Rebels*. Manaus/Barueri: Trojan Records/Jive Records/Som Livre, 2002, 1 CD (44 min.), estéreo, 6385922503-2 (Gravação original – 1970).

_____. *Catch a fire*. Manaus: Tuff Gong/Island Records/Polygram, 1993, 1 CD (37 min.), estéreo, 42284-62012-3 (gravação original - 1973).

_____. *Burnin'*. Manaus/São Paulo: Tuff Gong/Island Records/Polygram, 1993, 1 CD (39 min.), estéreo, 846.200-2 (Gravação original - 1973).

_____. *Natty dread*. Manaus/São Paulo: Tuff Gong/Island Records/Polygram, 1993, 1 CD (39 min.), estéreo, 846.204-2 (gravação original – 1974).

_____. *Rastaman Vibration*. Manaus/São Paulo: Tuff Gong/Island Records/Polygram, 1993, 1 CD (36 min.), estéreo, 846.205-2 (gravação original – 1975).

_____. *Exodus*. New York: Tuff Gong/Island Records, s/d, 1 CD (38 min.), estéreo, 422-846.298-2 (gravação original -1977)

_____. *Kaya*. Manaus/São Paulo: Tuff Gong/Island Records/Universal Music Ltda, 2001, 1 CD (43 min.), estéreo, 73145488992 (Gravação original, 1978).

_____. *Babylon by bus*. New York: Tuff Gong/Island Def Jam Group/Universal Music & Video Distribution, Corp., 2001, 1 CD (74 min.), estéreo, 314.548.900-2 (Gravação original, 1978).

_____. *Survival*. Manaus/São Paulo: Tuff Gong/Island Records/Polygram, 1993, 1 CD (39 min.), estéreo, 846.202-2 (gravação original – 1979).

_____. *Uprising*. Manaus/São Paulo: Tuff Gong/Island Records/Polygram, Brasil, 1998, 1 CD (37 min.), estéreo, 846.211-2 (Gravação original – 1980).

_____. *Confrontation*. Manaus/São Paulo: Tuff Gong/Island Def Jam Group/Universal Music Ltda, Brasil, 2001, 1 CD (46 min.), estéreo, 73145489032, (gravação original 1980, lançamento original, 1983).

_____. *Trenchtown Days: Birth of a Legend*. Manaus: Sony Music Entertainment Inc./Sony Music Manaus Ltda, 2001, 1 CD (58 min.), estéreo, 2-063558, (Gravações originais – 1963/66).

_____. *Bob Marley*. Manaus: Movieplay do Brasil, 1999, 1 CD (44 min.), estéreo, TC-1517.

_____. *Bob Marley*. Manaus/Rio de Janeiro: CID, s/d, 1 CD (50 min.), estéreo, CD 00081/9.

_____. *Bob Marley v. 2*. Manaus/Rio de Janeiro: CID, s/d, 1 CD (45 min.), estéreo, CD 00082/6.

_____. *The Best of Bob Marley*. Manaus/Rio de Janeiro: CID, s/d, 1 CD (46 min.), estéreo, CD 00150/2.

MARLEY, Ziggy & The Melody Makers. *Jahmekya*. Manaus/Rio de Janeiro: Virgin Records America Inc/EMI, 1991, 1 CD (68 min.), estéreo, 427138-2.

_____. *Joy and blues*. Manaus/Rio de Janeiro: Virgin Records America Inc/EMI, 1993, 1 CD (45 min.), estéreo, 787961-2.

MITCHELL, Joni. *Hejira*. New York/Los Angeles: Elektra/Asylum Records, 1976, 1 CD (52 min), stereo, 1087-2.

PERRY, Lee “Scratch” & Dub Syndicate. *Tine Boom X De Devil Dead*. Rio de Janeiro: Syconpate/EMI Records/FONOBTRAS, 1988, 1 disco (45 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 064.748442-1.

POLICE, The. *Outlandos d’amour*. Hollywood: A&M Records, 1995, 1 CD (39 min.), estéreo, 3311, (gravação original, 1978).

_____. *Reggatta de Blanc*. Manaus/São Paulo: A&M Records/Polygram, s/d, 1 CD (42 min.), estéreo, 394.792-2 (gravação original, 1979).

_____. *Zenyatta mondatta*. Manaus/São Paulo: A&M Records/Polygram, 1993, 1 CD (39 min.), estéreo, 393.720-2, (gravação original, 1980).

_____. *The ghost in the machine*. Manaus/São Paulo: A&M Records/Polygram, 1987, 1 CD (42 min.), estéreo, 393.730-1, (gravação original – 1981).

_____. *Synchronicity*. Hollywood: A&M Records, 1983, 1 CD (45 min.), estéreo, 3735.

RANKS, Shabba. *Just Reality*. Rio de Janeiro/São Paulo: Reggae’n’Roll/Gravadora Continental, 1991, 1 disco (35 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 3-35-404-033.

REGGAE HITS. *Reggae Hits*. Rio de Janeiro: SIGLA/Som Livre, 1990, 1 disco (49 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 406.0091.

SKALIENTE. *Skaliente*. Manaus: Grita/Trama Discos, 1998, 1 CD (50 min.), estéreo, T900/050-2.

SLY & ROBBIE. *Friends*. Manaus: Warner Music UK/Warner Music Brasil Ltda, 1997, 1 CD (60 min.) estéreo, 398420600.

STEEL PULSE. *Earth crisis*. São Bernardo do Campo: Elektra Records/EMI-Odeon, 1984, 1 disco (39 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 22.077.

STITT, King. *Reggae Fire Beat*. Portugal: Movieplay SA/Intermusic SA, 1996, 1 CD (47 min.), estéreo, JMC 200.226. (Gravação original – 1969-70).

SUMMER REGGAE VOL. 3. Manaus: Zapp New Disc/Alt Shopping, s/d, 1 CD (60 min.), estéreo, 896302904251

TALKING HEADS. *Speaking in tongues*. Alemanha: Sire Records/Record Service GmgH, 1983, 1 CD (42 min), estéreo, 923.833-2.

THE HARDER THEY COME (ORIGINAL SOUNDTRACK) Diadema/Rio de Janeiro: Island Records/Phonogram, 1972, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 201.546.

THE MAGIC MARLEY'S FAMILY. Santo Amaro, SP: Tuff Gong/Novodisc Brasil Ind Fon. Ltda/Kaskatas Ed. Mus e Prom Art. Ltda, s/d, 1 CD (62 min.), estéreo, 896302-512340.

THE REAL JAMAICA. Rio de Janeiro: Epic/CBS Records, s/d, 1 CD (32 min.), estéreo, 746.416/2-052724.

THIRD WORLD. *Journey to Addis*. Diadema/Rio de Janeiro: Island Records/Ariola, 1978, 1 disco (38 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 201.866.

_____. *You've got the power*. New York: Columbia Records, 1982, 1 disco (41 min): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo. AL 37744.

THIS IS REGGAE VOL. 3. Rio de Janeiro: Imagem Discos e Tapes Ltda, s/d. 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 5028.

TOOTS & The Maytals. *The Very Best of Toots & The Maytals*. New York: Island Def Jam Music Group/Universal Music and Video Distribution, Inc., 2000, 1 CD (69 min.), estéreo, 314.542.345-2.

TOSH, Peter. *Greatest Hits*. São Bernardo do Campo: EMI, 1983, 1 disco: 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo. 31C06478344.

_____. *Super Hits*. Manaus: Sony Music Entertainment (Brasil) Ind. e Com. Ltda, 2001, 1 CD (44 min.), estéreo, 2-085344.

WONDER, Stevie. *Fullfillingness' first finale*. New York: Motown/UMG Records, 2000, 1 CD (43 min.), estéreo, 012.157.356-2 (gravação original – 1974).

_____. *Hotter than jully*. São Paulo: Tamla/Motown/BMG, 1991, 1 CD (46 min.), estéreo, 20114, (gravação original – 1980).

YELLOWMAN. *King*. Rio de Janeiro: Columbia Records/CBS do Brasil, 1984, 1 disco (42 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo, 177.165/1-25922-40.

_____. *Prayer*. Manaus: MICROSERVICE/Polygram do Brasil Ltda, 1996, 1 CD (40 min.), estéreo, 011057-2.

Jornais e Revistas

CHICAGO TRIBUNE. Chicago, 24 jun., 1973.

NEW JAMAICAN, Kingston, 11 ago., 1932

_____. Kingston, 13 ago., 1932.

THE BLACK MAN. (Jornal) Kingston, 17 mai., 1929.

_____. Kingston, 25 out. 1930.

_____. Kingston, 8 nov. 1930.

THE BLACK MAN. (Revista). London, n# 2, jul.-aug., 1936.

_____. London, jul-ago., 1938.

THE DAILY GLEANER. Kingston, 12 ago., 1920.

_____. Kingston, 30 dez., 1920.

_____. Kingston, 16 dez., 1933.

_____. Kingston, 14 mar., 1934.

_____. Kingston, 17 mar., 1934.

_____. Kingston, 2 jun., 1938.

_____. Kingston, 31 jul., 1941.

_____. Kingston, 25 ago., 1941.

_____. Kingston, 30 set., 1955.

_____. Kingston, 6 out., 1959.

_____. Kingston, 10 out., 1959.

_____. Kingston, 7 abr., 1960.

_____. Kingston, 31 jul., 1961.

_____. Kingston, 9 abr., 1962.

_____. Kingston, 22 abr., 1966.

_____. Kingston, 14 mai., 1966.

_____. Kingston, 08 jan., 1967.

_____. Kingston, 26 jun., 1969.

_____. Kingston, 11 dez., 1976.

_____. Kingston, 17 jul., 1983.

THE NEGRO WORLD, New York, 28 fev., 1927.

_____. New York, 19 mar., 1927.

_____. New York, 8 nov., 1930.

THE RASTA VOICE. Kingston: Rastafarian Movement Association, n° 79, 1974.

THE STAR. Kingston, 6 mar., 1958.

_____. Kingston, 26 jun., 1963.

THE SUNDAY GUARDIAN. Kingston, 1° mai., 1960.

THE TRIBUNE. Kingston, 30 jun., 1958.

VOICE OF ETHIOPIA. New York, mai., 1938.

Leis, Atos, Resoluções e Relatórios Administrativos

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. *Report on Jamaica Human Rights Practices 1994*. Washington: U.S. Department of State, 1995.

_____. *International Narcotics Central Strategy Report, 1999 by the Bureau for International Narcotics and Law Enforcement Affairs*. Washington: U.S. Department of State, 2000.

_____. *Jamaica: Country Reports on Human Rights Practices 2001*. Washington: U.S. Department of State, 2002.

INGLATERRA. *Quarterly Digest of Colonial Statistics*. London: Her Majesty's Stationery Office/Colonial Office, n° 54, jul., 1962.

JAMAICA, The Obeah Law. Estabelece penas para as acusações de prática de Obeah e Myalismo. *Laws of Jamaica*, Kingston, v. 5, 1938, caps. 421-422.

_____. *Quarterly Digest of Statistics n° 16*, Kingston: Ministry of Labour/Department of Statistics, Dec. 1964, p. 22.

_____. *Report of the Comission Appointed to Enquire into the Disturbances which Occurred in Jamaica Between 23th May and 8th June 1938*. Kingston: Government Print Office, 1938.

_____. *Report on Jamaica Census 2001*. Kingston: Statistical Institute of Jamaica (S.I.J.), 2002.

_____. *Report on National Symbol and National Observances*. Kingston: Jamaica Information Society, 1996.

_____. *Report on The Labour Force 2003*. Kingston: Statistical Institute of Jamaica (S.I.J.), 2003.

_____. *National Report on the Status of Women in Jamaica prepared for the Fourth World Conference on Women, Beijing: September 1995*. Kingston: Jamaica National Report Commission, 1994.

_____. *Statistical Yearbook of Jamaica 1973*. Kingston: Dept. of Statistics, 1974.

_____. *Statistical Yearbook of Jamaica 1978*. Kingston: Dept. of Statistics, 1979.

_____. *Statistical Yearbook of Jamaica 1986*. Kingston: Dept. of Statistics, 1987.

NAÇÕES UNIDAS. “Declaração Universal dos Direitos Humanos”. In: FREI BETTO. *OSP: Introdução à política brasileira*. 15ª ed. São Paulo: Ática, 1991, p. 110-117.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org.) *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo & Outras Misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ADAMS, L. Emilie. *Understanding Jamaican Patois: an introduction to Afro-Jamaican grammar*. Kingston: LMH Publishing, 1994.

AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. (trad. J. Dias Pereira). 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 3 vls.

AHKELL, Jah. "Rasta: Emperor Haile Selassie and the Rastafarians" Port of Spain, Trinidad: Black Star Line Inc., 1981 (mimeog.).

ALBERONI, Francesco. *O erotismo: fantasias e realidades do amor e da sedução*. (trad. Élia Edel). São Paulo: Círculo do Livro, s/d.

ALBUQUERQUE, Klauss de. "Millenarian movements and the Politics of Liberation: The Rastafarians of Jamaica". Ann Arbor, Michigan: UMI, 1986. (Tese, Doutorado em Sociologia).

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. (trad. Cristiano Martins) 2ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EdUSP, 1979, 2 vls.

ALLEYNE, Mervin. *Roots of Jamaican Culture*. London: Pluto Press, 1988.

ALLEYNE, Mike. "Positive Vibration? Capitalist Textual Hegemony and Bob Marley". In *Caribbean Studies*. Rio Piedras: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Puerto Rico, 1994, vol. 27, nº 3-4, jul-dec., p. 224-241.

_____. "Positive Vibration? Capitalist Textual Hegemony and Bob Marley". In: WINT, Eleanor e COOPER, Carolyn (eds.) *Bob Marley: The Man & His Music*. Kingston: Arawak Publications, 2003, p. 12-22.

ALVARANGA, Filmore, MACK, Douglas e PLANNO, Mortimo. "Minority Report of Mission to Africa". In: *Report of The Mission to Africa*. Kingston: Government Printer, 1961, p. 15-23.

AMBURSLEY, Fitzroy. "Jamaica: from Michael Manley to Edward Seaga", in: AMBURSLEY, Fitzroy e COHEN, Robin (eds.). *Crisis in the Caribbean*, New York: Montly Review Press, 1983, p. 72-104.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.

ANDRADE, Márcia Soares de. (org.) *Dicionário de Mitologia Greco-Romana*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ARMSTRONG, Karen. *Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. (trad. Marcos Santarrita). 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

ASANTE, S. K. B., *Pan-Africanism Protest: West Africa and the Italo-Ethiopian Crisis 1934-1941*. London: Longman, 1977.

AYRE, Sylvester. *Bush Doctor: forgotten folklore & remedies from Jamaica and Caribbean*. Kingston: LMH Publishing, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. (trad. Yara Frateschi Vieira). São Paulo: HUCITEC; Brasília: Ed. UnB, 1987.

BANGS, Lester. "Innocents in Babylon: a search for Jamaica Featuring Bob Marley and a Cast of Thousands". In BORDOWITZ, Hank (ed.). *Every Little Thing Gonna Be Alright: the Bob Marley reader*. Cambridge, EUA: Da Capo Press, 2004, p. 46-88.

BARRET, Leonard E. *The Sun and the Drum: African Roots in Jamaican Folk Tradition*. Kingston: Sangster's Books Ltd, 1976.

_____. *The Rastafarians: Sounds of Cultural Dissonance*. Boston: Beacon Press, 1977.

_____. "The Rastafarians: a study in messianic cultism in Jamaica, West Indies". Ann Arbor, Michigan: UMI, 1986. (Tese, Doutorado em Religião).

_____. *The Rastafarians*. Boston: Beacon Press, 1997.

BARROW, Steve e DALTON, Peter. (eds.) *Reggae: The Rough Guide*. London: Rough Guides Ltd., 1997.

BECKWITH, Martha W. *Jamaica Anansi Stories*. New York: The American Folk-Lore Society, 1924.

BENÍTEZ-ROJO, Antonio. *The Repeating Island: The Caribbean and the Postmodern Perspective*. (trad. James Maraniss). 2nd ed. Durham/London: Duke University Press, 1996.

BENN, D. M. "Historical and Contemporary Expressions of Black Consciousness in the Caribbean (An Analysis of the Structural Context, Idea-System, and Goal Orientation of Movements and Ideologies of Black Protest" Kingston-Mona: UWI, 1972 (Thesis).

BENNET, Louise. *Jamaica Labrish*. Kingston: Sangsters Bookstores, 1966.

_____. *Anancy and Miss Lou*. Kingston: Sangster's Bookstores Ltd, 1979.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. (trad. José Carlos Barcellos). 2ª ed. São Paulo : Paulus, 1985.

BERNABÉ, Jean; CHAMOISEAU, Patrick ; CONFIAINT, Raphael. *Éloge de la Creolité*. Paris: Gallimard, 1989.

BERND, Zilá. “O Elogio da Crioulidade: o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe”. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org.) *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo & Outras Misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 99-111.

BERRY, James. *Spiderman Anancy*. New York: Henry Holt and Company, 1998.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. (trad. Myriam Ávila et al.) Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BÍBLIA. Português. *Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas*. (trad. New World Bible Translation Committee). Cesário Lange, SP: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1990.

_____. *Bíblia Sagrada*. (trad. João Ferreira de Almeida). Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 1992.

BIRMAN, Patrícia. *Fazendo estilos, criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ; Relume Dumará, 1995.

BIVAR, Antônio. *O que é Punk*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BLYDEN, Edward W. *Christianity, Islam and The Negro Race*. 2nd ed. London: W.B. Whittingham, 1888.

_____. *The Elements of Permanent Influence*. Washington: R. L. Pendleton Printer, 1890.

BOLLES, A. Lynn. “Paying the Piper Twice: Gender: and the Process of Globalization”. In *Caribbean Studies*. San Juan: Piedras: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciências Sociales. Universidad de Puerto Rico, 1996, vol. 29, nº 1, jan-jul., p. 106-119.

BOOT, Adrian; THOMAS, Michell. *Jamaica: Babylon in a tin wire*. London: Thames & Hudson, 1976.

BORDOWITZ, Hank (ed.). *Every Little Thing Gonna Be Alright: The Bob Marley Reader*. Cambridge, MA, USA: Da Capo Press, 2004.

BORTLE, Phil. *Odds ‘n Bits*. In: www.scu.org/rdi/kwods.htm, acessado em 01/09/05.

BOURDIEU, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard, 1982.

- _____. *A economia das trocas simbólicas*. (org. Sérgio Miceli). 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BRADLEY, Lloyd. *This is reggae music: the history of Jamaica's music*. New York: Grove Press, 2000.
- BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à Análise do Discurso*. 4ª ed. Campinas: Unicamp, 1995.
- BRISHTON, Derek. *Blackheart man: a journey to rasta*. London: Chatto & Winston, 1986.
- BROOKS, A. A. "A History of Bedwardism or The Jamaica Native Baptist Free Church". Kingston: The Institute of Jamaica, s/d. (mimeog.).
- BROOKS, Miguel F. (org. e Trad). *Kebrá Nagast (The Glory of Kings)*. Kingston: LMH Publishing Ltd, 2001.
- BROUSSER, Greg. "Africanos Unidos". In: CARDOSO, Marco Antônio (org.). *Bob Marley por ele mesmo*. São Paulo: Martin Claret, s/d, p. 63-77.
- BROWN, Samuel. "The Foundation of the Rastafari Movement". In: BARRET, Leonard. *The Rastafarians*. Boston: Beacon Press, 1997, p. 148-150.
- BROWN, W. Aggrey. "New Perspectives on color, class and Politics in Jamaica". Ann Arbor, Michigan: UMI, 1988. (Tese, Doutorado em Política).
- BULFINCH, Thomas Bulfinch. *O Livro de Ouro da Mitologia: Histórias de Deuses e Heróis*. (trad. David Jardim Júnior) 4ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.
- BURKETT, Randall K. *Garveyism as a Religious Movement*. New Jersey and London: Scarecrow Press, 1978.
- CABAÇO, José Luís; CHAVES, Rita. "Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural". In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org.) *Margens da Cultura: Mestiçagem, Hibridismo & Outras Misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004, p. 67-86.
- CABRERA, Olga. "Las culturas de migración en las fronteras caribeñas: Caribe Insular y Brasil Caribe" In ZAVALA, Maria Teresa Cortés et al. (coord.) *Región, Frontera y Prácticas Culturales en la Historia de America Latina y el Caribe*. Goiania/Morellos, México: UFG/UMSNH, 2002, p. 149-166.
- CAMPBELL, Horace. *Rasta and Resistance: From Marcus Garvey to Walter Rodney*. Trenton, N.J.: Africa World Press, Inc., 1987.
- _____. "Garveyism, Pan-Africanism and African Liberation in the Twentieth Century". In: LEWIS, Rupert & BRYAN, Patrick (ed.). *Garvey: his work and impact*. New Jersey; Africa World Press, 1994, p. 167-188.

CAMPBELL, Howard. “Jamaican prime minister calls for resuming death penalty as part of anti-crime plan” in *Comunità di Sant’Egidio*: www.santegidio.org, 2002, acessado em 18/06/03.

CANCLINI, Néstor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade*. (trad. Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão). 3ª ed. São Paulo Edusp, 2000.

CAPLETON. “Biography”. In: <http://www.capletonmusic.com/biopage.htm>, acessado em 31/01/06.

CARDOSO, Marco Antônio. *Bob Marley por ele mesmo*. São Paulo: Martin Claret, s/d.

CASHMORE, Ernest. *The Rastafarians*. London: Minority Rights Group, 1984.

CASIMIR, Jean. *La invención del Caribe*. (trad. Isabel Laboy Llorens) San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1997.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. (trad. Guy Reynaud) 5ª ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1982.

CESÁIRE, Aimé. *Cahier d’un retour au pays natal*. Paris/Dakar: Présence Africaine, 1983.

CHANG, Kevin O’Brien e CHEN, Wayne. *Reggae Routes: The Story of Jamaican Music*. Kingston: Ian Randle Publishers, 1998.

CHARAUDEAU, Patrick ; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. (trad. Fabiana Komesu et al.). São Paulo: Contexto, 2004.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. (trad. Maria Manuela Galhardo). Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. *Ética e Estética da Perversão* (trad. Vera Jacques). Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.

CHEVANNES, Barry (Alston Barrington Chevannes). *Jamaican Labour Class Religion Struggles Against Oppression*. Kingston: Mona, UWI, 1971.

_____. “The Repairer of the Breacher: Reverend Claudius Henry and the Jamaican Society”. In: FRANCES, Henry. *Ethnicity in the Americas*. The Hague: Moutar Publishers, 1976, p. 263-289.

_____. “Era of Dreadlocks”. Paper presented at the Conference on the African Diaspora, Hampton Institute, Virginia, 1977. Kingston: UWI-Mona, Main Library, West Indies Collection.

_____. "Social Origins of the Rastafarian Movement". Kingston: UWI-Mona, 1979, (mimeog.), Main Library, West Indies Collection.

_____. "The Case of Jah Versus Middle Class Society: Rastafari Exorcism of the Ideology of Racism in Jamaica". The Hague: Institute of Social Studies, 1989 (pamphlet).

_____. "Garvey's Myths among the Jamaican People". In: LEWIS, Rupert & BRYAN, Patrick (ed.) *Garvey his work and Impact*. 2nd ed. Trenton, N.J.: Africa World Press Inc, 1994 (a), p. 123-131.

_____. *Rastafari: Roots and Ideology*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1994(b).

_____. (ed.) *Rastafari and Other African-Caribbean Worldviews*. London: MacMillan Press Ltd, 1998.

CLARK, Sebastian. *Jah Music: The Evolution of the Popular Jamaican Song*. London: Heineman Educational, 1980;

CLARKE, John; GARVEY, Amy. *Marcus Garvey and The Vision of Africa*. New York: Vintage Books, 1974.

CLARKE, Peter B. *Black Paradise: The Rastafarian Movement*. Wellingborough, England: The Aquarian Press, 1986.

COGSWELL, Kelly. Jamaica: *Queer in a Culture of Violence* (2003). In: www.thegully.com/gaymuno/031103_lesbian_gay_jamaica.htm Acessado em 09/09/05.

COHN, Norman. *The Pursuit of the Millennium*. New York: Oxford University Press, 1970.

COMMISSIONG, John. *Ganja (Marihuana)*. Kingston: UWI, 1978.

COMMELIN, P. *Mitologia Grega e Romana*. (trad. Thomaz Lopes) Rio de Janeiro: Ediouro, s/d, p. 225-227.

CONE, James H. *For my People: Black Theology and the Black Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984,

COOPER, Carolyn. "'More fire': Chanting Down Babylon From Bob Marley to Capleton". In: REISS, Timothy J. (ed.) *Music, Writing and Cultural Unity in the Caribbean*. Trenton: Africa World Press, Inc., 2005, p. 215-236.

COSTA, Jurandir Freire. *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. 2^a ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

CRONON, E. David. *Black Moses: the story of Marcus Garvey and the Universal Negro Improvement Association*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1969.

CUMBO, Fikisha. “Trancinhas na Babilônia”. In: CARDOSO, Marco Antônio (org.). *Bob Marley por ele mesmo*. São Paulo: Martin Claret, s/d, p. 41-56.

CUMPER, George E. “The Potential of Ras Tafarianism as Modern National Religion”. (Pamphlet). New Delhi: Record Press, 1979. Kingston: National Library of Jamaica/UWI-Mona, Main Library – West Indian Collection.

DAVIS, Stephen, “A última entrevista”. In: CARDOSO, Marco Antônio (org.). *Bob Marley por ele mesmo*. São Paulo: Martin Claret, s/d, p. 77-89.

_____. e SIMON, Peter. *Reggae International*. New York: R&B, 1982.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Rhizome*. Paris: Minuit, 1976.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, Uma Cidade Sitiada*. (trad. Maria Lúcia Machado). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (org.) *A Religião: o Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

DIEDRICH, Maria et al. (eds.) *Black Imagination and the Middle Passage*. New York: Oxford University Press, 1999.

DOVER, K. J. *A Homossexualidade na Grécia Antiga*. (trad. Luís Sérgio krausz). São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

D’OYLEY, Vicent (org.) “The Black Presence in Multi-Ethnic Canada. Vancouver: University of British Columbia, 1976, (mimeog.).

DRISCOL, Moly. “The Woman who fathered me: A Caribbean Woman’s Role in the Family.” In: *The Dread Library*, (1998). www.dreadlibrary/driscol/html, acessado em 26/08/05.

DURAND, Gilbert. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral*. (trad. Hélder Godinho). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. (trad. Joaquim Pereira Neto). São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.

EBANKS, Margaret. *The Rastafari Cookbook*. Kingston: Antilles Book Company Limited, 1981.

EDWARDS, Bryan. *The History, Civil and Commercial, of the British Colonies in the West Indies in Three Volumes*. 3rd ed. London: John Stockdale, 1801.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. (trad. Rogério Fernandes). São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIAS, Nobert. *A sociedade dos indivíduos*. (org. Michael Schröter; trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ENCICLOPÉDIA DO ROCK. *Enciclopédia do Rock*. São Paulo: Somtrês, 1984.

ENGELS, Friedrich. *A origem da Família, da propriedade privada e do Estado*. (trad. Leandro Konder). 8ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1982.

ERLICH, Lillian. *Jazz: das raízes ao rock*. (trad. Edílson Alkmim Cunha). São Paulo: Cultrix, 1977.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. (trad. Adriano Caldas). Rio de Janeiro: Fator, 1983.

FAUGHNAN, Thomas. *Stirring Incidents in the Life of a British Soldier: an autobiography*. Toronto: Hunter, Rose and Company, 1883.

FERGUSON, Isaac. "So Much Things to Say: The Journey of Bob Marley". In: BORDOWITZ, Hank (ed.). *Every Little Thing Gonna Be Alright: The Bob Marley Reader*. Cambridge, MA, USA: Da Capo Press, 2004, p. 144-160.

FIGUEROA, Mark. "El liderazgo nacional de las capas medias de Jamaica, su formación y contradicciones". In: *El Caribe Contemporáneo*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de La UNAM, 1987, nº 15, diciembre, p. 43-56.

FILORAMO, Giovanni Filoramo; PRANDI, Carlo. *As Ciências da Religião*. (trad. José Maria de Almeida) São Paulo: Paulus, 1999.

FLOYD, Barry. *An Island Microcosm*. New York: St. Martin's Press, 1979.

FORD-SMITH, Honor. "Women in the Garvey Movement in Jamaica" in LEWIS, Rupert; BRYAN, Patrick (ed.) *Garvey his work and Impact*. 2nd. Trenton, N.J.: Africa World Press Inc, 1994, p. 73-83.

FORSYTHE, Denis. "West Indian Culture Through the Prism of Rastafarianism". Kingston: UWI-Mona, Dept. of Sociology, 1979 (mimeog.).

_____. *Rastafari: for the healing of the nation*. Kingston: Zaika, 1983.

_____. *Rastafari: The Healing of Nations*. New York: One Press, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do Saber*. (trad. L. F. baeta Neves). Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *A História da Sexualidade 3: Os cuidados de si*. (trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 5ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *A Ordem do Discurso*. (trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio). São Paulo: Loyola, 1996.

_____. FREUD, Sigmund. “Cinco Lições de Psicanálise” (trad. Durval Marcondes e J. Barbosa Correa). In: SALOMÃO, Jayme (org.) *Sigmund Freud*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 1-36, Coleção Os Pensadores.

FU-KIAU, Kimbwadende Kia Busenki. *African Cosmology and the Bantu-Congo: Principles of Life and Living*. 2nd ed. New York: Athelia Henrietta Press, 2001.

GADET, Françoise; HAK, Tony (orgs). *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. (trad. Bethânia S. Mariani et at.) Campinas: Unicamp, 1990.

GARDNER, W. J. *History of Jamaica*. London: T. Fisher Unwin, 1909.

GARRISON, Len. “Back to Africa: the idea of return and structural migration as a response to cultural and economic deprivation of the Jamaican society”, Kingston: UWI-Mona, 1975 (mimeog).

GARVEY, Amy Jacques (ed.) *The Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*. 2nd Ed. London: Frank Cass & Co. Ltd, 1967.

_____ e E.U. Essien-Udom (eds.) *More Philosophy and opinions of Marcus Garvey*, London: Frank Cass, 1987, vol. III,

GATES, Jr., Henry Louis. *The Signifying Monkey*. New York: Oxford University Press, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GEORGE, D. *Strange Jamaican Fears*. In <http://www.jamaicans.com/culture/jafears.htm> (November, 2002) acessado em 17/02/04.

GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. (org. Dero A Saunders; trad. José Paulo Paes) – Edição abreviada. São Paulo: Companhia das Letras; Círculo do Livro, 1989.

GILKES, Patrick. *The Dying Lion: Feudalism and Modernization in Ethiopia*. London: Julian Friedman Publishers Ltd, 1975.

GILROY, Paul. *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. (trad. Maria Betania Amoroso). 3^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. (trad. Frederico Carotti). 2ª ed. São paulo: Companhia das Letras, 1989.

GLISSANT, Édouard. *Traité Du Tout-Mond: Poétique IV*. Paris : Gallimard, 1997.

_____. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. [Le Discours Antillais, 1981] (trad. J. Michael Dash). 3rd ed. Charlottesville, Va: Caraf Books, 1999.

_____. *Poetics of Relation*. (trad. Betsy Wing). Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2000.

GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inegalité des races humaines (1853-1855)*. Paris: Editions Pierre Belford, 1967.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. (trad. Sílvio Augusto de Barros Meira). São Paulo: Abril, 1974.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. (trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes). 4ª ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1988.

GRAY, Obika. *Radicalism and Social Change in Jamaica, 1960-1972*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1991.

GUANCHE PÉREZ, Jesus. *Componentes Étnicos de la Nación Cubana*. La Habana: Ed. Unión La Habana, 1996.

GURIDY, Frank A. “‘Enemies of the White Race’: The Machadista State and the UNIA in Cuba” In *Caribbean Studies*. San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciências Sociales. Universidad de Puerto Rico, 2003, vol. 31, nº 1, jan-jun., p. 107-137.

GUSMÃO, P. Dourado de. *Manual de Sociologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1970.

GYSSSELS, Kathleen. *The World Wide Web and Rhizomatic Identity: Traité du tout-monde by Édouard Glissant*. In: <http://www.arts.uwa.au/MotsPluriels/MP1801kg.html>, acessado em 18/01/06.

HALL, Douglas. *Free Jamaica 1838-1865*. New Haven: Yale University Press, 1959.

HALL, Lloyd. (ed.) *Jamaica Land We Love: A Collection of Patriotic, National and Folk Songs of Jamaica for Schools and Colleges*. London: Macmillam Education, 1980.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. (trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro) 5ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. (org. Liv Sovik, trad. Adelaine La Guardia Resende et al.). Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HAMILTON, Beverly. "Marcus Garvey and Cultural Development in Jamaica: a Preliminary Survey". In: LEWIS, Rupert & BRYAN, Patrick (ed.) *Garvey his work and Impact*. 2nd ed. Trenton, N.J.: Africa World Press Inc, 1994, p. 87-111.

HAROCHE, Eulália; MONTOIA, Ana. "Political Correctness ou como Garantir o Respeito e Alcançar a Felicidade". In *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 15, n.º 30, 1995, p. 23-44.

HARPELLE, Ronald. "Cross Currents in the Western Caribbean: Marcus Garvey and the UNIA in Central America". In *Caribbean Studies*. San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciências Sociais. Universidad de Puerto Rico, 2003, vol. 31, nº 1, jan-jun., p. 35-73.

HARRIS, Wilson. *The Womb of Space*. Westport: Greenwood Press, 1983.

_____. *Selected Essays of Wilson Harris: The Unfinished Genesis of the Imagination*. (ed. A J. M. Bundy). London/New York: Routledge, 1999.

HARRIS JR., Bruce. *The United States and the Italo-Ethiopian Crisis*. Stanford, Ca: Stanford University Press, 1964.

HAUSBROUCH, L.M.; DURANT, T.; WARD E.; GORDON G. "Surveillance of Interpersonal violence in Kingston, Jamaica: an evaluation" In: *Injury Control and Safety Promotion*. Abingdon, UK: Taylor and Francis Ltd, volume 9, number 4, December 2002, p. 249-253.

HEARN, Lafcadio. "The last of the voodooos". In: *Harper's Weekly*, S.L.: 1885, November 7th.

_____. "New Orleans superstitions". In: *Harper's Weekly*, S.L.: 1886, December 25th.

HEBDIGE, Dick. "Reggae, Rastas & Rudies: Style and the Subversion of Form". Birmingham: CCCS, University of Birmingham, s/d (mimeog.).

HENRIQUES, Fernando. *Family and Colour in Jamaica*. London: Eyre & Spottis-Wood, 1952.

HENRY, L. Mike & HARRIS, Kevin S. *LMH Official Dictionary of Island Sex Style*. Kingston: LMH Ltd, 2004.

HILL, Margareth. "Michael Manley and Rastafarianism". In *The Dread Library*, 2002. www.dreadlibrary/hill/html, acessado em 12/11/05.

HILL, Robert A. (ed.). *The Marcus Garvey and The Universal Negro Improvement Association Papers*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1983, vol. I.

_____. “Dread History: Early Rastafari”. In: *Yard Roots Journal*. Oakland, Ca: Caribbean Media and Community Resources, 1984, summer, p. 49-56.

_____. *Garvey and UNIA Papers*, Berkley: University of California Press, 1985, Vol III.

_____. “Boundaries of Belonging: Essay on Comparative Caribbean Garveyism” In *Caribbean Studies*. San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciências Sociais. Universidad de Puerto Rico, 2003, vol. 31, nº 1, jan-jun., p. 11-34.

HINNELLS, John R. (org.) *Dicionário das Religiões*. (trad. Octavio Mendes Cajado). 10ª ed. São Paulo: Cultrix, 1995.

HITE, Shere. *O relatório Hite sobre sexualidade masculina*. (trad. Ana Cristina César et al.). São Paulo: Difel, 1982.

HOMIAK, John Paul. “The Ancient of Days’ Seated Black: Eldership and Oral Tradition, and Ritual in Rastafari Culture” Ann Arbor, MI: University Microfilms International, 1985, (Ph.D Thesis).

HOPE, Kemp R. “Unemployment, Labour Force Participation and Urbanization in the Caribbean”. In: *The Revue of Regional Studies*. S/L: The Strom Thurmond Institute; Clemson University, Fall 1984, p. 8-22.

HURBON, Laënc. *El bárbaro imaginario*. (trad. Jorge Padin Videla). México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *Dieu dans le vaudou haïtien*. Paris: Maisonneuve et Larose, 2002.

HUTCHINSON, Thomas J. *Ten years’ wanderings among the Ethiopians: with sketches of the manners and customs of the civilised and uncivilised Tribes from Senegal to Gaboon*. London: Hurst & Blacket, 1861.

J-FLAG. *Know Your Rights*. In <http://www.jflag.org/bodyspirit/rights.htm>, acessado em 18/08/05.

JACOBI, Jolande. “Símbolos de uma análise individual”. In: JUNG, Carl G. (org). *O Homem e seus símbolos*. (trad. Maria Lúcia Pinho). 15ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

JAMES, C.L.R. “Review on The Children of Sisyphus”. In: *New Left Review*. London: New Left Review, 1964, nº 25, may-jun, p. 74-76.

JOHNSON, Sir Harry H. *The Negro in the New World*. London: N. P., 1910.

JOHNSON-HILL, Jack A. *I-Sight The World of Rastafari: An Interpretative Sociological Account of Rastafarian Ethics*. Metuchen, NJ/London: The American Theological Library Association and Scarecrow Press Inc., 1975.

- JOLY, Martine. *Introdução à Análise da Imagem*. (trad. Marina Appenzeller). 7ª ed. Campinas: Papirus, 1996.
- JONES, A. H. M. e MONROE, Elizabeth. *A History of Ethiopia*. Oxford: Oxford University Press/Clarendon Press, 1974.
- JULIEN, Nadia. *Dicionário dos símbolos*. (trad. Luiz Roberto Seabra Malta e Margareth Fiorini). São Paulo: Rideel, 1993.
- JUNG, Carl G. (org). *O Homem e seus símbolos*. (trad. Maria Lúcia Pinho). 15ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- KATZ, David. *Solid foundation: an oral history of reggae*. New York: Bloomsbury, 2003.
- KERR, Liz. “Jamaican Politics, Reggae and Rastafarianism in the 1970’s. In *The Dread Library*, 2002. www.dreadlibrary/kerr/html, acessado em 12/11/05.
- KITZINGER, Sheila. “Protest and Mysticism: The Rastafari Cult of Jamaica”. In: *Journal for the Scientific Study of Religion*. S/L: 1969, nº 8, p. 240-262.
- KINSEY, Alfred et al. *Sexual Behavior in the Human Female*. New York: Pocket Books, 1965.
- KOEHLER, Ludwig Hugo; BAUMGARTNER, Walter. *Lexicon in Vetris Testament Books*. Grand Rapids, MI: Endmans; Leiden: Brill, 1958.
- LEE, Barbara Makeda. *Rastafari: The New Creation*. 2nd ed. Kingston: Jamaica Media Productions, 1981.
- LEYLAND, Wiston (org.). *Sexualidade & Criação Literária*. (trad. Raul de Sá Barbosa). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- LEVIN, Tobe; VON GLEICHEN, Freifrau. “Alice Walker, Activist: Matron of FORWARD” In: DIEDRICH, Maria et al. (eds.) *Black Imagination and the Middle Passage*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 240-254.
- LEWIS, Rupert. *Marcus Garvey: Anti-Colonial Champion*. London: Karia Press, 1987.
- _____. “Garvey’s perspective on Jamaica”. In: LEWIS, Rupert & BRYAN, Patrick (ed.) *Garvey his work and Impact*. 2nd ed. Trenton, N.J.: Africa World Press Inc, 1994a, p. 229-239.
- _____. “A study of Walter Rodney’s Intellectual and Political Thought. Kingston: University of the West Indies, Mona, 1994b. (Tese, Doutoramento em Teoria Política e Políticas Comparadas).

_____. “Marcus Garvey and the Early Rastafarians: Continuity and Discontinuity”. In: MURREL, Nathanael Samuel, SPENCER, William David e McFARLANE, Adrian Anthony. *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Temple University Press, 1998, p. 145-158.

_____. “Political and Cultural Context of Rasta and Rudeboy in the 1960s”. In: WINT, Eleanor e COOPER, Carolyn (eds.) *Bob Marley: The Man & His Music*. Kingston: Arawak Publications, 2003, p. 82-100.

LEWIS, William F. *Soul Rebels: The Rastafari*. Prospect Heights, Il.: Waveland Press Inc., 1993.

LIVINGSTON, W. P. *Black Jamaica: a study in Evolution*. London: Sampson Low, Marston and Co., Ltd., 1899.

LOCKOT, Hans Wilhelm. *The Mission, the Life, Reign and Character of Haile Selassie I*. Kingston: Miguel Lorne Publishers, 2001.

LOMBROSO, Cesare e LOMROSO-FERRERO, Gina. *Criminal Man, According to the Classification of Cesare Lombroso (1911)*. New York: Putnam; Montclair, NJ: Patterson Smith, 1972.

LONG, Edward. *The History of Jamaica (1774)*. London: Frank Cass, 1970, 3 vls.

LOONIN, Rebecca Mary. “Historical, Religious, Social and Economic Aspects and Influence on the Lives of Women in Jamaica”. In *The Dread Library*, 2002. www.dreadlibrary/loonin/html, acessado em 26/08/05.

LUDES, Klaus. *LKJ interview in Sept. 5th 1998*. In: www.classical-reggae-intervies.org/lkj, jan. 1999, acessado em 19/08/03.

MAFFESOLI, Michel. *A Conquista do Presente*. (trad. Márcia C. de Sá Cavalcante). Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A Vida Sexual dos Selvagens* (trad. Carlos Sussekind), Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

MAINGOT, Anthony P. “The Difficult Path to Socialism in the English-Speaking Caribbean”. In: Richard Feagen (ed.). *Capitalism and the State in United States-Latin American Relations*, Stanford, Calif.: Standford University Press, 1979, p. 274-285;

MANLEY, Michael. *The politics of Chanbe. A Jamaican Testament*. Washington, D.C: Howard University Press, 1976.

_____. *Jamaica: Struggle in the Periphery*. London: Third World Media Ltd & Writers and Readers Publishing Cooperative Society, 1982.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. (Trad. Brasil Bandecchi e Mirtes de Mateo). São Paulo: Parma, 1981.

MARAGAH, G. G. (HOWELL, Leonard). *The Promise Key*. 3rd ed. Clarendon, Jamaica: Black International Iyabinghi Press, 1991 (pamphlet).

MARCUSCHI, Luiz. *Linguagem e classes sociais: introdução crítica à teoria dos códigos lingüísticos de Basil Bernstein*. Porto Alegre: Movimento, URGs, 1975.

MARLEY, Rita. "A Tribo de José". In: CARDOSO, Marco Antônio. *Bob Marley por ele mesmo*. São Paulo: Martin Claret, s/d, p. 102-108.

_____. e JONES, Hettie. *No woman, no cry: My Life with Bob Marley*. London: Sidgwick & Jackson, 2004.

MARTIN, Tony (ed.). (ed.) *The Poetical Works of Marcus Garvey*. Dover, Mass.: The Majority Press, 1983, Vol. I

_____. *Marcus Garvey: Message to the People: The Course of African Philosophy*. Dover, Mass.: The Majority Press, 1986.

_____. *African Fundamentalism: a literary and cultural anthology of Garvey's Harlem Renaissance*. Dover, Massachusetts: The Majority Press, 1991.

MASSIAH, Joycelin. *Women as Heads of Households in the Caribbean: family structure and feminine status*. Colchester: Unesco, 1983.

MASSON, Celso. "O predestinado dos deuses" in CARDOSO, Marco Antônio. *Bob Marley por ele mesmo*. São Paulo: Martin Claret, s/d, p. 23-35.

McKAY, Claude. *Harlem: Negro Metropolis*. New York: Dutton, 1940.

McLEOD, Marc. "'Sin dejar de ser cubanos': Cuban Blacks and the Challenges of Garveysim in Cuba" In *Caribbean Studies*. San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciências Sociais. Universidad de Puerto Rico, 2003, vol. 31, n° 1, jan-jun., p. 35-74.

McNEILL, Legs; McCAIN, Gillian. *Mate-me por favor: uma história sem censura do Punk*. (trad. Lúcia Brito). Porto Alegre: L&PM, 1997.

MIGUEL, Brother. *Rastaman Chant*. Castries, St. Lucia: African Children Unlimited, 1983.

MILES, Robert. "Between Two Cultures? The Case of Rastafarianism. Bristol: S.S.R.C. – Resarch Unit on Ethnic Relations, 1978 (mimeog).

MOCKLER, Anthony. *Haile Selassie's War*. Oxford: Signal Books, 2003.

MOLLEL, Tololwa. *Ananse's Feast: An Ashanti Tale*. New York: Clarion Books, 1997.

MONTAGUE, Masami. *Dread Culture: a Rastawoman's story*. Toronto: Sister Vision Press, 1994.

MORAIS, Jorge. *Obi: oráculos e oferendas*. Recife: Djumbay, 1993.

MORDECAI, Martin; MORDECAI, Pamela. *Culture and Customs of Jamaica*. Westport, Ct/London: Greenwood Press, 2001.

MORRIS, Mervin. "The World Needs Rearranging: Mutabaruka and Performance". In *Caribbean Studies*. Rio Piedras: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Puerto Rico, 1994, vol. 27, nº 3-4, jul-dec., p. 196-207.

MORRISH, Ivor. *Obeah, Christ and Rastaman: Jamaica and its Religion*. Cambridge: James Clarke & Co, 1982.

MOSS, Susanne. "A Tribute to Brother Sam Livermore Brown". In: *The Caribbean-American Magazine*. S/L: S/E. 31/10/1998, v. 22, nº 9, p. 7-14.

MOZINGO, Joe. "Violence and corruption spiral out of control in Jamaican Capital" In The Kansas City Star: www.kansascity.com/mid/kansascity/news/world/12100008.htm, acessado em 09/09/05.

MUGGIATI, Roberto. *Rock, o grito e o mito: a música pop como forma de comunicação e contracultura*. 3.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1981.

MULLINGS, Seymour. "Woman in Urban Governance". Conference presented in Kingston, on 29th September 2000, in the Commemoration of World Habitat Day of United Nations Human Settlements Program.

MUÑIZ, Humberto García. "Jamaica: las fuerzas de seguridad, ¿fiel de la balanza en el futuro?". In: *Secuencia Revista Mexicana de Ciencias Sociales*. México: Instituto Mora, 1986, Sept-Dic, nº 6, p. 119-149.

_____. e GIOVANETTI, Jorge L. Giovanetti. "Garveyismo y Racismo en el Caribe: El caso de la población cocola en la República Dominicana" In *Caribbean Studies*. San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciências Sociales. Universidad de Puerto Rico, 2003, vol. 31, nº 1, jan-jun., p. 139-211.

MUNROE, Trevor. *The Politics of Constitutional Decolonization, Jamaica 1944-1962*. Kingston: UWI, Institute for Social and Economic Research, 1972.

MURREL, Nathanael Samuel; SPENCER, William David; McFARLANE, Adrian Anthony. (eds.) *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Kingston: Ian Radle Publishers/Temple University Press, 1998.

NAHAS, G.G. *Marihuana – Deceptive Weed*. New York: Raven Press, 1973.

NETTLEFORD, Rex M. *Mirror Mirror: identity, race and protest in Jamaica*. [1970] Kingston: LMH Publishing Ltd, 2001.

_____. *Manley and the New Jamaica: Selected Speeches and Writings 1938-1968*. s/l: Longman Caribbean, 1971.

_____. "The Rastafarians of Jamaica: A Prophetic Presence in Plantation America" Paper presented at the 2nd World Black Festival of Arts Colloquium, Lagos, Nigeira, 1977. Kingston: UWI, 1977, (mimeog.).

_____. "Garvey's Legacy: Some perspectives" In: LEWIS, Rupert & BRYAN, Patrick (ed.) *Garvey his work and Impact*. 2nd ed. Trenton, N.J.: Africa World Press Inc, 1994, p. 309-312.

_____. *Caribbean Cultural Identity: The Case of Jamaica; an Essay in Cultural Dynamics*, 2nd ed., Kingston: Ian Riddle Publishers, 2003.

NICHOLAS, Tracy. *Rastafari a Way of Life*. New York: Anchor Books, 1979.

NKRUMAH, Kwame. *The Autobiography of Kwame Nkrumah*. New York: Thomas Nelson and Sons, 1957.

NO LOCKS, S.B.G. *Which way Dreadlocks*. Kingston: Christian Press, s/d.

OKOROCHA, Cyrill C. *The meaning of Religious Conversion in Africa*. Aldershot: Anebury, 1987.

ONG, W. J. *Orality and Literacy: the technologizing of the word*. London/New York: Methuen, 1982.

OSBORNE, Laura. *The Rasta Cookbook*. 2nd ed. London: MacDonald & Co (Publishers), 1990.

OTTLEY, Roi. *New World A-Coming: Inside Black America*. Boston: Houghton Mifflin, 1943.

OWEN, Jefferson. "Some Aspects of the Post-War Economic Development in Jamaica". In: GIRVAN, Norman e OWEN, Jefferson (eds.). *Readings in the Political Economy of the Caribbean*. Kingston: New World Group, 1971, p. 109-120.

OWENS, Joseph. *Dread: The Rastafarians of Jamaica*. Kingston: Sangster's Book Stores, 1976.

PAGET, Henry Paget. *Caliban's Reason: introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York/London: Routledge, 2000. PATTERSON, Orlando. *The Children of Sisyphus*. Kingston: Carlong Publishers (Caribbean) Ltd, 1994.

PATTERSON, Orlando. "Ras Tafari: Cult of Outcasts". In: *New Society*. s/l: s/ed, 1964, Vol. IV, nº 3, November 12, p. 15-17.

_____. *The Children of Sisyphus*. [1964] Kingston: Carlong Publishers (Caribbean) Ltd, 1994.

PEAKE, Samuel. *A Compendious Hebrew Lexicon*. Cambridge: Cambridge University, 1811.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. (trad. Eni Orlandi et al.) Campinas: Unicamp, 1988.

_____. e FUCHS, Catherine. "A propósito da Análise Automática do Discurso: Atualização e Perspectivas" in: GADET, Françoise e HAK, Tony (orgs). *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. (trad. Bethânia S. Mariani et al.) Campinas: Unicamp, 1990, p. 163-252.

PEREIRA, J. M. N. *Descolonização*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1973.

PEREIRA, Joe. "Gun Talk and Girls' Talk: the DJ Clash". In *Caribbean Studies*. Rio Piedras: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Puerto Rico, 1994, vol. 27, nº 3-4, jul-dec., p. 208-223.

PERLONGHER, Nestor. *O Negócio do Michê: A Prostituição Viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História: Operários, Mulheres e Prisioneiros*. (trad. Denise Bottmann). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. "Em Busca de uma Outra História: Imaginando o Imaginário". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 15, nº 29, 1995, p. 9-27.

PETRÔNIO. *Satíricon*. (trad. Alex Marins). Rio de Janeiro: Martin Claret, 2002.

PHILLIPO, James M. *Jamaica, Its Past and Present State*. London: John Snow, 1843.

PLANNO, Mortimo. "The Most Strangest Man: The Rastafarian" (1969) In: www.rism.org/planno/mp9.html, acessado em 27/07/05.

PLATÃO. *Fédon*. (Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo). Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

PLUMMER, John. *Movement of Jah People: The Growth of the Rastafarians*. Birmingham: Press Gong, 1978.

POLLARD, Velma. *A Collection of Caribbean Folk Tales, Legends and Poems for Juniors*. Kingston: Longman, 1985.

_____. *Dread Talk: The Language of Rastafari*. Kingston: Canoe Press-UWI/Montreal McGill-Queen's University Press, 2000.

PORTER, Philip. "The Religious Thought of Marcus Garvey" In: LEWIS, Rupert & BRYAN, Patrick (ed.) *Garvey his Work and Impact*. 2nd ed. Trenton, N.J.: Africa World Press Inc, 1994, p. 145-163.

POST, Ken. *Arise Ye Starvelings*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

PRAGG, Sam. "Away with obeah laws say rastafarians". Interpress Service (IPS), 1999 in <http://www.hartford-hwp.com/archives/43/165.html>, acessado em 19/12/02.

PULIS, John W. *Gates to Zion: Vision and Community in Rural Jamaica*. Kingston: UWI, The Graduate Faculty of Political and Social Science of New School for Social Research, Mona, 1990.

RABELO, Danilo. "Off the coast of me: representaciones sobre el inmigrante caribeño en Estados Unidos". In: *Archipiélago*. México: Confluencia S.A. de C.V. y Archipiélago A.C., 2003a, n° 41, jul.-sept., p. 36-42

_____. "Outro Ciclo: a obra de Jimmy Cliff no contexto pós-colonial jamaicano de 1962 a 1980". In *Anais do XXII Simpósio Internacional de História: História, acontecimento e narrativa*. João Pessoa: ANPUH, 2003b, p. 1-11 (CD-Rom).

_____. "A boemia e a barbárie: representações sobre a cultura creole de Nova Orleans (EUA) no século XX." In *Revista Brasileira do Caribe*. Goiânia: CECAB, 2004a, Vol. V, n° 9, jul.-dez., p. 201-228.

_____. "A poesia 'dub' de Linton Kewsi Johnson e a comunidade caribenha de Brixton, Londres, 1974-2004" In: *Anais do VII Encontro Nacional de História Oral: História e Tradição Oral*. Goiânia: ABHO, 2004b, p. 1-9 (CD-Rom).

RAMINELLI, Ronald. "Compor e decompor: ensaio sobre a história em Ginzburg". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 15, n° 29, 1995, p. 81-96.

RATTRAY, Robert S. *Religion and Art in Ashanti*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

REASONER, Charles. *Spider and His Son Find Wisdom: An Akan Tale*. Vero Beach, Fla.: Rourke Book Co. Inc., 1998.

REID, Victor. "Majority Report of Mission to Africa". In: *Report of The Mission to Africa*. Kingston: Government Printer, 1961, p. 1-14.

ROBERTS, G.W. & MILLS, D.O. "Study of External Migration Affecting Jamaica 1953-55". In: *Social and Economic Studies*. Kingston: UWI-Mona, Institute of Social and Economic Research, 1958, Vol. 7, n° 2, p. 45.

RODNEY, Walter. *Grounding with my Brothers*. London: Bogle-l'Overture Publications, 1969.

RODRÍGUEZ, Emilio Jorge. "Oralidad y poesia: el acriollamento de la lengua inglesa em el Caribe" in PIZARRO, Ana (org.) *América Latina: Palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, 1995, v.3, p. 539-559.

ROGERS, Joel A. *World's Great Men of Color*. Vol. II. New York: J. A. Rogers, 1946.

ROGERS, Robert Ahtlyi. *The Holy Piby*. Newark, NJ: s/e, 1924.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. "El Queso y los Gusanos: un modelo de Historia critica para el analisis de las culturas subalternas". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Contexto, vol. 23, nº 45, 2003, p. 71-101.

ROMÁN, Reinaldo L. "Scandalous Race: Garveyism, the Bomba, and the Discourse of Blackness in 1920s Puerto Rico" In *Caribbean Studies*. San Juan: Instituto de Estudios del Caribe, Facultad de Ciências Sociais. Universidad de Puerto Rico, 2003, vol. 31, nº 1, jan-jun., p. 213-259.

RUFFIÉ, Jacques. *O sexo e a morte*. (trad. Carlota Gomes) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

SAHR, Wolf-Dietrich. "Redes rizomáticas: articulações sócio-geográficas no Caribe Oriental". In *Revista Brasileira do Caribe*. Goiânia: CECAB, 2004, vol. IV, nº 8, jan-jun, p. 181-194.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. (trad. Nora Catelli). Barcelona: Editorial Anagrama, s/d.

SARTRE, Jean-Paul. "L'Orphée Noir" [1948]. In. *Situations III*. Paris: Gallimard, 1949, p. 247-248.

SATCHELL, Veront. *Jamaica (1999)*. In: <http://africana.com> e <http://www.hartford-hwp.com/archives/43/130.html>, acessados em 14/09/05.

SCOTT, William R. *The Sons of Sheba: African Americans and the Italo-Ethiopian War*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

SEAGA, Edward. "Healing in Jamaica" In: EBON, Martin. *Experience in Exotic*. New York: ESP, 1968, p. 98-108.

_____. "Revival cults in Jamaica: Notes towards a Sociology of Religion". In: *Jamaica Journal* 3. Kingston: N. P., 1969, nº 2, p. 3-13.

SEBBA, Mark. "How do you spell Patwa". In *Critical Quaterly* 38. London: N.P., 1996a, p. 50-63.

_____. “London Jamaican: Language systems in interaction”. In: *Language* 72. London/New York: Longman, 1996b, p. 426-427.

SELASSIE I, Hailé. *My Life and Ethiopia's Progress, vol. I: 1892-1937*. Chicago: Research Associated School Times Publications/Frontline Distribution Intl, Inc., 1997.

_____. *Appeal to the League of Nations*. Geneva, Junho de 1936. In <http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/selassie.htm>, acessado em 18/01/04.

_____. *Speech to the United Nations*. Nova York, 4 de Outubro de 1963. In http://www.bobmarley.com/life/rastafari/war_speech.html, acessado em 25/10/05.

SENIOR, Olive. *Working Miracles: Women's Lives in the English-speaking Caribbean*. London: James Currey Ltd., 1991.

SHIBUTA, Yoshiko. “Rastafarian music in Jamaica: its historical and cultural significance as a study of socio-religious music and culturology of area studies”. Tsukuba: University of Tsukuba, 1981, 2 vols. (Tese, Doutorado em Sociologia).

SILVA FILHO, Antônio Carlos Pacheco e. *Perversões Sexuais: um estudo psicanalítico*. São Paulo: EPU, 1987.

SIMMEL, Georg. *Sociologia*. (org. Evaristo de Moraes Filho; trad. Carlos Alberto Pavanelli et al.) São Paulo: Ática, 1983.

SIMPSON, George E. “Political Cultism in West Kingston, Jamaica”. In: *Social and Economic Studies*. Kingston: UWI-Mona, Institute of Social and Economic Research, 1955, Vol. 4, nº 2, p. 133-149.

_____. “Jamaican Revivalist Cults.” In: *Social and Economic Studies*. Kingston: UWI-Mona, Institute of Social and Economic Research, 1956, Vol. 5, nº 4, p. 321-442.

_____. “The Rastafari Movement in Jamaica: A Study of Race and Class Conflict.” In: *Social and Economic Studies*. Kingston: UWI-Mona, Institute of Social and Economic Research, 1966.

SLOANE, Hans. *A voyage to the Islands of Madera, Barbadoes, Nieves, St. Christopher and Jamaica, with the Natural History of the same, vol. I*. London: N.P., 1707.

SMITH, M. G.; AUGIER, Roy; NETTLEFORD, Rex. *The Rastafari movement in Kingston, Jamaica*. (1960). 7th ed. Kingston: Department of Extra-Mural Studies University of the West Indies, Mona, Jamaica, 1988.

SOUZA, Pascale de. “The Signifying Spider”. In *Revista Mexicana del Caribe*. Chetumal, Quintana Roo: CIESAS/ECOSUR/Instituto Mora/UQRoo, 1998, Año III, nº 6, p. 68-99.

STEPHEN, Evelyne; STEPHEN, John. *Democratic Socialism in Jamaica: The political and Social Transformation in Dependent Capitalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

STONE, Carl. *Democracy and Clientelism in Jamaica*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1980.

_____. "Jamaica: From Manley to Seaga". In: Donald E. Schultz e Douglas H. Graham (eds.), *Revolution and Counterrevolution in Central America and the Caribbean*. Boulder: Westview Press, 1984, p. 385-416.

STONE, Thalia S. *Black women do not lack heroines or role modes*. In: <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/stone.html>, acessado em 26/08/05.

SULLIVAN, Colleen. *Jamaican Patois*. In: <http://debate.uvm.edu/dreadlibrary/sullivan.html>, acessado em 01/06/03.

SULLIVAN, James. "Harder they come back and worth a look, listen". In: *San Francisco Chronicle*. San Francisco: San Francisco Chronicle, July 2, 1997, p. 1.

TAFARI, Ida Vintes. *Malnutrition in Urban Jamaica, Culture, Health and Wellbeing: The Good Factor*. Buffalo: State University of New York/Ann Arbor, Michigan: UMI, 1993.

TESTEMUNHAS DE JEOVÁ. *Estudo Perspicaz das Escrituras*. Cesário Lange: Sociedade Torre de Vigia de Bíblias e Tratados, 1990, 3 vols.

THOUREAU, Henry. *Desobedecendo: a desobediência civil & outros escritos*. (trad. José Augusto Drummond). Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

TREVISAN, João Silvério. *Devassos no Paraíso: a Homossexualidade no Brasil, da Colônia à Atualidade*. 2ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1986, p. 61-92.

TRÍAS, Eugenio. "Pensar a Religião: O símbolo e o sagrado". (trad. Tadeu Mazzola Verza). In: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (org.) *A Religião: o Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 109-124.

TYLER-MCGRAW, Mary. "The Hues and Uses of Liberia" in DIEDRICH, Maria et al. (eds.) *Black Imagination and the Middle Passage*. New York: Oxford University Press, 1999, p.191-202.

VAN DIJK, Franz Jan. "Chanting Down Babylon Outernational: The Rose of Rastafari in Europe, the Caribbean and the Pacific". In: MURRELL, Nathaniel, WILLIAM, David Spencer, e ADRIAN, Anthony MacFarlane (eds.). *Chanting Down Babylon: The Rastafari Reader*. Kingston: Ian Radle Publishers/Temple University Press, 1998, p. 179-192.

VEYNE, Paul. "A homossexualidade em Roma". In: ARIÈS, Phillipe e BÉJIN, André (orgs.) *Sexualidades Ocidentais: contribuições para a história e a sociologia da sexualidade*. (trad.

Lygia Araújo Watanabe e Thereza Christina Ferreira Stummer) 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 39-49.

WATERS, Anita M. *Race, Class and Political Symbols: Rastafari and Reggae*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1985.

WAUGH, Evelyn. *Waugh in Abyssinia*. London: Methuen London Ltd, 1984.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. (trad. Regis Barbosa e Karen Elsbab Barbosa). Brasília: UnB, 1991, vol. I.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. (trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi). 7ª ed. São Paulo: Pioneira, 1992.

WEDENOJA, William. "Mothering and the practice of 'Balm' in Jamaica". In: McCLAIN, Carol Shepherd. *Women as Healers: Crosscultural Perspectives*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1989, p. 76-94.

WHITE, Timothy. *Queimando tudo: a biografia definitiva de Bob Marley*. (trad. Ricardo Silveira e Antônio Selvaggi). Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. "Chris Blackwell: An Interview with the Founding Father of the Reggae Music Industry" (1991). In: BORDOWITZ, Hank (ed.). *Every Little Thing Gonna Be Alright: The Bob Marley Reader*. Cambridge, MA, USA: Da Capo Press, 2004, p. 259-270.

_____. "O Dia em que Tentaram Matar Bob Marley". In: CARDOSO, Marco Antônio. *Bob Marley por ele mesmo*. São Paulo: Martin Claret, s/d, p. 108-122.

WILLIAMS, Eric. *The Negro in the Caribbean*. Washington: Panof Publications, 1942.

WILLIAMS, Joseph J. *Voodoo and Obeahs*. New York: Dial Press, 1932.

_____. *Psychic Phenomena of Jamaica*. New York: Dial Press, 1934.

WILLIAMS, Kathy M. *The Rastafarians*. London: Williamson Printing Ltd, 1981.

WILLIAMS, Viston A. "The Life and Influence of Marcus Garvey on the education of the Black People". Saskatchewan: College of Education, University of Saskatchewan, Canada, 1977. (Tese, Doutorado em Educação).

WILSON, Jackie. "Come, let us reason together". In: D'OYLEY, Vicent (org.) "The Black Presence in Multi-Ethnic Canada. Vancouver: University of British Columbia, 1976, p. 167-189. (mimeog.).

WILSON, Monica. *Religion and Transformation of Society: A study in Social Change in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

WINT, Eleanor; COOPER, Carolyn (eds.) *Bob Marley: The Man & His Music*. Kingston: Arawak Publications, 2003.

WITVLIET, Theo. *A Place in the Sun: An Introduction to Liberation Theology on the Third World*. New York: Orbis Books, 1985.

WOLKOFF, Giselle G. "The Arrivants: a pathway towards Reconnection" *Revista Brasileira do Caribe*. Goiânia: CECAB, 2003, vol. III, n° 6, jan.-jun., p. 247-256.

WOOD, Jenny. *Rastafarian*. London: Franklin Watts, 1988.

WYNTON, Sylvia. *Jamaica's National Heroes*. Kingston: Jamaica National Trust Commission, 1971.

YAWNEY, Carole D. "Herb and the Chalice: The Symbolic Life of the Children of Slaves". Paper presented at the annual meeting of the Caribbean Sociology and Anthropology association, Montreal, 1972, (mimeog.).

_____. "Remnants of All Nations: Rastafarian Attitudes to Race and Nationality". In: HENRY, Frances (ed.). *Ethnicity in the Americas*. The Hague: Moutar Publishers, 1976, p. 231-262.

ZEA, Leopoldo Zea. *Discurso desde la marginación y la barbárie*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

ZEWDE, Bahru. *A History of Modern Ethiopia 1855-1974*. London: Villiens Publications, 1991.

CRÉDITOS DOS MAPAS E DAS FIGURAS

Créditos dos Mapas e das Figuras

MAPAS

Mapa 01: www.prestwidge.com/river/jamaica1967esso.html, acessado em 26/08/05.

Mapa 02: www.bugbag.com/maps/north_america/caribbean_map.html, acessado em 26/08/05.

Mapa 03: www.mbarnes.force9.co.uk/Jamaicamoths/jamaicamap.htm, acessado em 26/08/05.

Mapa 04: <http://worldatlas.com/webimage/countrys/africa/et.htm>, acessado em 13/10/05.

Mapa 05: www.theodora.com/maps, acessado em 09/09/05.

Mapa 06: www.caribbean-on-line.com/jm/kgmap.shtml, acessado em 09/09/05.

Mapa 07: <http://worldatlas.com/webimage/countrys/africa/et.htm>, acessado em 13/10/05.

Mapa 08: <http://worldatlas.com/webimage/countrys/africa/lr.htm>, acessado em 13/10/05.

FIGURAS

Figura 01: www.ngw.nl/int/car/jm-nat.htm, acessado em 26/08/05.

Figura 02: www.ngw.nl/int/car/jm-nat.htm, acessado em 26/08/05.

Figura 03: www.ngw.nl/int/car/jm-nat.htm, acessado em 26/08/05.

Figura 04: www.theodora.com/flags, acessado em 09/09/05.

Figura 05: <http://www.jamaicans.com/info/symbols.htm>, acessado em 01/06/03.

Figura 06: foto tirada por Manuel Romo Martinez, em 21/05/05.

Figura 07: www.ilga.org/print.asp?LanguageID=1&FileCategory=54&FileD+310&ZoneID=6&, acessado em 05/09/05.

Figura 08: www.jnht.com/jamaica/sharpe.htm, acessado em 14/09/05.

Figura 09: www.jnht.com/jamaica/gordon.html, acessado em 14/10/05.

Figura 10: www.antislavery.org/breakingthesilence/images/slave_routes/pictures/jamaica-paulbogle2.jpg, acessado em 14/09/05.

Figura 11: www.escanto.it/garvey.htm, acessado em 14/10/05.

Figura 12: www.joyousjam.info/robert-love/index.htm, acessado em 22/09/05.

Figura 13: memory.loc.gov/amen/anohtm/exhibit/aspect6.htm, acessado em 22/09/05.

Figura 14: “William E. B. Du Bois, Half-Lenght Portrait, Facing Left”. Entre 1920 e 1930. Visual Materials from the National Association for the Advancement of Colored People Records, Prints and Photographs Divison, Library of Congress, Washington, D.C., USA.

Figura 15: www.marcusgarvey.net/images/gallery/mpg.4.jpg, acessado em 21/09/05.

Figura 16: www.grioo.com/galerie.php?gid=24, acessado em 21/09/05.

Figura 17: www.marcusgarvey.net/images/gallery/mpg.13.jpg, acessado em 21/09/05.

Figura 18: www.marcusgarvey.net/images/gallery/mpg.16.jpg, acessado em 21/09/05. Original: James Van DerZee.

Figura 19: www.pbs.org/wgbh/amex/garvey/gallery/4.html, acessado em 14/10/05.

Figura 20: www.pbs.org/wgbh/amex/garvey/gallery/5.html, acessado em 14/10/05.

Figura 21: www.pbs.org/wgbh/amex/garvey/gallery/11.html, acessado em 14/10/05.

Figura 22: www.pbs.org/wgbh/amex/garvey/peopleevents/p_ashwood.html, acessado em 22/09/05.

Figura 23: www.marcusgarvey.net/images/gallery/mpg.02.jpg, acessado em 21/09/05.

Figura 24: www.grioo.com/galerie.php?gid=24, acessado em 21/09/05.

Figura 25: www.grioo.com/galerie.php?gid=24, acessado em 21/09/05. Original: Brown Brothers.

Figura 26: http://webpac.uvi.edu/mls/pi_uvi/profiles1972/Diplomats_statesmen/Blyden_EW/pic.shtml, acessado em 14/10/05.

Figura 27: www.worldatlas.com/webimage/flags/countrys/africa/ghana.htm, acessado em 13/10/05.

Figura 28: <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Redblackandgreen.PNG>, acessado em 11/10/05.

Figura 29: <http://alreligion.about.com/library/graphics/rastafari2.jpg>, acessado em 24/10/05.

Figura 30: <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Ethiopia.zauditu.jpg>, acessado em 12/11/05.

Figura 31: <http://rastaites.com/images/HIM/himcrown.org>, acessado em 24/10/05.

Figura 32: MARLEY, Bob & The Wailers. *Survival*. Diadema: Island Records/Ariola, 1979, 1 disco (38 min.): 33^{1/3} rpm, microsulco, estéreo. 200.911, (Encarte).

Figura 33: http://www.js.gov.jm/special_sections/Bustamante/YoungBusta.html, acessado em 05/11/05.

Figura 34: <http://www.info-regenten.de/reget-d/jamaica.htm>, acessado em 05/11/05.

Figura 35: <http://www.tc.edu/centers/cifas/caribbean/planno/Planno.GIF>, acessado em 14/11/05.

Figura 36: <http://www.howard.edu/rodney/rodney/htm>, acessado em 07/11/05.

Figura 37: http://wnn.orgs.gov.jm/special_sections/Independence/michaelManley.html, acessado em 05/11/05.

Figura 38: <http://www.gatefoldrecors.com/images/4334601771.jpg>, acessado em 17/11/05.

Figura 39: <http://store.milesofmusic.com/images/jcliff-followH.jpg>, acessado em 17/11/05.

Figura 40: http://wnn.orgs.gov.jm/special_sections/Independence/seaga.html, acessado em 05/11/05.

Figura 41: <http://imagecache2.allposters.com/images/152/3233.jpg>, acessado em 12/11/05.

Figura 42: <http://2-tone.info/images/wailers.jpg>, acessado em 12/11/05.

Figura 43: <http://www.friendsofcannabis.com/photos/Rita-Marley-2.jpg>, acessado em 14/11/05.

Figura 44: <http://www.rayx.freeserve.co.uk/Lee%20Perry.JPG>, acessado em 17/11/05.

Figura 45: <http://www.hot.ee/smaddy/images/blackwell.jpg>, acessado em 14/12/05.

Figura 46: http://www.excalim.ca/images/chris_blackwell_01.jpg, acessado em 14/11/05.

Figura 47: <http://mg.verycd.com/photos/photo-331610.jpg>, acessado em 12/11/05.

Figura 48: <http://www.slowpoke.ch/img/marley/photos/bob-wailers.jpg>, acessado em 14/11/05.

Figura 49: http://www.reggae.com/regtom/Bob_Cindy.jpg, acessado em 14/11/05.

Figura 50: http://images.amazon.com/images/P/B00005MKA3.01._SCLZZZZZZZ_.jpg, acessado em 14/11/05.

Figura 51: http://images.amazon.com/images/P/B00005A7X0.03_SCLZZZZZZZ_.jpg, acessado em 14/11/05.

- Figura 52: <http://images-eu.amazon.com/images/P/B00005MK9Z.03.IZZZZZZZ.jpg>, acessado em 14/11/05.
- Figura 53: http://www.cnwflags/fonw/flags/et_e.html, acessado em 06/12/05.
- Figura 54: Foto tirada pelo autor em 29 de maio de 2005, UWI-Mona, Kingston, Jamaica.
- Figura 55: <http://www.hhs.csus.edu/homepages/sw/BowieS/Top%20page.htm>, acessado em 05/11/05.
- Figura 56: http://www.cnwflags/fonw/flags/et_e.html, acessado em 06/12/05.
- Figura 57: http://www.cnwflags/fonw/flags/et_e.html, acessado em 06/12/05.
- Figura 58: http://www.webzinemaker.com/rastalogie/photo/pho1_223378.jpg, acessado em 14/12/05.
- Figura 59: <http://rastaites.com/images/HIM/hands.gif>, acessado em 14/12/05.
- Figura 60: <http://www.inter-c.pl/~waco25/hh/ganja/6.jpg>, acessado em 15/12/05.
- Figura 61: http://barcelona.indymedia.org/usermedia/image/7/1_Marihuana%20Ganja%2013.jpg, acessado em 15/12/05.
- Figura 62: <http://shop.grasscity.com/shop/grasscity/BB5.html>, acessado em 15/12/05.
- Figura 63: <http://www.bowenaneb.com/bob/images/smokesm2.jpg>, acessado em 15/12/05.
- Figura 64: <http://shop.grasscity.com/shop/grasscity/BB5.html>, acessado em 15/12/05.
- Figura 65: <http://www.pollinolador.it/.../chillums-gallery.htm>, acessado em 15/12/05.
- Figura 66: <http://incolor.inetnebr.com/cvanpelt/images/mutasierra.gf>, acessado em 15/12/05.
- Figura 67: <http://en.wikipedia.org/wiki/Image:Ethiopia.Menen.jpg>, em 12/11/05.
- Figura 68: <http://www.reggaeretro.com/images/I-Threes.jpg>, acessado em 14/12/05.
- Figura 69: http://www.surforeggae.com.br/rascultura_ashantiasp?cat=31, acessado em 14/12/05.
- Figura 70: <http://www.angel.com.jm/history14.htm>, acessado em 13/03/03.
- Figura 71: <http://www.karlgrobi.com/sadhu-1.jpg>, acessado em 14/12/05.
- Figura 72: http://www.posterworxco.uz/images/music/P881BobMarley_M.jpg, acessado em 01/01/06.
- Figura 73: <http://memberstripod.com/MamaIndica/Sadhus/sadhus.htm>, acessado em 01/01/06.

ANEXOS

30 Charles Street
Kingston
Febry, 29th 1916.

To Major R. Moton
Head of Turkegee Industrial Institute
In visit to Jamaica Febry., 1916.

Dear Sir,

You being a prominent American Negro Leader coming to a strange country, and I, being a resident here, and one who also claim the distinction of being a race leader, I think it but right that I should try to enlighten you on the conditions existing among our people, hence I now take the opportunity of laying before you views on the local aspect of Negro Life.

Jamaica is unlike the United States where the race question is concerned. We have no open race prejudice here, and we do not openly antagonise one another. The extremes here are not between white and black, hence we have never had a case of lynching or anything so desperate. The black people here form the economic asset of the country, they number 6 to 1 of coloured and white combined and without them in labour or general industry the country would go bankrupt.

The black people have seventy eight years of Emancipation, but all during that time they have never produce a leader of their own, hence they have never been led to think racially but in common with the destinies of the other people with whom they mixes fellow citizens. After Emancipation, the Negro was unable to cope intellectually with his master and per-force he had to learn at the knees of his emancipator.

He has, therefore, grown with his masters' ideals, and up to today you will find the Jamaica Negro unable to think apart from the customs and ideals of his old time slave masters. Unlike the American Negro, the Jamaican has never thought of race ideals, much to his detriment, as instead of progressing generally, he has become a serf in the bulk, and a gentleman in the few.

Racial ideals do no people harm, therefore, the Jamaican Negro has done himself a harm in not thinking on racial ideals with the scattered Negroes of other classes. The coloured and white population have been thinking and planning on exclusive race ideals – race ideals which are unwritten and unspoken. The diplomacy of one race or class of people is the means by which others are outdone, hence the diplomacy of the other races prevent them leading the race question in Jamaica, a question that could have been understand and regard without function.

You will find the Jamaican Negro has been sleeping much to his loss, for others have gained on top of his and are still gaining.

Apparently you will think that the people here mix at the end of a great social question, but in truth it is not so. The mixture is purely circumstantial and not genuine. The people mix in business, but they do not mix in true society. The whites claim superiority, as is done all over the world, and, unlike other parts, the coloured, who ancestrally are the illegitimate off-springs of black and white claim a positive superiority over the blacks. They train themselves to believe that in the slightest shade the coloured man is above the black man and so it runs right up to white.

The black man naturally is kept down at the foot of the ladder and is trampled on by all the shades above. In a small minority he pushes himself up among the others, but when he “gets there” he too believes himself other than black and he starts out to think from a white and coloured mind much to the detriment of his own people whom he should have turned back to lead out of surrounding darkness.

The black man lives directly under the white man’s institutions and the influence over him is so great that he is only a play-thing in the moulder’s hand. The Blackman of Jamaica cannot think for himself and because of this he remains in the bulk of the dissatisfied “heart of burden”. Look around and see to what proportion the black man appears a gentleman in office. With a small exception the black man is not in office at all. The only sphere he dominates in us that of the teaching profession and he dominates there because the wage is not encouraging enough to others and even in this department the Negro has the weapon to liberate himself and make himself a man, for there is no greater weapon than education; but the educated teacher, “baby like” has practice, does not think apart from the written code, hence he, himself, is a slave to what is set down for him to do and no more.

If you were to go into all the offices throughout Jamaica you will not find one per cent of black clerks employed. You will find nearly all white and coloured persons including men and women; for proof please go through our Post Office, Government Office and stores in Kingston, and you see only white and coloured men and women in positions of importance and trust and you will find the blackmen and women, as store-men, messengers, attendants & common servants.

In the country parts you will find the same order of things. On the Estates and Plantations you will find the blackmen and women as the labourer, the coloured man as clerk and sometimes owner and the white generally as master. The professions are generally taken by the white and coloured men because they have the means to equip themselves.

Whenever a black man enters the professions, he per force, thinks from a white and coloured mind, and for the time he enjoys the apparent friendship of the classes until he is made a bankrupt or forced into difficulties which naturally causes him to be ostracised.

The entire system here is bad as affecting the Negro and the Negro of education will not do anything honestly and truly to help his brothers in the mass. Black Ministers and Teachers are moral cowards, they are too much afraid to speak to their people on the pride of race. Whenever the black man gets money and education he thinks himself white and coloured, and he wants a white and coloured wife, and he will spend his all to get this, much to his eternal misery.

Black professionals who have gone abroad have nearly all married white women on the arrival here leave them and return home. Others marry highly coloured women and others taking lessons of the others refuse to marry in preference, to marry the black girls. You will find a few educated black men naturally having black wives but these are sober minded ones who have take the bad lessons home. Our black girls are thought by observation to despise blackmen as they are naturally poor and of social descent, hence you will find a black girl willing to give herself up to any immoral suggestion of white or coloured men, and positively refusing the good attentions of a black man, at the outset.

Not until when she has been made a fool of by white and coloured before she turns back to the black man and want him as a companion. Our morality is destroyed this way. Ninety per cent of the coloured people are off-springs of immorality yet they rule next to the whites over the blacks.

This is shameful, but our men haven't the courage to stem the tide. Our ministers are funny at the "teaching of the gospel" and they have been often criticized for their inactivity in correcting vice and immorality. I am sorry I have to say this; nevertheless it is true.

The Blackman here is a slave of destiny, and it is only by bold and conscientious leadership that he can emancipate, and I do trust your visit will be one of the means of helping him. I am now talking with you as a man with a mission from the High God. Your education will enable you to understand clearly. I do not mean literary education alone, for that we have here among a goodly number of Blacks as teachers and ministers. I mean the higher education of man's appreciation for his fellow man; of man's love for his race. Our people here are purely selfish and no man or people can lead if selfishness is the cardinal principle.

One Negro here hates to see the other Negro succeed and for that he will pull him down every time he attempts to climb and defame him. The Negro here will not help one another, and they have no sympathy with one another. Ninety per cent of our people are labourers and serfs, the other ten per cent are mixed up in the professions, trades, small proprietarians (I mean the black people, not coloured or white. You look out for these carefully). We have no social order of our own we have to flatter ourselves into white and coloured society to our own disgrace and discomfiture because we are never truly appreciated. Among us we have an excess of crimes and prison houses, alms houses, and mad houses are over crowded with our people much to the abuse of the other classes.

Our prisoners are generally chained and marched through the streets of the city while on their way to Penitentiary. You should pay a visit to the Prisons, Alms house, and Asylum to test the correctness of my statements. We have a large prison in Kingston and another one at Spanish Town. You will find Alms Houses all over the Island, but the Union on Poor House is near to Kingston (or St. Andrew).

Our women are prostituted, and if you were to walk the lower sections of Kingston after night fall you will see hundreds of Black prostitutes in the lanes, streets and allies.

Our people in the bulk do not live in good houses, they live in "huts" and "old shanties", and you will see this as you go through the country. If you care to see this in Kingston you can visit places like Smith's Village and Hannah's Town. Our people in the bulk can't afford to wear good clothes and boots. Generally they wear rags and go bare-footed in the bulk during the week, and some change their garbs on Sundays when they go to church, but this is not general.

The people have no system of sanitation. They keep themselves dirty and if you were to mix in a crowd on a hot day you would be stifled with the bad odour. You can only see the ragged and dirty masses on alarming occasions when you will see them running from all directions.

If a band of music were to parade the city then you would have a fair illustration of what I mean. Our people are not encouraged to be clean and decent because they are kept down on the lowest wage with the great expenses hanging over them.

Our labourers get anything from nine pence (eighteen cents) 1/- (25 cents) 1/6 (36 cents) to fifty cents a day on which they have to support a family.

This is the grinding system that keeps the black man down here; hence I personally, have very little in common with the educated class of my own people for they are the bitterest enemies of their own race. Our people have no respect for one another, and all the respect is shown to the white and coloured people.

The reception that will be given you will not be genuine from more than one reason which I may explain later on to you.

Black men here are never truly honoured. Don't you believe like coloured Dr. Du Bois that the "race problem is at an end here" except you want to admit the utter insignificance of the black man.

It was never started and has not yet begun. It is a paradox. I personally would like to solve it on the platform of Dr. Booker T. Washington, and I am working on those lines hence you will find that up to now my one true friend as far as you can rely on his friendship, is the whiteman.

I do not mean to bring any estrangement between black and white. I want to have Jamaica a country of "Black and White" all living in peace and harmony- but with equal rights and opportunities.

I would not advise you to give yourself too much away to the desire and wishes of the people who are around you for they are mostly hypocrites. They mean to deceive you on the conditions here because we can never blend under the existing state of affairs... it would not be fair to the Blackman. – To blend we must all in equal proportion "show our hands"

Your intellect, I believe, is too deep to be led away by "sham sentiment".

(If you desire to do Jamaica a turn, you might ask those around on public platforms to explain to what proportion the different people here enjoy the wealth and resources of the country).

Impress this, and let them answer it for publication, and then you will have the whole force in a nutshell. When you are travelling to the mountain parts stop a while and observe properly the rural life of your people as against the life of others of the classes.

I have much more to say, but I must close for another time.

Again I wish you a pleasant stay.

Yours in the Brotherhood
 Marcus Garvey

P/S Another condition that would like you to observe is how our people attend church. The churches are generally crowded with women with an opposite absence of men. The women are of different classes but the majority of them are people of questionable morality who parade themselves in the garbs of vice for which the men have to pay.

Population of Jamaica

White: 15.605, Coloured: 165.201; Black 630.181; Part-Indian 17.380, Chinese 2.111; 2.405 colour not stated.

Duas Receitas da Culinária Rastafari por Laura Osborne (1990, p. 35).

1) Punch de Banana (Querida venha me escovar)

Ingredientes

4 bananas

450 ml de água

150 ml de leite condensado*

* NB Leite de Soja pode ser usado como substituto

 $\frac{1}{4}$ colher de chá de noz-moscada ralada

3-4 tabletes de essência de baunilha

Mel

Método

Descasque as bananas. Amasse-as com um garfo e passe o purê por uma peneira fina ou passe-as com um liquidificador elétrico. Adicione a água, o leite condensado, a baunilha e a noz-moscada, Adoce a gosto com meio. Resfrie antes de servir. Serve 3-4. Uma bebida deliciosa, suave e delicadamente condimentada.

2) Arroz Mexido com Vegetais

Ingredientes

170 g de feijão roxo

275 ml de leite de coco

225 g de abóbora

2 cenouras médias

1 cebola média

2 cebolinhas verdes

Pimenta do reino em pó fresca

 $\frac{1}{2}$ colher de chá de tomilho fresco

225 g de arroz integral

Método

Coloque o feijão roxo de molho em água fria abundante por uma noite. Coe, cubra com água e ferva por uma hora até amaciar, adicionando o leite de coco até o fim do cozimento, Descasque a abóbora, remova as sementes e corte em cubos. Descasque e corte em fatias as cenouras, cebola e cebolinhas verdes. Adicione os vegetais na panela, misture o tempero da pimenta-do-reino e do tomilho fresco. Finalmente adicione o arroz lavado e cubra o nível líquido na panela com água até 1 ou 2 cm acima dos vegetais e do arroz. Deixe ferver, cubra firmemente e cozinhe em fogo baixo por 20-25 minutos, checando de vez em quando e adicionando água se necessário.

Serve 4.

Uma refeição completa, este é um prato muito satisfatório e é mais bem servido com uma salada simples.